

musulmanes

en Barcelona

espacios y dinámicas comunitarias

Jordi moreras

© Jordi Moreras
© Fundació CIDOB

Diseño, maquetación e infografía: CIDOB edicions
Diseño portada: Joan Antoni Balcells
Fotos: Jordi Moreras

ISBN: 84-87072-18-6

Depósito legal:

Impresión: Gestión Gráfica

CIDOB edicions
Elisabets, 12, 08001 Barcelona
Tel. 93 302 64 95
Fax. 93 302 21 18
e-mail: cidob@cidob.org
URL: www.cidob.org

Barcelona, abril de 1999

Agradecimientos

El autor agradece el apoyo y la colaboración prestadas por diferentes personas para la elaboración de este libro. En primer lugar, al Sr. Josep Ignasi Urenda, *Comissionat pels Drets Civils del Ayuntamiento de Barcelona*, por habernos facilitado la financiación necesaria tanto para el desarrollo de la investigación como para esta publicación, así como a Teresa Losada, directora de la asociación *Bayt al-Thaqafa*, por brindarse a prologar este trabajo. La investigación no hubiera podido llevarse a cabo sin la colaboración de Ahmed Berrohou, que formó parte del equipo de investigación y que orientó los primeros pasos del autor en el conocimiento de la realidad de los colectivos musulmanes en Cataluña.

Los comentarios y sugerencias de Francesc Carbonell, Marc Dueñas, Catalina Gayà, Yolanda Onghena, Nadja Monnet, Carles Vela, Ana Isabel Planet, Alberto López Bargados y Eloy Martín, así como de otros compañeros del FIMAM (Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán), han sido de suma utilidad para la redacción de determinados apartados de este libro.

Agradezco también al Sr. D. Joaquín Mantecón Sancho, Subdirector Gral. de Organización y Registro de la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, su gentileza por facilitarnos periódicamente datos sobre la evolución del asociacionismo musulmán en España.

Carles Vela se ha encargado de la transcripción al castellano de los términos árabes, aspecto fundamental en un trabajo como éste. David Noguera ha corregido el estilo del borrador original, proporcionándole la armonía necesaria para que su lectura sea menos ardua.

Por último, querría agradecer a mis colegas de la Fundació CIDOB el haber creado un ambiente de trabajo propicio para la redacción de este libro.

En el plano personal, querría recordar el apoyo prestado por mis padres y, especialmente, por mi mujer Pilar, por su paciencia y comprensión durante la elaboración de este trabajo. Por ello, y por infinidad de cosas más, este libro va dedicado a ella.

Sumario

Presentación	7
Prólogo	9
Introducción	11
Musulmanes en Europa	
Pluralidad religiosa, islam y construcción europea	19
Islam en Europa: un nuevo campo de estudio para las ciencias sociales	23
Ser musulmán en Europa	33
Reconstruyendo la historia de la presencia musulmana en Europa Occidental	55
Respuestas políticas europeas de la presencia musulmana	65
Musulmanes en España	
Más allá de la memoria histórica: la viva presencia musulmana en España	85
Una heterogénea <i>umma</i>	99
La creciente percepción de esta presencia y su formulación discursiva	111
La producción bibliográfica sobre islam en España: del inmigrante al musulmán	129
El Acuerdo de Cooperación como referente: una primera experiencia de gestión del pluralismo religioso en España	135
Musulmanes en Barcelona	
El proceso de configuración comunitaria: la comunidad como marco de referencia	159
La heterogénea evolución de una realidad plural	171
La mezquita, espacio religioso y comunitario	181
La figura del imam en un contexto migratorio	201
Comercio y observancia religiosa musulmana: el mercado de carne <i>halal</i> en Cataluña	211
La inscripción del islam en el espacio público	243
Práctica religiosa durante el ramadán	255
Dinámicas comunitarias	271
Espacios reclamados	297
Conclusiones	
El reconocimiento de una presencia	323
Anexos	
Cuadros	331
Textos legales	351
Glosario de términos árabes	375
Bibliografía	381

Cuadros

1. Tipología de musulmanes en Europa	53
2. Tipología de musulmanes en España	54
3. Prescripciones alimentarias musulmanas	212
4. Tarjetas comerciales de publicidad	229
5. Lista de aditivos alimentarios haram	241
6. Horarios de plegarias anuales y durante el ramadán	285
7. La <i>Yamáat tabligh al-dawa</i>	288
8. Revistas musulmanas en España	294
9. Ritos funerarios musulmanes	308
10. Materiales de catequesis musulmana.....	311

Tablas

1. Musulmanes en Europa Occidental.....	63
2. Estimación del número de mezquitas en Europa	70
3. Estimación de la población musulmana en Ceuta y Melilla.....	100
4. Musulmanes nacionalizados (1980-1996)	102
5. Matrimonios mixtos con musulmanes en Barcelona (1986-1994)	104
6. Tarjetas de estudiante concedidas en España (1994-1996)	106
7. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1980-1996)	107
8. Residentes extranjeros procedentes de países musulmanes (1996)	108

Gráficos

1. Evolución de las comunidades religiosas musulmanas en España (1968-1998)	91
2. Comparación entre asociaciones culturales y entidades religiosas en Cataluña (1981-1998)	199

Mapas

1. Comunidades religiosas musulmanas en España (1998)	92
2. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1991).....	94
3. Comunidades religiosas musulmanas en España (1993)	95
4. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1996).....	97
5. Evolución presencia musulmana en Cataluña. Período 1970-1983	176
6. Evolución presencia musulmana en Cataluña. Período 1984-1987	176
7. Evolución presencia musulmana en Cataluña. Período 1988-1991	178
8. Evolución presencia musulmana en Cataluña. Período 1992-1998	179
9. Barcelona (Ciutat Vella). Espacios comerciales y asociativos inmigrantes	224
10. Ciutat Vella (Raval). Espacios comerciales y asociativos inmigrantes	226
11. Ciutat Vella (Casc Antic). Espacios comerciales y asociativos inmigrantes	227
12. Trayectos de adquisición de carne <i>halal</i> por parte de carnicerías musulmanas	233

Fotos

1. Un espacio interior	165
2,3,4 y 5. Mezquitas en Ciutat Vella (Barcelona)	190
6 y 7. Carnicerías musulmanas en Ciutat Vella (Barcelona)	237
8 y 9. Imaginarios urbanos.....	246
10. Espacios de transnacionalidad (Ciutat Vella, Barcelona)	249
11 y 12. Celebración del final del ramadán en Barcelona	258
13 y 14. Fin del ramadán en el Raval (Barcelona)	265
15 y 16. Ramadán de 1996 en la mezquita <i>Táriq ibn Ziyad</i> (Ciutat Vella, Barcelona)	290
17. Afluencia a la oración del viernes al mediodía	313

Presentación

Los últimos datos sobre la inmigración originaria de países musulmanes nos indican que ya se ha superado la fase de provisionalidad, para entrar en una etapa nueva de asentamiento de unos colectivos que, provenientes de otros contextos culturales y religiosos, se quedan a vivir aquí definitivamente. La estabilización de este tránsito plantea nuevos interrogantes ante la convivencia de personas que poseen referentes culturales distintos, y que es preciso comenzar a abordar a fin de alcanzar la mejor convivencia entre esta diversidad cultural.

A pesar de que socialmente cada vez se hace más evidente esta presencia, existe un profundo vacío de conocimientos respecto a la forma en que se está desarrollando este proceso de asentamiento e inserción social. En este sentido, y como forma de avanzar hacia el objetivo anteriormente expuesto, es preciso solventar este desconocimiento. Es por ello que el Ayuntamiento de Barcelona apoyó la labor de investigación de la Fundació CIDOB, de cara a reconocer las dinámicas colectivas presentes en las comunidades musulmanas residentes en Barcelona. Se trataba de una ardua tarea, ya que no se contaba hasta la fecha de estudios y análisis previos de una presencia que se intuía como compleja a tenor de lo que sugerían los datos estadísticos del *Observatori Permanent de la Immigració a Barcelona*. Esta información, aunque detallada, necesitaba desarrollarse desde un enfoque cualitativo que permitiese identificar con la mayor claridad posible una realidad que es, por sí misma, dinámica y cambiante. Los resultados de esta investigación se recogen en este libro.

De su lectura vale la pena destacar, no sólo su evidente utilidad, sino la detallada exposición de la realidad musulmana en nuestra ciudad. Contextualizando primero el tema dentro de los ámbitos europeo y español, el autor aporta, en la última parte de la obra, una visión del colectivo musulmán hasta ahora inédita y libre de falsos prejuicios, que resulta tan indispensable como innovadora. Esto es así tanto por los conceptos conocidos, convenientemente revisados, como por los aspectos comunitarios que identifica, hasta hoy no abordados, y que pueden orientar minuciosos estudios posteriores.

A este respecto, la profundización en el debate de la multiculturalidad y de cómo ha de ser la convivencia entre autóctonos y nuevos vecinos (en este caso, musulmanes) ha de tener un punto de partida adecuado. La relación con el *otro* ha de basarse en un diálogo que además debe ser crítico, aunque este último no podrá desarrollarse realmente hasta que *todos* estén en situación de llevarlo libremente a término.

No obstante, hay que tomar en consideración que este proceso de integración (en el sentido de armonizar los distintos componentes que *integran* la ciudad) se ha de construir cotidianamente desde la población, entre unos y otros. Es por ello que se agradece la conjunción entre el tono analítico que se pedía a este libro y la voluntad pedagógica que exhibe. Aun siendo conscientes de que las instituciones y las administraciones han de impulsar las iniciativas que refuercen la convivencia en una sociedad plural, es toda la sociedad como tal la que ha de involucrarse en esta empresa.

Jordi Moreras lo deja bien claro en *Musulmanes en Barcelona*: no basta con las disquisiciones teóricas. Éstas, aunque necesarias, han de ser sólo las herramientas para conocer la realidad musulmana. Para convivir con ella en un plano de normalidad debemos asumir este conocimiento y actuar consecuentemente. Espero que este libro contribuya a incentivar esta común implicación en el proyecto de construir la convivencia ciudadana que nuestro tiempo reclama.

Josep Ignasi Urenda
Comissionat pels Drets Civils
Ajuntament de Barcelona

Prólogo

Cuando Jordi Moreras me pidió que prologase su libro *Musulmanes en Barcelona* me invadió una sensación de satisfacción por ver concluida una obra no sólo útil, sino sobre todo necesaria, una apuesta arriesgada y una empresa que, sin duda, le exigió un esfuerzo sincero y un espíritu vigilante para adentrarse en el verdadero meollo del islam, siguiendo la regla de oro “distinguir para unir”.

El islam aparece con fuerza en Europa vehiculado, en parte, por el asentamiento definitivo de miles de inmigrantes que provocan pluralidad cultural y religiosa. La sedenterización es irreversible y hay que tener en cuenta la vida de estos hombres y mujeres con tradiciones diferentes, llegados desde países como los del Magreb o Pakistán. Tenemos que hacer un esfuerzo para comprender los cambios que están acaeciendo en nuestro entorno, y hablar hoy del islam es hacerlo de algo que despierta en nosotros sentimientos contradictorios.

En este vasto y amplio mundo nos adentra Jordi Moreras, y lo hace como el musulmán entra en la mezquita, descalzo de prejuicios, liberado de malentendidos seculares, analizando magistralmente la situación del islam europeo, del islam español y del islam catalán con un dominio poco común, evitando caer en proclamas morales y advirtiendo que debemos huir de una visión monolítica y que a los musulmanes hay que contemplarlos desde su diversidad. Parece surgir a lo largo de las páginas de este estudio lo que dice Toynbee: “aplazar los retos de la realidad no tiene a la larga otra consecuencia que hacer progresivamente más costoso afrontar lo inevitable”. Y a esto quiere llevarnos el autor porque el islam, como todo lo vivo, reaparece con terquedad y discreción, y establece una serie de corredores por los que discurre en un proceso de experiencias ambiguas, conectadas, profundas y enriquecedoras.

Con admirable destreza diseña la tesi de los más avezados y la de los que todavía están anclados en viejos esquemas: un islam, fruto de una búsqueda personal, racional y crítica; y otro, tradicional y rutinario. Se está dando un deslizamiento de un islam-civilización a un islam-convicción en los últimos años, un movimiento del que apenas tenemos noticias y que el autor desentraña con coherencia y rigor. Estos análisis nos sacuden de nuestras teorías fósiles y nos obligan a actualizar la visión y a ver el fenómeno en su globalidad. Y todo esto lo hace Jordi Moreras de un modo inteligible, directo, exponiendo los procesos que están en juego y dejando los resultados a la elaboración del juicio de cada cual.

Musulmanes en Barcelona no tiene por destinatarios a unos determinados lectores, es obvio que se hace imprescindible para cuantos estamos empeñados en conocer y relacionarnos con el islam. Ya tuvimos la suerte el equipo de *Bayt al-Thaqafa* de ir recibiendo retazos de este estudio a través de cursos, conferencias y artículos. Este libro también se hace necesario para cuantos están interesados

en temas de actualidad y quieren estar al corriente de los desafíos y vivir atentos y con responsabilidad este fin de milenio, ya que no se puede olvidar ni ignorar que el islam es una de las cuestiones menos comprendidas en Occidente. Este volumen invita a contemplar esta realidad y abre caminos de futuro entendimiento, no sólo aparentes y “decorativos”; no se limita a lo inmediato, sino que nos introduce en un esfuerzo de reflexión y búsqueda, que exige procesos lentos y que requiere, como la vida cotidiana, ajuste y negociación constantes. Trabajos como este, nos estimulan a unos y a otros a entender realidades y a liberar inquietudes. Estoy convencida de que la cuestión inmigrante hay que abordarla en ambas direcciones, y que el éxito de cuantas acciones emprendamos dependerá de la voluntad, sensibilidad e inteligencia de ambos lados, que es mucho más que tolerancia y aceptación.

Espero y deseo que Jordi Moreras continúe y persevere en este campo para seguir ofreciéndonos obras como esta, que parten de una experiencia vivida y de un itinerario recorrido.

Teresa Losada Campo
Directora de Bayt al-Thaqafa

Introducción

Las actuales relaciones entre el islam y Occidente pasan por una evidente fase de desencuentro, en la cual es más fácil insistir en la distancia que les separa, que no destacar los vínculos existentes entre ambos. La percepción de un mundo fragmentado por el conflicto cultural toma como ejemplo paradigmático esta confrontación, basándose sobre dos principios que son cuestionables: primero, el que establece que ambas son entidades social y culturalmente homogéneas y a las que la historia parece no haber cambiado; y segundo, el supuesto de que su propia definición se formula sobre la negación de sus diversas alteridades. Todos estos siglos de historia parecen sintetizarse hoy en día en un conjunto de opuestos (islam *versus* democracia, islam *versus* racionalidad, islam *versus* modernidad), muchos de ellos firmemente anclados en nuestro subconsciente colectivo, y a partir de los cuales Occidente se define en *oposición* de aquello que se supone que caracteriza al islam.

Si en la actualidad Europa parece ser la *nueva frontera* para el islam (Dassetto-Bastenier, 1991), y si tal como rezan los argumentos de Samuel Huntington (o en determinadas ocasiones, los de algunas noticias de prensa), las “fronteras con el islam son sangrientas” (Huntington, 1997), no es difícil apreciar cómo se establece una correlación directa entre la presencia de comunidades inmigrantes de origen musulmán y las expresiones más radicales de un islam político. Bajo la sospecha de que estos colectivos actúen como quintacolumnistas del fundamentalismo imperante en Argelia o Afganistán, se tienden a confundir realidades muy diferentes entre sí, formando un todo homogéneo e irreal, pero acorde con nuestros prejuicios y estereotipos. De ahí, que la primera percepción de esta presencia musulmana en Europa Occidental se formule en clave de recelo y de sospecha permanente.

Frente a las predicciones que anuncian un futuro marcado por el conflicto cultural, es preciso elaborar argumentos contrarios que cuestionen, no sólo las formulaciones primarias sobre las que se basa este paradigma de confrontación, sino que planteen también nuevas alternativas para superar las tensiones que surgen en una convivencia multicultural, presente ya en determinados barrios de las ciudades europeas. En primer lugar, quizás cabría replantear la manera como se percibe este mundo diverso y complejo en el que vivimos. El tan citado proceso de globalización ha hecho más evidente, si cabe, algo que ya se había indicado desde el campo de la antropología: que la imagen de un mosaico cultural, con límites y fronteras claras y netas, es irreal (Hannerz, 1998: 35). Más allá de constatar el carácter estático de las diferencias, es preciso reconocer el principio dinámico de aquellos espacios en los que confluyen

unos y otros conjuntos culturales. Éstos, más que ser zonas vacías y transicionales se convierten, en palabras de Renato Rosaldo, en “lugares de producción cultural activa que es preciso investigar” (Rosaldo, 1991: 191). Los encuentros a lo largo de estos límites y fronteras, recreados por las construcciones identitarias de los grupos humanos que coinciden en un mismo territorio, se convierten pues en motores de creación cultural, y en los que se ven confrontados referentes culturales diversos.

Desde este punto de vista, hoy en día el Estado-nación difícilmente deviene el protagonista único de este encuentro, puesto que las fronteras culturales no siempre coinciden con las político-territoriales. En otros ámbitos, mucho más concretos y limitados, se aprecia con más detalle cómo se establece el contacto entre diferentes alteridades. Así, las instituciones escolares, los espacios asociativos o los barrios en donde residen personas con distintos referentes culturales son, por ejemplo, espacios de interacción cotidiana en los que se redefinen constantemente los márgenes que caracterizan a unos y otros conjuntos culturales.

En este contexto, no se puede rechazar la existencia del conflicto y el desacuerdo, puesto que ambos forman parte de una sociedad plural. Pero para que ésta pueda vivir con riqueza esta diversidad, es preciso buscar alternativas para canalizar positivamente la complejidad de puntos de vista que existen en ella. La búsqueda de espacios de comunicación y de negociación intercultural supone plantear una decidida apuesta por superar los dogmatismos etnocéntricos que, en ocasiones, suelen caracterizar estos encuentros.

La nueva etapa de relaciones entre el islam y Occidente que se abre ante la presencia de comunidades musulmanas en Europa Occidental plantea con insistencia la creación de estos espacios de discusión y diálogo. La proximidad cotidiana con una alteridad, que a pesar de su notorio asentamiento sigue percibiéndose como extraña, formula nuevos interrogantes a las sociedades occidentales, al mismo tiempo que suscita cuestiones que aparentemente habían sido superadas. Las comunidades musulmanas en Europa no sólo replantean de nuevo el lugar que ocupa la religión en las secularizadas sociedades europeas, sino que además ponen a prueba su capacidad para integrar en su seno a colectivos cultural (y religiosamente) diferentes.

Las primeras respuestas a estos interrogantes han producido a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa una abundante bibliografía académica y periodística, escrita fundamentalmente por autores no musulmanes. No ha sido hasta los últimos años cuando los autores musulmanes han aportado un punto de vista distinto respecto a esta presencia, por lo que el islam en Europa está dejando de ser una preocupación exclusiva para los europeos (Dassetto-Bastienier, 1988: 73). Su aportación, sin duda, completa y enriquece este debate. Por contra, en España y en Cataluña, el interés por esta presencia apenas comienza a despertarse. Estrechamente vinculado con el fenómeno migratorio, el análisis del factor religioso en la configuración de las comunidades de origen musulmán no ha esti-

mulado hasta fechas muy recientes la atención del mundo académico, a diferencia de los medios de comunicación que, por el contrario, han prestado un especial interés hacia todas aquellas manifestaciones más visibles de esta presencia. Teniendo en cuenta este contexto previo, nuestro trabajo se incorpora a esta incipiente producción bibliográfica, con el objetivo de desbrozar el terreno en algunos aspectos de la presencia musulmana en nuestra sociedad, y poder ser útil para posteriores estudios.

Por ello, hemos dedicado nuestra atención al desarrollo de espacios y dinámicas comunitarias en el interior de los colectivos musulmanes en Barcelona y en Cataluña. Tal como se insiste desde la propia estructura de este libro, la referencia a una realidad expresada en el ámbito local (en un determinado municipio, por ejemplo), no puede ser aislada de los otros niveles en los cuales ésta se incorpora. El contexto catalán, el español e, incluso, el internacional (el europeo y el de la propia sociedad de origen) ejercen una influencia activa en el desarrollo comunitario de estos colectivos, por lo que el análisis requiere desplazarse constantemente desde una escala local a estos ámbitos superiores.

Por otro lado, y ante la inexistencia de una referencia empírica previa, este trabajo se formula desde una perspectiva sociográfica que pretende reconstruir esta presencia musulmana en Barcelona y en Cataluña. Es este, sin lugar a dudas, el primer paso que hay que dar para reconocer una realidad ya existente en muchas localidades catalanas, pero que muchas veces es más imaginada, a partir de referencias que provienen del resto de las sociedades europeas occidentales, que no concretada empíricamente.

Por último, la preferencia por estudiar el proceso de configuración comunitaria de estos colectivos parte también del supuesto de que no es posible analizar el grado de su observancia religiosa musulmana en un contexto migratorio, sin considerar este desarrollo comunitario. Pero no sólo el grado, sino también el contenido y la expresión externa de esta observancia se encuentran vinculados con esa evolución comunitaria. La formulación paralela de un discurso identitario, en el que los referentes religiosos pueden adquirir un carácter de centralidad, plantea la necesidad de abordar previamente cómo se materializa este vínculo comunitario. El sentido que adquiere esta observancia musulmana como expresión individual de la fe, pero también como adscripción colectiva, nos ocupará en una futura segunda fase de nuestra investigación.

La génesis de este trabajo se inicia con la preparación de la tesina para el Máster en Estudios Euro-Árabes de la *Universitat de Lleida* y la *Fundació CIDOB*, presentada en 1993 bajo la dirección del Profesor Edgar Weber (de la Universidad Toulouse-Le Mirail). De aquel trabajo, eminentemente teórico, surgió un primer borrador del esquema de investigación que sería aplicado, en primer lugar, para el informe *Tiempo y espacios de la presencia musulmana en Cataluña*, elaborado entre abril de 1995 y noviembre de 1996 para la Dirección General de Trabajo y Migraciones (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales) y,

posteriormente, para la investigación encomendada por el Ayuntamiento de Barcelona entre junio de 1995 y julio de 1997 a la Fundació CIDOB. Este libro incluye, además de los resultados de este último estudio, la actualización de los datos sobre la presencia musulmana en Europa y en España aparecidos en anteriores trabajos, y cuya inclusión permite establecer una perspectiva comparativa respecto al desarrollo de esta comunidad en Barcelona y en Cataluña.

La presente investigación se ha fundamentado en el trabajo de campo llevado a cabo en Barcelona y en las principales localidades de su área metropolitana y, en menor medida, en otras poblaciones catalanas, entre junio de 1995 y julio de 1997. Además, a lo largo del año 1998 se han efectuado seguimientos específicos de la celebración del mes de ramadán por parte de algunas comunidades musulmanas en Barcelona, y se han recopilado nuevas informaciones, que han actualizado las de años anteriores. Las entrevistas (en sus diferentes modalidades: formales e informales), así como la observación participante, han sido las principales metodologías aplicadas a lo largo del período de investigación.

Además de esta introducción, el libro se compone de cinco apartados más. El primero de ellos está dedicado a la presencia musulmana en Europa, y repasa la producción académica que ha ido convirtiendo al islam en Europa en un emergente objeto de estudio, así como las diferentes respuestas de las administraciones públicas europeas frente a las demandas formuladas por los colectivos musulmanes en su territorio. En este mismo apartado también se incluye un apartado más teórico, que reflexiona sobre la diversidad de formas de ser musulmán en Europa. En la segunda parte, se analiza la contemporánea presencia musulmana en España que, en su heterogeneidad, comienza a ser percibida y definida desde diferentes ámbitos de la sociedad española. Asimismo, el Acuerdo de Cooperación firmado en 1992, que se convierte en el principal referente para reconocer el *notorio arraigo* de esta presencia, es analizado con detalle, mostrando las dificultades que están presentes para su desarrollo y aplicación una vez transcurridos siete años desde su firma. La tercera parte se ocupa específicamente de aspectos directamente relacionados con la evolución comunitaria musulmana en Barcelona y en Cataluña, y constituye el apartado central de este libro. A lo largo de sus nueve capítulos se abordan diversas cuestiones que tienen que ver con la presencia de este heterogéneo colectivo, con el objetivo de explicar las principales dinámicas comunitarias presentes en su interior. El cuarto apartado, el dedicado a las conclusiones, sintetiza los argumentos que se derivan de este proceso de configuración, y cuyo reconocimiento social se plantea como condición necesaria para afrontar el debate sobre la ciudadanía como concepto inclusivo para todos, y no como exclusivo para unos pocos. Por su parte, en los anexos se recogen tablas e informaciones complementarias a los capítulos anteriores, así como los principales textos legales relacionados con la comunidad musulmana en España, un glosario de términos árabes, y el consiguiente apartado bibliográfico.

Nota sobre la transcripción de los vocablos árabes

La transcripción de los términos árabes ha sido realizada por Carles Vela i Aulesa a partir de una normativa de transcripción simplificada creada por él mismo –y aún en estudio–. Esta normativa se basa en las normas de la revista *Al-Qantara*, anteriormente *Al-Andalus* (aceptadas por la mayoría de arabistas en lengua castellana), pero las adapta gráfica y fonéticamente al castellano pensando en obras y trabajos destinados a lectores no arabistas. En este sentido, se han suprimido los signos diacríticos, y se utiliza la tilde para indicar una pronunciación más próxima a la original árabe. Este sistema de transcripción busca facilitar la lectura de unos conceptos que, en su mayoría, comienzan a ser familiares y que los medios de comunicación y otros trabajos escritos suelen utilizar con cierta frecuencia.

Al igual que el inglés o el francés, el catalán y el castellano están asistiendo la progresiva introducción en el lenguaje popular de términos como *yihad*, *sharíá*, *halal* o *imam*, hasta hace poco, propios de un ámbito concreto del mundo académico. Se plantea por lo tanto a partir de ahora, no sólo la complejidad de transcribir de la manera más correcta posible estos vocablos, sino también la de su traducción, tal como apunta Barbara D. Metcalf para el caso inglés (1996: XVI “Toward Islamic English?”). La dificultad para encontrar un término que sustituya al de *imam* (que ya reconoce el *Diccionario de la Real Academia Española* en su edición de 1992, así como la *Gran Enciclopèdia Catalana* de 1995), o el uso que se hace de las expresiones “guerra santa” o “ley religiosa islámica” para referirse respectivamente a *yihad* o *sharíá*, indica la necesidad de utilizar directamente estos conceptos, como forma de atenerse de manera correcta y precisa a su significado original. De acuerdo con esto, a lo largo del presente trabajo, hemos preferido usar estos términos para familiarizar aún más al lector con los mismos, incorporando tanto en el texto como en el glosario final una breve definición de su significado.

musu1mares

en Europa

Pluralidad religiosa, islam y construcción europea

Los procesos de unificación y convergencia económica y política que definen el futuro europeo no pueden obviar el hecho de que Europa es una realidad tanto multicultural como plurireligiosa. Y esto no es una novedad, sino el resultado de una larga evolución histórica, marcada por guerras y conflictos en los que el factor religioso jugó un papel fundamental. Hoy en día, las sociedades europeas son testigos directos de las transformaciones de lo religioso. El paradigma de la secularización, entendido como pilar de la construcción de estas sociedades modernas, se encuentra cuestionado ante la emergencia de nuevas religiosidades y la renovación de tradiciones religiosas ya existentes, que buscan activamente su lugar social y de expresión dentro de la esfera pública. Los modelos de relación entre Estado y las confesiones religiosas, que cada país europeo ha ido elaborando en base a su propia evolución histórica, se hallan continuamente interrogados ante estas nuevas manifestaciones. La cuestión religiosa, sin ocupar un lugar central en la agenda política de los diferentes gobiernos europeos, adquiere una renovada presencia pública.

Una doble pluralidad está presente en el espacio religioso europeo. Por un lado, la que se deriva del propio contexto de modernidad y secularización que, contrariamente a lo pensado y deseado originariamente, no sólo ha supuesto la fragmentación del panorama religioso y la emergencia de nuevas expresiones de religiosidad, sino también el despertar de movimientos de renovación de los cultos oficiales, cuyas manifestaciones no siempre mantienen una frontera muy definida entre lo político y lo religioso. Por otro lado, la que se muestra en la elaboración y aplicación de diferentes modelos de relación entre los diferentes estados europeos con respecto a las confesiones religiosas reconocidas, y que las nuevas realidades de lo religioso ponen a prueba. Ante ello, la presencia de comunidades musulmanas en Europa Occidental se presenta como caso de referencia para abordar esta creciente pluralidad religiosa en el proceso de construcción europea (Perotti, 1992).

En primer lugar, hay que considerar que las expresiones de este pluralismo religioso se enmarcan dentro de los debates en torno al concepto de multiculturalismo. No nos detendremos a analizar la abundante bibliografía que se ha generado hasta la actualidad; simplemente retomaremos los argumentos de Jørgen Nielsen cuando critica el desarrollo en Europa de una noción de multiculturalismo que no tiene en cuenta las dinámicas que éste incorpora. Para Nielsen, el propio desarrollo del concepto de una Europa multicultural parte de la preexistencia de una situación monocultural, lo que no se corresponde con la

pluralidad de aportaciones culturales que desde siempre ha recibido Europa. El olvido de esta realidad histórica responde a la acción efectiva de los propios estados-nación europeos, de (re)construcción de su propia identidad nacional bajo el modelo de una cultura única y compacta (Nielsen, 1995:152-153). Así, se acepta un cierto discurso en torno a la diversidad que plantea una situación de pluralidad, siempre y cuando ésta no suponga un ataque frontal al edificio estatal-nacional. De esta manera, la incorporación del elemento religioso como fundamento de la identidad colectiva de una minoría concreta, como es la musulmana, pone en alerta no sólo a los estados, sino también a parte de las sociedades civiles europeas. Esto provoca que —a pesar de las evidencias— ciertas cuestiones que tienen que ver con estos colectivos se aborden desde una perspectiva esencialmente secular (Ibid:156).

Frente al desarrollo de procesos paralelos de secularización y de privatización de lo religioso (elemento reivindicado como común por parte de las sociedades europeas), la creciente incorporación de expresiones religiosas musulmanas en el ámbito público levanta todo tipo de recelos y reacciones críticas. En el actual subconsciente europeo se hallan presentes las polémicas en torno a los *Versos Satánicos* de Salman Rushdie y al uso del velo por parte de escolares francesas, como principales expresiones de esta presencia pública del islam. Ambos casos son testimonio de la superación del carácter invisible que se desea para lo religioso en las sociedades modernas. El principio de la *neutralité de la rue* (elemento fundamental no sólo del sistema laico francés sino, por extensión, del europeo) o lo que es lo mismo, la idea de que la esfera pública en las sociedades seculares no es el terreno natural para la expresión religiosa, se rompe. Las evidencias de esta creciente presencia visible de lo religioso en el espacio público nos están indicando la renovada importancia que éste está adquiriendo en la configuración de estos colectivos. El propio Consejo de Europa, en un informe sobre las relaciones interétnicas e intercomunitarias en el continente, reconocía que determinados problemas en este ámbito podrían entenderse mejor y superarse si se abordaran teniendo presente la dimensión religiosa. De ahí que el citado estudio destacara la importancia de “asegurar que, en los límites que marca el respeto hacia los Derechos Humanos, todos los grupos religiosos sean libres para practicar sus creencias” (Consejo de Europa, 1991: 66-67).

Por su parte, Steven Vertovec argumenta que la situación multicultural favorece nuevas formas de incorporación pública por parte de los diferentes colectivos, que provocan esencialmente la “renegociación de la cultura política en el ámbito público” (Vertovec, 1996: 66). De hecho, Vertovec retoma las tesis de John Rex, que revisan la justificación que desarrolla un determinado modelo ideal de multiculturalismo (propio de sociedades como la británica), en el que no cabe incorporar el elemento religioso. Rex considera que este modelo establece una clara diferencia entre dos dominios culturales separados: el propio del dominio público de la sociedad y el que pertenece al ámbito cultural privado de cada comunidad. Mientras que en el primero tiene sentido establecer un debate social

(e incluso político) sobre la participación de las minorías y las comunidades dentro de una determinada política cultural, el segundo se halla limitado por las propias fronteras que delimitan al grupo y tiene que ver con las diferentes estrategias de mantenimiento y preservación cultural que éstos puedan desarrollar (Rex, 1996). Como que, desde la perspectiva secular, se entiende que el ámbito de expresión de la religión es el ámbito privado, ésta sólo puede estar presente en el dominio personal y comunitario, pero no en el público, por lo tanto no se le considera como un elemento a tener presente dentro de cualquier proyecto de multiculturalidad. Rex reacciona ante esta formulación reclamando la necesidad de incorporar la dimensión religiosa en el debate multicultural, especialmente en el caso de las comunidades musulmanas, para responder a las dudas que se formulan ante su efectiva integración social en Europa (Rex, 1994).

Desde Francia, Rémy Leveau justifica el hecho de que ahora, una vez que la práctica religiosa baja en Europa, se tenga que reflexionar en torno a una religión como el islam en la perspectiva de la construcción europea. Y ello se debe, fundamentalmente, al hecho de que los musulmanes son actores inconscientes de la recomposición de un sistema que les sobrepasa, al reintroducir el debate sobre los principios que fundamentan su identidad colectiva (Leveau, 1994:158). Que ésta se constituya sobre una base religiosa parece entrar en contradicción con el sistema secularizado en el que se integran, pero de hecho está replanteando los diferentes modelos de representación política presentes en las sociedades europeas, introduciendo el debate entre la participación del individuo o la admisión de nuevas formas colectivas de adscripción identitaria. El papel del islam en Europa está marcado por el hecho de que se trata de una religión minoritaria vinculada a una inmigración instalada, cuya reacción y desarrollo comunitarios puede depender de las modalidades de respuesta por parte del sistema europeo. Por lo tanto, el hecho de que sus demandas y necesidades religiosas no sean percibidas como legítimas, puede favorecer el desarrollo de reivindicaciones colectivas en clave religiosa, que pueden ser interpretadas como expresiones de rechazo al marco laico en el que se incorporan (Ibid:161 y 166).

De hecho, el principal recelo con respecto a este colectivo es la capacidad del islam para compaginar su carácter como doctrina religiosa, que condiciona todas las esferas del individuo y de lo social, con la condición secular de las sociedades europeas. En el fondo de esta duda se sitúa la preocupación por el *passage au politique* por parte de estas comunidades (Basténier, 1994: 102), lo que contribuye a romper con una de las tres ilusiones que acompañaban la instalación de estos colectivos de origen inmigrante, tal como formuló Sayad: la ilusión de una presencia provisional, la ilusión de que se trata de una presencia debida a motivos fundamentalmente laborales, y la ilusión de la neutralidad política y social del inmigrante (Sayad, 1991: 18). Para algunos autores, como Dominique Schnapper (1992: 192), ello no ha de suponer la formulación de un *status* diferenciado para el islam, creando un precedente que llevaría al resto de confesiones a exigir un trato similar, sino que el camino que ha de seguir éste se ha de

incorporar plenamente al marco de relaciones entre Estado y confesiones religiosas, definido según los principios de la laicidad. También para Jean Baubérot sería contrario al espíritu laico establecer una relación específica con el islam, diferente de la del resto de confesiones religiosas, pero es necesario fijar un “nuevo pacto laico” (Baubérot, 1990), fundamentado en la base de una negociación continua entre los diferentes actores de la sociedad civil, con la que redefinir las relaciones entre religión y Estado.

Ahora bien, independientemente de plantear la necesidad de la reformulación del paradigma secular de las sociedades europeas tal como sugiere Baubérot, no consideramos que la estrategia más adecuada para iniciar esta reflexión sea utilizar la crítica al islam en Europa como forma para mantener vivos los principios de la laicidad. Porque dudar de la capacidad de integración del islam en Europa es cuestionar lo que ha sido una de sus características esenciales a lo largo de la historia; es dudar de su propio carácter universal. Como nos recuerda Rex, el islam, precisamente por su propia diversidad interna, es totalmente capaz de hacer frente a los condicionantes que impone su presencia minoritaria en el contexto cultural y social europeo. Como el resto de religiones en Europa, el islam ha de abordar problemas similares, pudiendo desarrollar diferentes estrategias de adaptación (Rex, 1994: 90-91). De hecho, los diferentes estudios sobre el terreno comienzan a demostrar como en el seno de las comunidades musulmanas en Europa se producen importantes transformaciones de aspectos relacionados con la práctica y la adscripción religiosa, muchas de ellas vinculadas con la reformulación de lo religioso en este contexto religioso. Sin querer discutir la tesis que proponen ciertos autores (como Etienne, 1989:254) de que el islam en Europa constituye una oportunidad de renovación para el conjunto de esta religión, lo que nos interesa destacar ante todo es la pluralidad de formas de ser musulmán en Europa, las diferentes estrategias que están en juego, y los debates que se generan. Una heterogeneidad que negocia su inserción en Europa.

Islam en Europa: un nuevo campo de estudio para las ciencias sociales

La fase de sedentarización del ciclo migratorio que protagonizan poblaciones de origen musulmán en Europa ha despertado un creciente interés por parte de las ciencias sociales, que desde principios de la década de los setenta han prestado cada vez mayor atención al estudio de las manifestaciones culturales y religiosas de estos colectivos, así como a su desarrollo comunitario. El evidente cambio cualitativo que se produce con la llegada de los familiares de aquellos inmigrantes asentados, su creciente visibilidad en buena parte de las principales ciudades europeas, pero también el desarrollo de todo un proceso de conversiones al islam por parte de europeos, supone plantear la presencia musulmana en Europa a partir de un pasado definido por sucesivos trayectos migratorios, cuyo futuro se plantea en forma de nuevo componente cultural y religioso a añadir a la ya diversa composición de las sociedades europeas.

La configuración de un islam europeo es un proceso iniciado desde hace bastante tiempo, pero que comienza a ser identificado a partir de la década de los sesenta, como un fenómeno fundamentalmente ligado a los flujos migratorios provenientes, sobre todo, de África, Asia y Oriente Medio. Uno de los autores que desarrollaron el estudio del llamado *islam trasplantado*¹, Felice Dassetto, interpreta su evolución en tres fases:

- *años sesenta y setenta*: los pocos estudios que trataban esta cuestión, lo hacían de una manera secundaria, como derivación de los estudios sobre migraciones;
- *mediados de los setenta-ochenta*: etapa marcada por el inicio de los primeros trabajos de carácter sociográfico, lo que supone la progresiva afirmación de este campo. En esta fase destacan los estudios desarrollados por politólogos;
- *mediados de los ochenta hasta la actualidad*: se abre el panorama de cuestiones estudiadas, con nuevas áreas más específicas y, poco a poco, se abandonan los meros estudios descriptivos para avanzar en el terreno de la interpretación y el análisis teórico (Dassetto, 1994).

Para Dassetto, en primer lugar es preciso reconocer las deficiencias y limitaciones de las disciplinas científicas cercanas por su temática a este nuevo campo

1. F. Dassetto y A. Bastenier (1984) fueron de los primeros autores en utilizar este concepto en sus estudios sociológicos sobre la presencia musulmana en Europa.

de estudio: *la sociología de las migraciones* había marginado tradicionalmente el fenómeno religioso de su atención; *la sociología de la religión* se encontraba limitada teórica y conceptualmente por el estudio de las religiones cristianas; el *orientalismo*, aunque podía aportar sus conocimientos sobre el islam teórico, no podía apreciar las variaciones del islam vivido y practicado; finalmente, la *ciencia política*, que desde un principio destacó la trascendencia política de la nueva presencia musulmana en Europa, incluso cuando las reivindicaciones de estos colectivos distaban mucho del terreno político (Ibid: 202-206) .

Lo que no comenta Dassetto es porqué este nuevo campo se desarrolla desde hace tan sólo tres décadas, o porqué se han encargado de ello unas determinadas disciplinas académicas y no otras. Es preciso intentar responder a estas cuestiones partiendo del principio de que el desarrollo del estudio del *islam trasplantado* obedece a toda una serie de condicionantes, externos al trabajo académico, que surgen a partir de la preconceptualización problemática de este campo de estudio.

LA DEFINICIÓN DE LAS PROBLEMÁTICAS DE ESTUDIO

En el siguiente capítulo intentaremos mostrar cómo la moderna presencia de manifestaciones de lo islámico en Europa se remonta al siglo XVIII. Es cierto que la llegada de población de origen musulmán a los países europeos no se sitúa hasta nuestro siglo, pero no exclusivamente a partir de los años sesenta, sino al menos desde antes de la Primera Guerra Mundial. La verdad es que en ese tiempo la presencia musulmana era tan poco visible, que no sugería ni inquietud social ni un especial interés académico. A parte de algunas investigaciones aisladas llevadas a cabo por arabistas y orientalistas (como Émile Dermenghem y Louis Massignon, en Francia), paradójicamente, fueron los centros de estudio e instituciones caritativas, vinculadas a las iglesias católicas y protestantes, las que prestaron su atención a los primeros colectivos musulmanes de origen inmigrante. A partir de los años sesenta y, sobre todo, de los setenta podrían citarse como ejemplos a centros como el *Churches' Committee on Migrant Workers in Western Europe*, o el *Center for the Study of Christian-Muslim Relations*, en el Reino Unido; el *Christlich-Islamische Begegnung Dokumentationsleitstelle* (CIBEDO), en Alemania; el *Centre d'Information et d'Études sur les Migrations Internationales* (CIEMI), en Francia; el centro *Darek-Nyumba*, dirigido por el Padre Blanco, Emilio Galindo, en Madrid; y la asociación *Bayt al-Thaqafa*, dirigida por Teresa Losada, en Barcelona. Con todo ello, podría decirse que los primeros en reconocer los aspectos religiosos que acompañaban todo trayecto inmigrante fueron las propias iglesias cristianas, que desarrollaron diferentes iniciativas de atención hacia este colectivo. Esto se reflejó incluso en la cesión puntual de alguno de sus locales para celebrar las celebraciones religiosas musulmanas, en base a los principios teóricos definidos por el ecumenismo y el diálogo islamo-cristiano tras el Concilio Vaticano II.

Es evidente que, a partir de la década de los setenta, el desarrollo cuantitativo y cualitativo de los flujos migratorios hacia Europa hace mucho más visible esta presencia musulmana. El interés académico fue aumentando, al mismo tiempo que la sociedad europea se planteaba los primeros interrogantes ante esta realidad. Los primeros estudios partían del supuesto que vinculaba la evolución de los flujos migratorios y el desarrollo comunitario musulmán. Así, Kepel planteaba la hipótesis de que la afirmación de la pertenencia al islam, por parte de los musulmanes que han emigrado a Europa, era una manifestación de su proceso de sedentarización en esta sociedad de acogida, y del reconocimiento de que su futuro inmediato pasa por residir en un país no musulmán (Kepel, 1987). Lo que estaba planteando Kepel era algo muy diferente a la mera aceptación del enunciado “a más inmigrantes musulmanes, más mezquitas y oratorios”, mostrando el papel de las influencias externas en estas dinámicas de configuración comunitaria.

La presencia del *factor externo* es fundamental para entender cómo el desarrollo comunitario musulmán en Europa es percibido en clave política. Esta fue la orientación de buena parte de los trabajos publicados sobre el tema a mediados de los ochenta. El creciente interés que despertaban asimismo otros procesos políticos en los países árabomusulmanes (como por ejemplo, el auge del movimiento islamista), contribuyó a construir una imagen problemática e inquietante de la presencia musulmana en Europa. Como demuestra Chantal Saint-Blancat (1993) la focalización política de este análisis, con su consiguiente problematización, ha favorecido que los diferentes estudios trataran preferentemente tres temas: la estructura y las redes de organización religiosa, el rol de los movimientos islamistas, y las tentativas de institucionalización del islam en los diferentes estados europeos. Los intentos de otras ciencias, como la antropología y la sociología, por analizar la relación entre creencias, prácticas, normas y conductas sociales, y su expresión identitaria, quedaron al margen del campo de estudio que se estaba creando.

Este planteamiento político ha recibido no pocas críticas, especialmente en Francia, donde algunos trabajos desarrollados por politólogos han adquirido un rango de *best-sellers* y una amplia cobertura mediática. Sadek Sellam critica que el desarrollo del islam en Europa se explique más como el resultado de una acción desde el exterior, sin comprender ni tener en cuenta sus propias dinámicas internas². Magali Morsy, por su parte, en un artículo que critica que en Europa todo lo musulmán sea considerado como extranjero, ataca dos argumentos defendidos por renombrados politólogos franceses. El primero, en el que la insistencia por explicar el funcionamiento de los grupos islamistas, justificaba el desarrollo de

2. “La antigüedad del sentimiento comunitario entre los trabajadores musulmanes está suficientemente atestado para leer con circunspección las discutibles tablas y gráficas producidas por arabistas, convertidos en suplementos de la ciencia política, queriendo hacer coincidir –laboriosamente– ‘el nacimiento de una religión en Francia’ con lo que ellos denominan “el maná petrolífero” o “el momento iraní” (Sellam, 1989: 141-142). Sellam se refiere explícitamente a algunos de los argumentos que defiende G. Kepel en su libro *Les banlieues de l’islam* (1987).

actitudes de recelo ante los musulmanes³. El segundo, en la propuesta de constitución de un “consistorio según el modelo judío” para los musulmanes en Francia, ignoraba que durante la administración francesa de Argelia se desarrolló un modelo de relaciones políticas entre el Estado y las poblaciones musulmanas, o que la comunidad israelita en Francia tiene una larga historia, a través de la cual ha podido desarrollar un modelo específico de relaciones con el Estado⁴.

No obstante, esta tendencia parece corregirse en la actualidad, desarrollándose investigaciones que llevan a cabo una *construcción socio-cultural-religiosa* del objeto de estudio, por encima de un cariz exclusivamente político. Con ello parece que se reconoce la necesidad de ampliar el alcance de los análisis de esta cuestión, especialmente para comprender, como argumenta Saint-Blancat, que el *islam transplantado* no existe en sí mismo, sino que es “la resultante de las formas diversificadas de la vida religiosa que revisten diferentes funciones sociales en un conflictivo proceso de integración” (Saint-Blancat, 1993: 324).

El repaso de esta producción bibliográfica⁵ muestra cómo la orientación de estos estudios, en más de una ocasión, se ha visto condicionada en mayor medida por las opiniones políticas y sociales que generaba esta presencia, que por aquellos interrogantes que surgían de la reflexión científica. Las ciencias sociales, como intento interpretativo y explicativo de la realidad, siempre se enfrentan al reto que les plantea el desarrollo de un nuevo objeto de estudio. Ante las manifestaciones de la cambiante realidad social, han de ser capaces de demostrar su valía como discurso y su utilidad como recurso explicativo. Pero estas “nuevas cuestiones a abordar”, estos “nuevos temas pendientes”, no siempre se derivan de una consecuente evolución en la trayectoria teórica o metodológica de las diferentes disciplinas científicas. Es evidente que la ciencia no puede desvincularse del medio social y cultural en el que se halla inmersa, por lo que no se trata de reivindicar aquí la construcción de nuevas torres de marfil, donde puedan refugiarse los científicos sociales en sus eternas discusiones teóricas. De lo que se trata es de replantear la construcción del propio discurso científico.

Nos hallamos en una sociedad en la que prima lo inmediato, en la que el término “urgencia” gana cada vez más terreno en el campo social y en donde, ante tantos problemas acuciantes, parece que no hay lugar para la reflexión. El tiem-

3. “La primera está tomada de la tesis de Gilles Kepel sobre el funcionamiento de los grupos integristas (...). Francia es objeto de una *yihad* impulsada desde el exterior, pero conducida por infiltrados, y todo musulmán es un combatiente potencial en la *guerra santa*. La tesis recibió el aval del ministro del Interior de la época, Gaston Defferre, que en 1983 denunció violentamente a los grupúsculos jomeinistas implantados entre los colectivos inmigrantes. La acción efectiva de los servicios secretos, entre ellos los de Irán, y el clima de temor creado por los atentados de la época, acreditan ampliamente la tesis” (Morsy, 1992: 59).

4. La propuesta que critica Morsy fue formulada por Bruno Etienne (1989).

5. Dentro del marco del *Forum de la Recherche sur l’islam en Europe* (FRIE), institución creada en 1992, se ha editado una primera publicación, básicamente bibliográfica, que recoge la producción científica en Europa o sobre este tema (Dassetto-Conrad, 1996).

po mediático contribuye a definir las realidades sociales en cuanto éstas se convierten en noticia. Los llamados especialistas son reclamados para que conviertan su discurso en una breve opinión que tenga como objetivo complementar la presentación del hecho noticiado. De ahí que ante estas nuevas demandas el científico social debería, ante todo, mantener la cabeza y el corazón templados⁶ sin dejarse arrastrar por esa aparente vorágine de inmediatez, que obliga de manera imperiosa a actuar, a intervenir, casi sin haber desarrollado una previa y necesaria reflexión.

En principio, los científicos sociales deberían de ser capaces de elaborar el objeto de estudio al que se van a dedicar, diferenciándolo de aquella problemática que se les plantea desde el exterior de su disciplina. Esto no supone la recreación de un objeto no real, sino que de lo que se trata es de reconocer, en palabras de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, que “la investigación científica se organiza de hecho en torno de objetos construidos que no tienen nada en común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua”. Por lo tanto, todo objeto de investigación no puede ser definido y construido si no es “en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados” (Bourdieu-Chamboredon-Passeron, 1989: 52-54; Bachelard, 1974).

Es por ello que todo estudio social debería de iniciar sus análisis deconstruyendo el propio proceso de problematización que socialmente se atribuye a determinados fenómenos y cuestiones⁷. En este sentido, las reflexiones de Jean Leca (1988), ante la construcción del mismo objeto de estudio que nos ocupa, son del todo pertinentes. Ante un panorama socio-político como el francés, especialmente sensibilizado por la temática musulmana, Leca recuerda las necesarias reserva y humildad con las que la ciencia ha de hacer frente a ésta y a otras cuestiones. Su capacidad de acceso a una serie de informaciones privilegiadas no convierte a los científicos y expertos en “profetas sociales”⁸, que puedan, gracias a esta condición, discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo relevante y lo inventado.

6. Como dijo André Gide, los buenos sentimientos no producen una buena literatura, a lo que Pierre Bourdieu (1991: 20) añadió que éstos, a menudo, producen una mala sociología.

7. Dado que la presencia musulmana en Europa se percibe como resultado directo de un proceso migratorio, es interesante recordar la reflexión de Abdelmalek Sayad sobre las “molestias” y el “malestar social” que provoca la inmigración en las sociedades receptoras. Si éstas no tienen presentes, nuestra aproximación resulta incompleta: “Es en el estatuto del inmigrante (estatuto que es a la vez social, jurídico, político, así como científico) y, asimismo, en la naturaleza misma de la inmigración, de no poder ser nombrados, de no poder ser conceptualizados y tratados, sino es a través de los diferentes problemas a los que se les asocia -problemas que hay que entender, aquí, en el sentido de dificultades, de molestias, de perjuicios, etc., más que en el sentido de problemática constituida de una manera crítica en vista al estudio de un objeto que supone necesariamente un problema y que, característica que les es propia, no existe, si no es por los problemas que plantea a la sociedad”. *Introduction* en Sayad (1991: 14).

8. Término clásico acuñado por Max Weber (1971).

Si en algo pueden ser útiles las ciencias sociales, es en base a su aplicación como discurso (in)formativo y explicativo de una determinada realidad social. Su función ha de ser la de proporcionar las claves que se implican en una u otra cuestión, que no sus soluciones, puesto que las ciencias sociales no contienen en ellas mismas un discurso de verdad. Hay que partir del principio de que el discurso científico tan sólo es uno más de los que se generan sobre la realidad social, ni el más capacitado, ni el mejor. Su autoridad se ha de fundamentar explícitamente sobre criterios de capacidad explicativa. En esta línea, nos parece necesario repasar algunos de los conceptos que se han ido acuñando para abordar esta presencia (como es el de la *transplantación*), así como plantear porqué hasta el momento han participado tan pocos autores musulmanes en la elaboración de esta bibliografía tan extensa.

DEL ISLAM TRASPLANTADO A LA DIÁSPORA MUSULMANA

La utilización del concepto de *trasplante* en los primeros estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa (recordemos el trabajo pionero de Dassetto y Bastenier) requiere ser revisado, a pesar de que estos autores siguen utilizándolo en sus últimos trabajos (Dassetto, 1996). La noción de *trasplantación* aplicada al estudio de los procesos migratorios proviene del campo de la psicología y del psicoanálisis. León y Rebeca Grinberg lo definen de la siguiente manera: “el término *trasplante* ha sido utilizado también como sinónimo de migración, pero con un matiz diferencial, ya que se suele aplicar a individuos que tienen que emigrar pero que han estado muy “*arraigados*” en su medio original, lo cual determinará una mayor intensidad en el sentimiento de “*desarraigo*” que sufre todo inmigrante, en mayor o menor grado” (1984: 29-30; Tizón García, 1993). Así, Dassetto y Bastenier parten de esta definición para referirse al proceso de *sedentarización* de los colectivos musulmanes en Europa dentro de una perspectiva traumática y en negativo, pero no tienen presente la multiplicidad de orientaciones y sentidos que cobra este proceso en las distintas sociedades europeas. Babès critica que Dassetto, en sus intentos por reconstruir este proceso, se halla prisionero de este esquema de *trasplantación*. Según ella, Dassetto convierte a los musulmanes en seres *trasplantados*, que desde un origen rural y tradicional, han dado el paso hacia la modernidad, dejando atrás su universo de sentidos y prácticas, para incorporarse a uno diferente, no habitual y psicológica y culturalmente *desestabilizador* (Babès, 1997: 34).

Entendiendo de esta manera la noción de *trasplantación*, Chantal Saint-Blancat (1997:16) expone la idea de un *desarraigo* irreversible, de ruptura radical de los lazos físicos y simbólicos con la cultura y la sociedad de origen y que, por otro lado, se enuncia cargado de emotividad. Como forma de superar, por un lado, la negatividad de este concepto y, por otro, de apreciar los procesos dinámicos que se incorporan en el seno de este fenómeno, Saint-Blancat propone la utilización

del concepto de diáspora. Frecuentemente utilizado para referirse a la experiencia judía, el término diáspora permite elaborar un marco de análisis de los procesos y estrategias que desarrollan las diferentes comunidades musulmanas en Europa para mantener y salvaguardar su identidad colectiva, así como para conseguir una inserción satisfactoria y poco conflictiva en la sociedad europea.

El exilio, que en este caso –en teoría– se trata de un exilio voluntario, se convierte en un espacio de reconstrucción del orden social de la sociedad de origen, con la que nunca se acaba de perder el contacto, y en el que a través de la continuidad de relaciones de solidaridad y ayuda entre los diferentes grupos familiares presentes en la diáspora, es posible mantener y defender una memoria colectiva (Ibid: 18). En el proceso de reconstrucción de esta *umma* musulmana, la utilización del concepto de diáspora permite determinar ese marco de referencia y ese espacio, que es a la vez de conflicto y de mediación, en torno al cual se elaboran múltiples recomposiciones que permiten dar sentido a este trayecto migratorio (Ibid: 36).

RESPUESTAS MUSULMANAS

¿Hasta qué punto los propios musulmanes que viven en Europa participan de las problemáticas que han sido definidas en esta abundante bibliografía? En ésta, pocas veces se tiene presente la manera cómo estos colectivos las interpretan, o cómo valoran el hecho de convertirse en objeto de atención política y sociológica. Se considera que el interés por la presencia musulmana en Europa surge del interior de la sociedad no-musulmana, y que entre los musulmanes esto “no ha supuesto (hasta ahora) problemas” (Dassetto-Bastenier, 1988:73). Por contra, el mayor interés por esta presencia se ha generado en el interior de las propias sociedades musulmanas, ante el hecho de que muchos de sus compatriotas hayan emigrado a otros países, no siempre musulmanes, en busca de trabajo⁹.

9. Autores como Bassem El-Jisr (1993), Maribel Fierro (1995) y Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh (1996), nos presentan algunos de los debates que se desarrollan en la actualidad en los países musulmanes respecto a este tema. Esta cuestión adquirió gran importancia en el derecho musulmán clásico, en el que ya se contemplaba la presencia de musulmanes fuera de territorios musulmanes. La división clásica entre *dar al-islam* (países musulmanes) y *dar al-harb/dar al-kufr* (literalmente, “país de la guerra” y “país de los infieles”) permitió, en su momento, argumentar cuál debía de ser la actitud de todo musulmán que se desplazara a tierras no musulmanas. Hoy en día, no sólo se hace difícil mantener desde el punto de vista legal y jurídico esta división, sino que la emigración hacia países no musulmanes se convierte en un fenómeno socialmente relevante y que, en muchos casos, deja de ser un trayecto temporal. En opinión de determinados juriconsultos musulmanes este hecho es reprobable, puesto que entienden que todo musulmán debería de evitar viajar a países no musulmanes, y mucho menos a aquéllos que profesan una actitud laicista militante. En la *Guía del musulmán en los países extranjeros*, publicada por una editorial chiíta libanesa en 1990, se recomienda que los musulmanes que se vean obligados a viajar a estos países desarrollen una serie de medidas para evitar la

Esta situación está empezando a cambiar y son los propios musulmanes los que están empezando a desarrollar sus propios órganos de opinión, en los que se genera un debate interno sobre lo que supone vivir en Europa. Surgen las primeras voces que intentan responder a los interrogantes que plantean los no-musulmanes y avanzar hacia nuevas cuestiones que éstos todavía no habían contemplado. Mientras que para los no-musulmanes, los temas de debate giran en torno a la cuestión de si los musulmanes podrán o no integrarse en las sociedades europeas, algunas voces musulmanas plantean que hay que ir más allá, considerando que los musulmanes, en la actualidad, ya forman parte de las sociedades europeas. En una alocución pública de Didier-Ali Bourg (musulmán francés fundador del Centro Europeo de Investigación e Información sobre el Islam (CERISI) y que en 1993 creó la Universidad Islámica de Francia), en la Comisión de cultura, juventud, educación y medios de comunicación del Parlamento Europeo (28 de enero de 1997), éste dijo: “¿se debe, se puede integrar a los musulmanes? Esta cuestión es caduca. Los musulmanes ya están aquí. No hay que integrarlos, ya lo están. Es demasiado tarde para preguntarse si ellos son bienvenidos, si permanecerán en Europa durante largo tiempo”.

No obstante, la aparición de estas nuevas voces está condicionada por dos factores. En primer lugar, por la falta de órganos de representación en las comunidades musulmanas y la pugna que se desarrolla en ellas para aparecer como interlocutor entre éstas y los estados y las sociedades europeas. De este modo, la aparición de nuevas voces generadoras de opinión en el interior de la comunidad queda, en más de una ocasión, ahogada por las disputas fratricidas. En segundo lugar, y tal como destaca Mohammed Arkoun, los estados europeos no ven con buenos ojos la creación de espacios en los cuales pudieran formarse estos nuevos intelectuales musulmanes. Ello se debe, según Arkoun (1993: 6-9), a que la sociedad europea formula una aproximación dogmática, esencialista y substancialista del islam, en la que no se entiende que éste muestre algún tipo de reflexión interna, de desarrollo o de evolución. Las manifestaciones liberales, modernas o críticas del islam resultan, simplemente, ignoradas ante el empuje de las imágenes que configuran el islam como un todo homogéneo, profundamente tradicionalista e inmutable. De ahí que los estados europeos prefieran (y favorezcan, a veces) la creación de grandes mezquitas y no de centros de educación e investigación teológica musulmana, comparables a los de otras confesiones religiosas¹⁰.

influencia de esa sociedad. Otras voces musulmanas reclaman para los musulmanes residentes en estos países la aplicación del derecho musulmán en materia de estatuto personal, tal como aplican los países musulmanes a las minorías no musulmanas que viven en ellos.

10. Arkoun se refiere al proyecto de creación del Instituto Nacional de Estudios Islámicos en Francia, formulado, además de por el propio Arkoun, por Jean Baubérot, Ali Merad, Daniel Guimaret, Guy Monnot y Pierre Lory entre otros, y que fue presentado en enero de 1992 a las autoridades educativas francesas, que alegaron falta de presupuesto para ponerlo en funcionamiento.

En la continua búsqueda de interlocutores entre la comunidad musulmana, los estados y las sociedades europeas, se identifican una serie de representantes comunitarios a los que, en más de una ocasión, se les otorga una legitimidad que posiblemente no ha sido reconocida por quienes, supuestamente, representan. Relativamente ajena a esta dinámica, una de las opiniones más interesantes que surgen de entre las comunidades musulmanas en Europa, es la de Tariq Ramadan¹¹. Con el objetivo de reflexionar en torno al futuro de la convivencia entre europeos, musulmanes o no, de tradiciones culturales occidentales o no, será preciso comenzar a considerar a aquellas voces que, en su heterogeneidad, elaboren una reflexión propia y en primera persona sobre lo que representa ser musulmán en Europa. Establecer un debate crítico no siempre es fácil, puesto que para ello hay que superar el recelo inmediato que las preguntas de nuestro interlocutor puedan provocar en nosotros. Una desconfianza que, para Ramadan, comparten tanto el islam (“[algunos musulmanes] perciben y entienden la legítima interrogación de sus interlocutores como la manifestación de una oposición al islam. Parece como si aquél que no participa de nuestro razonamiento sea nuestro enemigo” [1995: 384]) como Occidente (“[Será necesario] ir más allá en la reflexión y comprender lo que dicen los musulmanes, cuando dicen querer una sociedad que responda a su fe y a sus aspiraciones. No contra Occidente, puesto que todo lo que no se hace como Occidente (o según sus intereses) no se hace necesariamente en contra suyo” [1996: 38]). Romper con las imágenes proyectadas desde Europa que insisten en la nula capacidad de las comunidades musulmanas para integrarse, supone para Ramadan reflexionar sobre el propio concepto de integración. Éste, pasaría por el reconocimiento de los principios identitarios de cada ciudadano: “podría ocurrir que el musulmán más ‘integrado’ no sea aquel que menos practica su religión o que se viste como todo el mundo, las características externas no indican las tensiones identitarias internas. Bien al contrario, aquél a quien se le han dado los medios para construirse una personalidad ‘en el interior’, podrá adaptarse mejor a su entorno específico” (1994b).

Otra voz, cada vez más presente en el panorama musulmán, es la de Soheib Bencheikh, joven *muftí* de la Gran Mezquita de Marsella, e hijo del que había sido rector de la mezquita de París, *Cheikh Abbas*. Éste formula la necesidad de que la laicidad sea entendida de una manera abierta y no como una forma de excluir lo religioso del espacio público. La presencia musulmana en Europa representa, para

11. Tariq Ramadan es profesor de Filosofía, de Literatura francesa y de Islamología en las Universidades de Ginebra y Friburg (Suiza). Es presidente de la asociación “Musulmanes-Musulmanas de Suiza”, y autor de diversas obras (1994a, 1995 y 1998), ésta última, sobre los primeros estudios sociológicos desde una perspectiva musulmana sobre las nuevas generaciones de musulmanes en Europa. Colabora habitualmente en la prensa francesa y de otros países europeos, y ha conseguido un especial predicamento entre los jóvenes musulmanes. Pero posiblemente sea conocido, más que por su currículum, por el hecho de ser el nieto de Hassan Al-Banna, fundador en 1928 de los *Hermanos Musulmanes* en Egipto.

Bencheikh, una oportunidad de renovación para el islam. El desarrollo de una llamada teología de la minoría “no sólo es interesante y saludable para los musulmanes de Francia, asegurando su coexistencia pacífica y fraternal con otras comunidades. Lo verdaderamente interesante es que ésta es aplicable al propio mundo musulmán” (1998: 189).

Se trata de opiniones que formulan importantes interrogantes a las sociedades europeas, planteando cuestiones que afectan directamente a las capacidades para aceptar y reconocer la existencia de una diversidad cultural y religiosa, visiblemente presente en sus calles y ciudades. Son voces que, emergiendo del debate general que atraviesa el conjunto de las comunidades musulmanas para encontrar una representación interlocutora con las instituciones políticas y sociales europeas, generan un predicamento creciente, sobre todo, entre las jóvenes generaciones musulmanas. Éstas, dispuestas a reclamar el reconocimiento social y político de su estatuto como ciudadanos y como musulmanes, contribuyen a formular, sin duda, nuevas respuestas musulmanas a interrogantes planteados –frecuentemente con recelo– por las sociedades occidentales.

Ser musulmán en Europa

En el capítulo anterior, hemos analizado la presencia musulmana en Europa como un objeto de estudio emergente para las ciencias sociales. En el presente apartado, queremos plantear una serie de consideraciones de tipo teórico sobre el hecho que supone ser musulmán en Europa. Esta nueva realidad ha permitido el desarrollo de determinadas perspectivas de análisis, en un terreno en el que las ciencias sociales (y en especial la sociología religiosa) no han demostrado, a lo largo de su historia, una excesiva atención (Charnay, 1977: 39-49; Arkoun, 1984). Siempre se ha considerado que la disciplina que había de encargarse de este cometido era el orientalismo, pero sus deficiencias teóricas y su etnocentrismo conceptual, tal como fue denunciado por E. Saïd (1990), han dificultado la construcción de un discurso científico sobre el islam. De nuevo, hay que preguntarse sobre los presupuestos que concurren en este terreno, y que explican este vacío teórico. Cuando M. Arkoun (1984) afirmaba que la ciencia social positivista heredada del siglo XIX era incapaz de tratar al islam como un hecho social, en el sentido dado por Émile Durkheim, se estaba refiriendo al conjunto de presupuestos fuertemente anclados en el subconsciente social y que consideraban al islam como un todo homogéneo e inmutable. Se consideraba así al islam como una religión compacta y refractaria, y a los musulmanes como individuos absolutamente condicionados en su vida cotidiana por una fe ciega e irracional.

El islam, entendido como expresión de una alteridad extrema, adquiere la condición de realidad antinómica frente a un Occidente moderno y progresista. El legado intelectual heredado desde los siglos anteriores da muestra de la persistencia de estos estereotipos. Desde el discurso en 1883 en la Sorbona de Ernest Renan¹², pasando por el propio Lévi-Strauss (en las pocas páginas que ha dedicado al islam¹³), hasta los omnipresentes argumentos de Samuel Huntington (1997), todos ellos expresan una visión esencialista del islam, de los musulmanes y de las sociedades musulmanas, que se concretan en dos principios. El primero, es la

12. "El islam ha sido la cadena más pesada que la Humanidad jamás ha llevado, ya que ha limitado fatalmente el espíritu del verdadero creyente, creando una especie de círculo de hierro que rodea su mente. (...) Para la razón humana, el islamismo no ha sido sino perjudicial. (...) Lo que distingue de hecho esencialmente a un musulmán, es el odio hacia la ciencia, es el convencimiento de que la investigación es inútil, frívola, casi impía". Ernest Renan, *L'islamisme et la science*. Citado en Liauzu (1992: 283).

13. "El islam me desconcierta por una actitud hacia la historia, contradictoria con la nuestra y contradictoria en sí misma". Claude Lévi-Strauss (1955:476). Lévi-Strauss siempre se ha querido defender de los críticos que denunciaban su ataque al islam, alegando que estas afirmaciones se habían hecho en su relato de sus viajes etnográficos. Véase también Aranzadi (1993).

Enunciación de la figura del llamado *homo islamicus*, heredada de la Ilustración, que convierte al musulmán, primero en “un ser aparte, confinado en su especificidad que, por otra parte, merece más condescendencia que exaltación” (Rodinson, 1989: 86); y segundo, considera a los musulmanes “víctimas de un emplazamiento a ser, como si el hecho de considerarse o de declararse musulmán debiera ir acompañado obligatoriamente de una conformidad impecable con las prescripciones y con los códigos rituales” (Cesari, 1997: 54). El segundo principio se basa en la consideración de que las sociedades musulmanas se hallan “todavía férreamente sometidas a la tradición religiosa”, lo que contribuye aún más a reforzar esta visión inmovilista que no tiene presente sus transformaciones internas pero que, sin embargo, permite explicar de una manera simplista pero efectiva para la opinión pública en general la emergencia del movimiento islamista, como reacción de la tradición religiosa frente a la modernidad laica.

Como forma de reaccionar ante el vacío de análisis sociológico sobre el islam, Charnay (1977: 20) propone el desarrollo de una sociología religiosa específica, ya que aquellos principios elaborados por una sociología religiosa para las sociedades cristianas no pueden ser aplicados para el estudio de las musulmanas. Leïla Babès critica esta propuesta, puesto que al ceder a la tentación de reconocer la especificidad del hecho religioso musulmán, de nuevo se le está conminando a aparecer como distante, complejo y, prácticamente, incomprensible desde el punto de vista occidental. El fantasma de la especificidad se apoya sobre la idea de que el islam es un *particularismo*, una especie de *accidente* que no acaba de ajustarse a los patrones de análisis predefinidos (Babès, 1997: 32). Más que enunciar una sociología específica para el islam –cuestión que también proponen autores como Dassetto y Bastenier en el estudio de las comunidades musulmanas en Europa–, Babès argumenta que hay que revisar críticamente aquellos conceptos y métodos que las ciencias sociales han definido para analizar los fenómenos religiosos, de cara a desarrollar una perspectiva comparativa de sus expresiones y significados (Ibid: 37).

En este apartado queremos plantear una serie de consideraciones de tipo teórico sobre el hecho de ser musulmán en Europa, partiendo de una primera reflexión sobre el uso y definición del propio concepto de musulmán, de algunos aspectos que se derivan de su presencia, así como reconocer los elementos que conforman el corpus doctrinal musulmán.

EN TORNO AL CONCEPTO DE MUSULMÁN

El desarrollo de un concepto de musulmán que nos sea heurísticamente útil, para el estudio de la observancia religiosa durante el trayecto migratorio, es uno de los principales escollos teóricos de este campo de estudio. Los condicionantes que acompañan al hecho de desarrollar unas prácticas socioculturales y religiosas en un contexto diferente al de origen, con los inconvenientes que

suponen para mantener su observancia, y con la carga identitaria derivada de sus manifestaciones comunitarias, obliga a ir más allá del empleo de una definición de uso corriente, como la que podría facilitarnos cualquier diccionario (como por ejemplo, el de la Real Academia Española: “Musulmán, aquel que profesa la religión de Mahoma”).

Existen diversidad de buenas razones que justifican este esfuerzo:

- en primer lugar, la necesidad de revisar las diferentes estimaciones sobre musulmanes en Europa, que se basan en el principio nacional (residentes extranjeros que provienen de regiones musulmanas), sin atender a su vinculación con el hecho religioso islámico. Con ello se está favoreciendo la racialización de la categoría religiosa atribuida a una serie de determinados colectivos, fundamentalmente extranjeros (por lo que se deja fuera a los nacionales que han nacido como musulmanes, o que han optado libremente por esta fe), y sin conocer la relación que mantiene cada individuo con esta creencia religiosa;

- en segundo lugar, como forma de conocer con mayor detalle esa vinculación con el hecho religioso islámico, la utilidad de mostrar las posibles variaciones que se producen en la observancia religiosa de estos colectivos¹⁴, que incluso puede indicar la distancia que se establece entre lo prescrito por la ortodoxia y lo vivido cotidianamente;

- y por último, el propio interés que implica el análisis de los diferentes procesos de adscripción y filiación religiosa que interiorizan los propios musulmanes para definir su pertenencia al islam, ante sí mismos, ante el resto de la comunidad musulmana y ante los no musulmanes.

Desde el punto de vista de la ortodoxia, sólo hay una forma de ser musulmán: aquella que cumple con los principios religiosos y comunitarios que la doctrina islámica define. Nuestra reflexión no quiere contestar lo definido canónicamente sino, en todo caso, mostrar cómo los elementos que componen este “núcleo duro” (nos referiremos a ellos con más detalle en el siguiente apartado) pueden evolucionar, replantearse y adaptarse por parte de esta población musulmana que no se encuentra en su propio contexto social y cultural, y que ha de convivir de acuerdo con los principios laicos. Tampoco queremos en nuestro análisis evaluar normativa y éticamente lo que supone ser musulmán hoy en día, de acuerdo a esta ortodoxia sino que, como enunciaba

14. Si, desde una perspectiva canónica, el islam no se “practica” sino que se “vive”, la utilización de la noción de “práctica” queda limitada desde la ortodoxia a la simple constatación de la realidad cotidiana de cada musulmán. Pero si lo que nos interesa es reconocer la variedad, el grado o la intensidad de las diferentes prácticas religiosas, será mejor utilizar el concepto “observancia”, que según Charnay nos permite reconocer: por un lado, la dialéctica del individuo entre los mandamientos de la ley musulmana y los condicionamientos de la cotidianidad, a fin de conseguir su salvación personal; y por otro lado, la configuración de una trama social musulmana, propicia para el desarrollo social islámico, es decir, la escenificación social de la observancia religiosa (Charnay, 1977: 158).

Charnay, tenemos la intención de buscar una explicación intelectual de estos criterios de pertenencia al islam sin que ésta tenga que ser coincidente con la lógica ideológica que emana de él¹⁵.

De acuerdo con esta lógica, aquél que nace de padres musulmanes forma parte del islam, esto es, se convierte automáticamente en musulmán. El nacido musulmán (*fitri*) protagoniza un largo proceso de socialización que marca las diferentes etapas de su vida. A través de ellas, se espera que el musulmán cumpla con toda la serie de obligaciones canónicas que impone la doctrina. Este cumplimiento no sólo se convierte en un acto de salvación personal, sino de mantenimiento de su condición como miembro de una comunidad de creyentes. Para Louis Gardet (1977: 50), la propia *shahada* (profesión de fe), no sólo da testimonio de la incorporación efectiva del creyente a la comunidad, sino que también expresa el pacto (*mithaq*) de preeternidad que Dios otorgó a los hombres. El hombre se convierte en “testigo de Dios” en la Tierra, recordando a cada momento que “no hay más Dios que Allah”, de ahí que la apostasía sea considerada uno de los principales pecados en el islam, ya que se entiende como una negación del propio dogma.

El principio genealógico, como criterio fundamental e irrevocable de adscripción religiosa, choca frontalmente con las transformaciones del hecho religioso que se han sucedido en las sociedades modernas, en las que la religión se entiende más como opción personal que como principio de pertenencia irrenunciable. Testimonio de esta nueva situación son los propios conversos musulmanes, que optan por esta nueva fe tras abandonar otra creencia o ideología. Al mismo tiempo, desde este nuevo panorama religioso, en el que la expresión religiosa se privatiza y se relega al ámbito de lo personal, el componente comunitario que acompaña al islam se ve interpelado directamente. De ahí que, ante todo este cúmulo de consecuencias derivadas de esta situación de secularización, no sea de extrañar que en el seno de la propia comunidad se generen diferentes discursos que formulen distintos modelos de ser musulmán, unos más propios de la ortopraxis doctrinal islámica frente a otros que contemporizan su expresión, e incluso su propia creencia religiosa, en el contexto de la sociedad occidental. Tener presente esta diversidad, así como atender a los debates que se generan en el mundo musulmán en torno a esta cuestión, es fundamental para esta reflexión teórica. Así, algunos autores musulmanes, como el tunecino Mohamed Talbi, plantean una reflexión seria sobre el estatuto o la naturaleza de la fe musulmana. Para Talbi esta naturaleza no se reduce a una derivación de la pertenencia que uno adquiere por nacimiento o conversión, y que mantiene a lo largo de su vida, sino que se convierte en una elección libre del individuo, que ni se opone ni se impone a la razón. Este autor recoge el principio clásico que define al islam del

15. “Hay que ponderar la tonalidad y la intensidad religiosa de los fenómenos [religiosos], no según los criterios normativos y éticos puramente musulmanes, sino según la forma en que éstos son socio-psicológicamente vividos y sentidos” (Ibid: 338).

resto de las grandes religiones, el que afirma que la fe no puede ser impuesta bajo ningún motivo (“no cabe coacción en religión”, *sura 2*²⁵⁶), que ésta “no tiene ningún sentido si ella no es libertad y elección”¹⁶. Por su parte, el filósofo paquistaní Shabbir Akhtar, refiriéndose a las relaciones entre hijos y padres musulmanes en Occidente, afirma que “los jóvenes, tocados por la modernidad, ven la tradicional visión islámica como una entre muchas otras opciones”, signo de que la “fe y el destino han sido reemplazadas por la elección y la decisión en las modernas culturas pluralistas del mundo industrial avanzado” (Akhtar, 1995: 35). De hecho, donde se aprecia con mayor detalle la diversidad de modelos de cómo ser musulmán, es ante los interrogantes que plantean las nuevas generaciones de las comunidades musulmanas. Leïla Babès, en su estudio sobre la religión de los jóvenes musulmanes franceses, comenta cómo algunos de los jóvenes entrevistados argumentan su grado de vinculación con el hecho religioso islámico: “la no-observancia (o abandono de la práctica) no es el signo del rechazo a la religión, sino sólo una tregua. En esta fase transitoria, y antes de retornar a ser musulmanes (*múslim-s*) se consideran creyentes (*mumin-s*), un *status* simbólico que se sitúa casi al mismo nivel que los monoteístas (*la Gente del Libro*). Este distanciamiento, en relación a la pertenencia, no es una distancia crítica, de duda o de negación; puesto que la distinción (que es al mismo tiempo una referencia coránica) es un simple matiz, no una salida del islam” (Babès, 1997: 84).

Por este motivo, desde una perspectiva pluridimensional, hay que atender a la tensión que se establece entre el cumplimiento del dogma y los condicionantes de la vida cotidiana, puesto que ésta contribuye decisivamente, tal como argumentaba Joachim Wach, a la actividad creadora del *hombre religioso*¹⁷. Que lo vivido no siempre refleje fielmente lo prescrito no significa que esa persona deje de ser musulmana. De hecho, desde la propia doctrina islámica se establecen argumentos que reflexionan sobre la observancia: así, en un *hadiz* atribuido al Profeta¹⁸, éste afirmaba “que nadie busque ser muy riguroso en la observancia de la religión, puesto que sucumbirá en su tarea. En consecuencia, permaneced en un justo equilibrio, buscando aproximarnos a la perfección” (El-Bokhari, 1984: 22-23). Por otro lado, tanto el principio clásico de *dharura* (necesidad) como el de *taqiya* (precaución, disimulo) establecen que, en situaciones excepcionales, el musulmán puede estar dispensado del cumplimiento de las prescripciones religio-

16. Mohamed Talbi (1992). Véase el comentario a este libro de Abdou Filali-Ansary (1994).

17. “La historia del culto revela la continua reciprocidad que existe por un lado, entre la obligación y la tradición y, por otro, los esfuerzos constantes de la libertad individual, que tienden a originar nuevos impulsos, así como la actividad creadora de los hombres religiosos”. Wach (1955).

18. Los *hadices* (o *hadiz*, en singular; *ahadiz*, en plural) son compilaciones de los actos, palabras y reflexiones hechas por el profeta Mahoma, tal como fueron recogidos por sus Compañeros (*ashab*), y que constituyen buena parte de la *Sunna*, complemento decisivo del Corán a la hora de desarrollar el derecho (*fiqh*) y la ley musulmana (*sharía*).

sas, pudiendo ocultar o disimular sus propias convicciones¹⁹. Ambos principios, no obstante, se entienden a partir del principio de la *niyya*, o expresan intención de cumplir con lo prescrito que es un requisito, indispensable para la validez de toda observancia religiosa.

Partiendo de estos principios, el análisis sociológico ha de abandonar la idea de que la percepción de una más estricta y/o aparente observancia religiosa testimonia necesariamente un mayor grado de religiosidad. Cuantificar la frecuentación de las mezquitas o locales de oración nos puede llevar a plantearnos el porqué se produce esta asistencia, pero no siempre es útil para medir el carácter y la religiosidad de una comunidad musulmana. La “vitalidad” (según la expresión de Gabriel Le Bras) de una comunidad musulmana no sólo se fundamenta en la asistencia a la mezquita el viernes, sino en todo aquel conjunto de prácticas religiosas —entremezcladas con las sociales y culturales— que se incrustan en la vida cotidiana. Además, la constatación de una mayor visibilidad de estas prácticas religiosas tampoco comporta en sí misma el desarrollo de una argumentación explicativa de un retorno a ellas²⁰. Por eso es preciso pasar de la medida cuantitativa de los hechos religiosos (conseguida por una especie de sociografía morfológica de la práctica) a una interpretación cualitativa de los índices obtenidos (Le Bras, 1956).

Frente a una perspectiva explicativa derivada de la ortodoxia islámica, este esfuerzo interpretativo nos permite reconocer el significado social y comunitario de determinadas expresiones religiosas. Tal como algunos autores han destacado, en determinados momentos religiosidad y sociabilidad se mezclan entre ellas, dificultando la delimitación de los contornos de una y otra. La manifestación festiva de determinadas obligaciones religiosas en el islam (como el ayuno del mes de ramadán o la fiesta del *id al-kabir*) se convierte prácticamente en una desacralización de los ritos y significados de lo religioso²¹. Por otro lado, gracias a este ejercicio de interpretación, también nos es posible comprender mejor aquellas observancias religiosas que se derivan más propiamente de una actitud de conveniencia social, que no de una profunda religiosidad. Recordando que no es lo mismo el continente que el contenido, o la estética religiosa que la religiosidad,

19. Sobre la *dharura*, véase Charnay (1977: 169); Gardet (1977: 79) y Lewis (1992: 14), y sobre la *taqiya*, Pareja (1975: 226-227) y Maillou Salgado (1996: 237-238).

20. “Determinados comportamientos son interpretados como si fuesen indicios de un retorno a lo religioso cuando, según qué situaciones, lo que ha podido ocurrir es que simplemente se han hecho más visibles. Cuando los inmigrantes construyeron lugares de oración en las ciudades a comienzos de los años ochenta, las mentes más preclaras, incluido el mundo científico, no dudaron en hablar de un ‘retorno del islam’, cuando las personas a las que se referían no se habían hecho más practicantes, sino que sencillamente habían modificado su actitud respecto a la sociedad francesa, empezando a reivindicar unos lugares de culto” (Cesari, 1997: 58).

21. Andezian (1989: 67) y Sechaud (1988: 87): “Las prácticas sociales festivas, de origen judío, musulmán o cristiano, están motivadas por la sociabilidad, la convivencia, más que por la piedad, y activan la identidad cultural de los colectivos”.

Jean-Noël Ferrie y Saâdia Radi (1988) argumentan que, en muchas situaciones, las conductas religiosas se convierten en conductas de conveniencia, con las que el individuo cumple un conjunto de reglas y prescripciones sociales para no incurrir en sanciones que pudieran suponer su exclusión del grupo. En la sociedad musulmana (como en tantas otras), la vida privada y pública del individuo se encuentra condicionada por la (in)discreta mirada de los otros miembros del grupo, o al menos bajo el temor de ser objetivo de esta mirada. Tal actitud perdura en el medio migratorio y, quizás, se refuerza, dada la mayor vinculación intracomunitaria que se deriva de esta situación, como forma de hacer frente a los intentos aculturadores de la sociedad receptora. La presión social que ejerce implícitamente el grupo sobre el individuo favorece que éste desarrolle un comportamiento ritualista, más preocupado por disimular la posible desviación que no por respetar la regla canónica.

Por este motivo, todo estudio sobre las expresiones y prácticas religiosas musulmanas (tanto en Europa como en las sociedades de origen) debería contemplar el conjunto de componentes de carácter social que las acompañan, no tanto —desde una perspectiva ortodoxa— para dictaminar su “desviación” con respecto a la norma, sino para interpretar las estrechas vinculaciones que mantiene lo religioso con la vida cotidiana, así como con la configuración de estrategias y los discursos identitarios. De hecho, para interpretar las manifestaciones de carácter religioso por parte de las comunidades musulmanas en Europa, diferentes estudios han utilizado el recurso metodológico de las tipologías. De esta manera, se quiere mostrar la pluralidad de expresiones, de relaciones y de pertenencias hacia el islam que se deriva de este nuevo contexto.

No todas estas tipologías han partido de las variables clásicas apuntadas por Charnay (1977: 331-332): la *intensidad de la práctica religiosa* (entendiéndola como el grado de adhesión del individuo a la creencia observada), y la *dirección que toma la misma* (fruto de las convicciones personales y la presión del contexto social), en base a una propuesta analítica común en los estudios de sociología religiosa. Por otro lado, estas tipologías han incidido preferentemente sobre una serie de prácticas de carácter doméstico-familiar y colectivo, como forma de destacar la dimensión identitaria y comunitaria de esta observancia religiosa, relegando a un segundo término al conjunto de prácticas individuales, expresión de la interiorización de lo religioso (Saint-Blancat, 1996: 146-147). Las razones de esta preferencia hay que buscarlas en la perspectiva académica de origen de buena parte de estos estudios, la ciencia política, y en el desarrollo de una orientación fundamentalmente política (y por ende, problemática) respecto a la presencia de estas comunidades musulmanas en Europa, que priorizaba estos elementos de movilización colectiva y expresión identitaria sobre los de la religiosidad individual.

Hemos analizado un total de ocho tipologías aplicadas en Europa Occidental y en España (ver cuadros 1 y 2). Éstas recurren a cuatro principios para determinar los diferentes tipos-ideales que señalan:

a. la *cuantificación de la observancia religiosa*, como es el caso de Dassetto y Bastenier (1984), los cuales aplicaban el criterio de asistencia a las mezquitas, criterio que la sociología religiosa clásica había aplicado para el estudio de comunidades católicas;

b. la *relación que se establece con la sociedad europea*, de acuerdo con un determinado modelo de integración (tal como proponen Leveau y Schnapper, 1988; Cesari, 1992 y Losada, 1993), o a partir de su *status* con respecto a la nacionalidad (López-Del Olmo, 1993);

c. una *aproximación eminentemente descriptiva*, a partir de la modalidad de perfiles sociales presentes en el seno de estas comunidades (Galindo, 1977 y Epalza, 1994);

d. y por último, la determinación del perfil desde el *interior de la propia comunidad y a partir de la relación del individuo con el hecho religioso musulmán* (Dassetto, 1996).

Los diferentes criterios utilizados mantienen su lógica dentro de los presupuestos teóricos, más o menos desarrollados, de los que parten los diferentes autores. Pero ello no impediría, a nuestro modo de ver, poder basarse en estos criterios para elaborar un desarrollo tipológico más avanzado²², en el que se incluyeran, paralelamente los criterios de integración social-relación con el hecho religioso musulmán, dos elementos más. Por un lado, el principio de relación intracomunitaria o, lo que es lo mismo, la manera en que los musulmanes se definen a sí mismos, y definen a sus iguales en este contexto²³. Por otro lado, partir del elemento diacrónico, temporal, para explicar la evolución de las prácticas y manifestaciones de ser musulmán, en relación al trayecto migratorio desde sus primeras etapas de incorporación hasta el período presente, en el que se lleva a cabo el análisis.

Hasta el momento, las diferentes tentativas para elaborar un concepto de musulmán, aplicable a un contexto de inmigración, partían de un principio básicamente sincrónico. Esto es, los diferentes análisis eran resultado puntual de unas investigaciones desarrolladas en un determinado momento, por lo que refleja-

22. No nos ocuparemos de ello en este escrito; tan sólo avanzaremos algunas de las líneas que han de estructurar parte de un trabajo de investigación posterior, y cuyo primer borrador se sitúa en un trabajo anterior (Moreras, 1993).

23. Para ello, podríamos tener presentes las propias figuras que, desde el universo cognitivo árabo-musulmán, se construyen para explicar y comprender las diferentes pertenencias que se desarrollan en la *umma* musulmana, y que recoge Charnay (1977: 176 y ss.): el *hermano diferente* (el hermano árabe creyente en el islam, pero cuya manifestación es ideológica, o cuya práctica es sensiblemente diferente); *los musulmanes no árabes* (aquellos hermanos que comparten la misma fe, pero cuyo origen etno-cultural es diferente del árabe, cuna de la *Revelación*); *los musulmanes no creyentes* (que incorpora diferentes figuras, con la característica común que todos ellos afirman su pertenencia al sistema de civilización arabomusulmán o islámica, como: el *observante no creyente* (o *munáfiq*, hipócrita; figura clásica) o el *no creyente* (figura en evolución, que contempla dos sentidos: el del simple rechazo de la observancia, propio de un vago teísmo adoptado por ciertos intelectuales o jóvenes; y el del verdadero no-creyente, ser indiferente ante lo religioso, escéptico, ateo o agnóstico (*muátil*); *el hermano perdido* (musulmán convertido a otra fe, considerado como un renegado, un apóstata, que destruye la sustancia de la comunidad); *los árabes no musulmanes* (puesto que se comparte con ellos, no la fe musulmana, sino el trasfondo etno-cultural)).

ban una realidad concreta en un tiempo y espacio preciso. La necesidad de elaborar una tipología que tenga presente la perspectiva diacrónica surge del principio de que las correlaciones que se derivan de una tipología sincrónica pueden ocultar toda una serie de continuos evolutivos, que no permiten percibir los dinamismos de los tiempos sociales (Desroche, 1972: 39). La nueva tipología ha de contribuir a la definición de un modelo que explique el desarrollo de la práctica religiosa durante el trayecto migratorio (desde sus primeras etapas de incorporación hasta el presente). Pero esto no implica necesariamente entender estos tipos como etapas de un proceso lineal.

El presente no se comprende si no analizamos las etapas históricas que llevan hasta él, por lo que todo esfuerzo tipológico permanece incompleto sin esta perspectiva temporal. La lógica que apoya nuestra argumentación es la siguiente: una serie de entrevistas en profundidad pueden aportar material suficiente para destacar un conjunto de relaciones con respecto a la observancia religiosa musulmana. Así, podríamos encontrar –adaptando algunos de los conceptos recogidos en las anteriores tipologías–, a “musulmanes sociológicos”, a “militantes islamistas” o a “practicantes instalados”. Pero si incorporamos el elemento diacrónico, hasta llegar a lo que sería una “historia de vida” propiamente dicha, nos sería más fácil reconocer posiblemente las transformaciones en el tiempo de esos modelos ideales de relación con el hecho religioso musulmán, así como la importancia que adquiere el contexto inmediato (familiar, comunitario, en la sociedad receptora) y el lejano (la sociedad de origen, el conjunto de la *umma* musulmana) como potenciadores de esta posible evolución. De ahí parte la hipótesis principal de nuestra propuesta, en la que se argumenta que las relaciones que mantienen los musulmanes con el hecho religioso musulmán, ya sea en forma de observancias religiosas o de desarrollo de discursos éticos como mediadores en su relación con la sociedad europea, se hallan condicionadas por una serie de circunstancias externas al propio individuo (propias de la sociedad en la que vive, pero también respecto a la sociedad de origen y al conjunto de la comunidad musulmana). Ante ellas, el individuo no hace sino negociar, tanto la expresión de su religiosidad, como la de su pertenencia comunitaria.

EL NÚCLEO DURO DE LA IDENTIDAD ISLÁMICA

El islam, como todo el conjunto de las llamadas grandes religiones, se define por el hecho de que constituye una concepción global del mundo, que intenta ordenar todos los aspectos que forman parte tanto de lo cotidiano como de lo extraordinario, a fin de darles un sentido y una lógica armoniosa, para convertir –según palabras de Pierre Bourdieu (1971)– un determinado *ethos* en *ética*. Los parámetros espacio-temporales que definen y guían la actuación de todo musulmán llevan a autores como M. Arkoun (1977) o J. P. Charnay (1977:56) a definir

el islam como una auténtica “logocracia”, fundamentada en unos principios éticos orientativos básicos, los cuales se sintetizan en la ley musulmana o *shari'a*, que podría traducirse textualmente como “recta vía”.

Dentro de la línea socioantropológica que orienta este trabajo, creemos que es preciso relacionar los elementos canónicos con la práctica diaria. El estudio de una religión nos ha de llevar obligatoriamente a considerar su grado de observancia social. Tal planteamiento surge de la clásica distinción que en su tiempo marcó Gabriel Le Bras entre lo prescrito y lo vivido, y que nos obliga a ir más allá de la supuesta ortodoxia en los planteamientos o prácticas (*ortopraxis*), que se derivan de los tratados teológicos. Tal como comentábamos en el capítulo anterior, la voluntad de querer separarse de la ortodoxia no supone intentar identificar qué hay de “falso” o de “ausente” con respecto a estos principios en el plano cotidiano y en las relaciones sociales, sino insistir en las múltiples interpretaciones y recursos que se hacen de ellas en el universo musulmán. Averigüemos ahora cuáles son los elementos que se comparten. La definición de un *núcleo duro* (en el sentido dado en filosofía de la ciencia) de la identidad islámica, tal como anuncian Arkoun y Gardet (1978) se puede desarrollar en tres niveles.

El contrato de fe original y el principio de pertenencia comunitaria

La religión islámica se fundamenta en la creencia en el Corán (*al-Qurán*, literalmente, “la recitación”) como Libro Revelado por Dios (*Al-lah*) a su profeta Mahoma (*Muhámmad*). Esta fundamentación se manifiesta en el carácter sagrado y central del texto, lo que supone que cada verso se constituye en auténtica guía de pensamiento y actuación para el creyente musulmán. Pero quizás se trata de algo más que de una simple guía para la organización de la vida individual y comunitaria. El Corán, y el saber que se ocupa de interpretarlo, el *tafsir*, se convierten en una ciencia operativa de la sociedad²⁴. Desde el punto de vista teológico, el Corán aparece como la base sobre la que vehicular la *Palabra de Dios*, que fue revelada al pueblo árabe, pero cuyo mensaje universal es ofrecido a toda la humanidad para que ésta se configure en una comunidad de creyentes (*al-umma*).

La unicidad de la figura de Dios, el *tawhid*, afirmada por el creyente musulmán en la recitación de la *shahada* o profesión de fe²⁵, al ser aceptada por el conjunto de las diferentes manifestaciones de lo islámico, se muestra como el criterio fundamental para la configuración de la comunidad musulmana. Pero ello nos conduce irremediabilmente a la paradoja que enfrenta este concepto de unicidad que se deriva del *tawhid*, con la diversidad constitutiva de la propia configuración de la

24. “En tanto que se hace ella misma a través del movimiento real que, por la acción de los hombres, permite a la Humanidad errar y al hombre concreto recuperar su ser auténtico. La historia tiene un único sentido. El Corán constituye las indicaciones para realizar la historia”. Etienne (1987: 41).

25. “*La ilaha il-la Al-lah, wa-Muhámmad rasul Al-lah*”, cuya traducción sería “no hay más Dios que Allah, y Mahoma es su Profeta”.

umma. Esta paradoja, no ha permitido la materialización de esta unidad entre musulmanes más que en el plano ideal y teológico. El islam, en palabras de L. Massignon, es un “querer vivir en común” (citado en Gardet, 1977: 14). Diferentes versículos del Corán refuerzan el carácter comunitario que se deriva del islam (“Los creyentes son hermanos”, *sura 49*¹⁰). El propio individuo, mediante la *shahada*, lleva a cabo un rito de agregación a esta comunidad que va más allá de la simple ratificación de un principio de adscripción social, y se convierte en una explicitación del pacto establecido entre Dios y los hombres. La pertenencia a este colectivo implica el cumplimiento de toda una serie de obligaciones y preocupaciones por parte del creyente en su relación con la divinidad, así como con el resto de los miembros de la comunidad. El principio coránico que ordena a todo musulmán “buscar el bien y evitar el mal” (*al-amr bi-l-ma ruf wa-l-nahy an al-múnkar*)²⁶ no solamente se convierte en una indicación de comportamiento personal, sino en una forma de preservar la unión de la *ummat al-nabi*, la comunidad del Profeta²⁷.

Prescripciones rituales: *ibadat* y *mu’amalat*

Recordemos un texto de Félix M. Pareja: “El hombre [musulmán] vive una doble vida, interior y exterior, ambas reguladas por la ley. Mientras lo tocante a la vida interior pertenece a la jurisdicción directa de *Allah*, juez único de los corazones, los actos humanos del foro externo competen a la *shari’a*, y pueden dividirse en dos grandes clases: los que se refieren al culto y a las relaciones del hombre con *Allah*, llamadas *ibadat*; y los que regulan la conducta del hombre con sus semejantes, llamadas *muamalat*” (Pareja, 1975:46).

Las relaciones que se establecen entre el creyente y la divinidad son siempre verticales, mientras que las que comparten los creyentes entre sí se desarrollan horizontalmente. En el primer caso, el camino de la *Revelación* parte de Dios para llegar al creyente, quien establece con Él un pacto de sumisión (*islam*) y de aceptación del mensaje coránico. La manifestación de este compromiso se condensa en el cumplimiento de los llamados cinco pilares del islam (*arkán al-islam*). Por su parte, el pacto entre creyentes se desarrolla como una especie de deontología que cada musulmán acepta y utiliza en sus relaciones comunitarias²⁸.

26. “¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal!”, *sura 3*, 104.

27. “Cada Musulmán es responsable de cada Musulmán, por el bien común de la Ciudad, para que ésta viva de acuerdo a las leyes y prescripciones coránicas”, Gardet (1977: 78). Para Charnay (1977: 91) esta prescripción del bien, que fundamenta la teoría de la *hisba*, muestra hasta qué punto el islam reconoce la posibilidad (y el deber) de todo musulmán de servir de ejemplo, de modelo a la comunidad. Esto se expresa en el hecho de que todo musulmán púber, dotado de razón y honorabilidad, puede convertirse en *imam*, en guía de la plegaria comunitaria.

28. Según M. Bernard (1991), el concepto de *muamalat*, designa en las obras de *fiqh* los contratos descriptivos, en oposición a las *ibadat*, que constituyen el ritual de la ley musulmana: “Así, en un sentido estricto y primero, las *muamalat* deben ser entendidas como las transcripciones que conciernen a un crédito otorgado por un donante a un beneficiario”. No obstante, para el

Las distinciones que se establecen entre *ibadat* y *muamalat* no siempre son claras. Según unos u otros autores y escuelas jurídicas, el matrimonio musulmán (*nikah*) o la circuncisión (*jitán*) son merecedoras de la categoría de actos obligatorios o *wájib*. A diferencia de la opinión, ampliamente extendida, que considera a los *ibadat* como los elementos del culto musulmán, G.H.Bousquet (1987), junto con otros islamólogos, cree que relacionar ambos conceptos es un error. Primero porque, como también diría Charnay, es recurrir a un concepto acuñado para referirse a un universo teológico absolutamente diferente y, segundo, porque el islam no conoce un culto propiamente dicho. Es decir, según Bousquet, las *ibadat* son “una parte de los deberes prescritos por *Al-lah* y fijados de manera minuciosa por los doctores a las obras de *fiqh*, mientras que, en otras religiones, el objetivo del culto es acercar al creyente con la divinidad para entrar en contacto con ella”.

En definitiva, a pesar de que, por ejemplo, en el Corán tan sólo se inculca insistentemente a los creyentes que cumplan con los deberes del ayuno y la limosna, o que los *jariyies*²⁹ destaquen la *yihad* o guerra santa, como deber principal de todo musulmán, parece que hay un consenso común por destacar la profesión de fe (*shahada*), la plegaria (*salat*), la limosna (*zakat*), el ayuno (*sawm*) y la peregrinación (*hajj*), como principales obligaciones o prescripciones que todo musulmán ha de cumplir, siempre en un estado previo de pureza (*tahara*)³⁰.

La relación con lo sagrado en la vida cotidiana

Si desde un punto de vista estrictamente teológico, el islam más que practicarse se vive, cada uno de los aspectos que caracterizan la vida cotidiana de los musulmanes ha de estar sujeto a consideración con respecto a la relación con lo sagrado.

Vayamos por partes. Anteriormente Pareja nos hablaba de la *sharia* o ley musulmana, como medida de los actos humanos. Fundamentada en los textos coránicos y en las compilaciones de las tradiciones del Profeta (*hadiz*; *pl.ahadiz*), la *sharia* sirve de base para el desarrollo del derecho musulmán o *fiqh*, tal como lo llevaron a cabo las principales escuelas jurídicas³¹. La ley musulmana y el derecho musulmán forman

sentido que aquí nos ocupa, se podría decir que éstas definen las relaciones jurídico-humanas y asumen la conformidad del comportamiento del musulmán a las teorías jurídico-morales.

29. Los *jariyies* o *ibaditas*, fueron un grupo disidente del islam (su nombre significa “aquellos que crean una secesión”) que se desarrollaron en las fronteras de los imperios omeya y abbasí. El derecho religioso *jariyí* está muy próximo al de la escuela *maliquí* y sus diferencias respecto a los *sunníes* son mínimas. En la actualidad se encuentran en Omán (donde son la mayoría entre su población), así como en la isla tunecina de Djerba, en la región del Mzab en Argelia, y en otras regiones de África Oriental.

30. Para una descripción más a fondo de estos principios, nos remitimos de nuevo a la ya citada obra de Pareja (1975).

31. Las principales escuelas jurídicas musulmanas o *madháhib* son la *hanafí*, la *malikí*, la *shafí* y la *hanbalí*.

parte de un mismo continuo, que no conoce la separación entre derecho religioso y derecho civil. Su objetivo es legislar sobre la comunidad de creyentes musulmanes³².

No obstante, la ley islámica, como otros corpus jurídicos, no recoge la totalidad de las situaciones que se desarrollan en la cotidianidad. Por ello, y dado que el creyente no está capacitado para interpretar la ley según su propio albedrío, es preciso encargar a alguien la tarea de juriconsulto. Las figuras de los *ulama* (singular *alim*), o doctores en el estudio del Corán y las tradiciones, de los *fuqaha* (singular *faqih*), o expertos en *fiqh*, y de los *muftí*, o juriconsultos, se convertirían en el cuerpo de expertos que ampliaba las atribuciones de la *shari'a* y comentaba las nuevas situaciones no previstas por la ley, mediante una serie de resoluciones o *fatwa*-s que conseguían adecuar la doctrina, en principio inmutable, a las nuevas realidades de la sociedad.

La consecución de la “recta vía”, en los actos cotidianos de los creyentes musulmanes, es sancionada por estos juriconsultos, conforme a la clasificación de los actos humanos que se deriva de la propia *sharía*. Los cinco órdenes (*al-ahkam al-hamsa*) en los que se valoran los diferentes actos humanos son:

- Obligatorios, *wájib* o *fard*, con sanción de premio o castigo. La obligación puede ser individual, *fard al-ayn*, que incumbe a cada uno de los miembros de la *umma*; o bien colectiva, *fard al-kifaya*, obligación de “suficiencia”, que incumbe a la *umma* y se satisface cuando cumple con ella un número suficiente de creyentes. Por ejemplo: los cinco pilares.
- Recomendados, *mandub*, *mustahabb*, actos no obligatorios, cuyo cumplimiento merece recompensa.
- Indiferentes, permitidos, *mubah*, *murajjas*, *halal*, *yáiz*. Actos sin premio ni castigo.
- Reprobados, *makruh*. Actos que no reciben castigo, pero son contra el sentido de la ley.
- Vedados, *haram*, sujetos a sanción legal. Por ejemplo: consumo de cerdo y alcohol, la usura, la práctica del juego, etc.

No hay unidad de opiniones entre los autores sobre un buen número de actos que han de ser incluidos en una u otra categoría. Lo que un autor o escuela tiene por prohibido o reprobado, para otros es lícito y aún recomendable. No obstante, lo que sí es evidente es que esta categorización facilita la formulación de determinados discursos de carácter ético, que evalúan el conjunto de los actos del musulmán en base a un modelo de referencia ideal.

LA DIALÉCTICA UNIDAD-DIVERSIDAD

Louis Gardet define la tensión entre unidad y diversidad como una de las principales características del mundo islámico: unidad en cuanto que el desarrollo de base de esta religión se fundamenta en la noción de comunidad de creyentes; pero diversidad en cuanto a la disparidad de principios doctrinales, bases cultu-

rales y trayectorias históricas que caracterizan a las sociedades musulmanas. El individuo musulmán, según Gardet (1977: 17), se encuentra condicionado por ambos principios, que no se plantean como excluyentes, sino como complementarios. Ambos criterios de adscripción identitaria serán empleados por el individuo musulmán que es interpelado en su medio social, propio o ajeno —como es el caso en Europa—, sobre los lazos que le ligan con su grupo de referencia.

Si aceptamos el carácter de historicidad que está presente en las diferentes manifestaciones de lo musulmán, se concluye que, más que un islam (con mayúscula) existen multitud de “islams”. Desde la ortodoxia, e incluso a través de las expresiones de muchos musulmanes, solamente cabe aceptar la idea de que existe un solo islam, formalizado por un corpus teológico escrito, definido por la tradición y constante en el tiempo. Pero, a pesar de ello, es evidente la diversidad del fenómeno islámico, que se explica por su vigencia en contextos culturales bien distintos, cuya suma de manifestaciones contribuye a conformar una gran tradición, como es el islam.

La evidencia de esta diversidad es ya referida en el siglo XIV por Ibn Khaldun (1977) en su principal obra, *Al-Muqádimá*, a través de las minuciosas descripciones de sus viajes por el mundo musulmán de la época. Los relatos de viajes (*rihla*) de otros viajeros árabes (como los de Ibn Batuta o Ibn Yubair, de cuyas obras existen versiones en castellano) contribuyen aún más a plasmar la diversidad constitutiva de las sociedades islámicas. No obstante, contrariamente a las evidencias mostradas por estos y otros autores, el orientalismo europeo de los siglos XVIII y XIX, en un intento por llegar a definir la “esencia” del (para ellos fascinante) mundo del islam, desarrolló unos postulados más próximos a la ortodoxia doctrinal musulmana, priorizando lo prescrito sobre lo vivido.

A pesar de que los resultados de estos principios esencialistas siguen estando presentes en obras recientes, los estudios antropológicos desarrollados en las últimas décadas han vuelto a insistir en la necesidad de mostrar esta diversidad, replanteando ciertos aspectos de la práctica religiosa musulmana en determinados contextos locales (Eickelman, 1981; Manger, 1992). Observar la continuidad y la pervivencia de la tradición religiosa musulmana, ante los diferentes condicionantes históricos, marca una diferencia analítica fundamental de este planteamiento frente al orientalismo inmovilista. La comparación entre diferentes sociedades musulmanas ha mostrado cómo un mismo credo religioso se interpreta y se materializa de una manera diferente, según la tradición cultural sobre la que éste se ha asentado. El antropólogo norteamericano Clifford Geertz ha mostrado esta disparidad comparando Marruecos e Indonesia, dos sociedades que no dejan de ser musulmanas, a pesar de que, como dice este autor: “ambas se inclinan hacia la Meca, pero, siendo las antípodas del mundo musulmán, se postran en direcciones opuestas” (1994: 21 y ss.). Las circunstancias históricas y políticas, así como esencialmente el legado cultural, o mejor

32. Sobre la relación entre *sharía* y *fiqh*, y los modernos debates sobre ambos conceptos, véanse Lamand (1991), Botiveau (1994) y Dupret (1998).

dicho, los legados culturales sobre los que se desarrolló el islam, explican la diversidad de manifestaciones del islam marroquí y del islam indonesio. Ambos, en su diversidad, definen conjuntamente la religión musulmana que, más que ser un corpus único e inalterable, se materializa a través de una rica y heterogénea expresión religiosa.

Lo que está indicando Geertz y otros autores es que, a este corpus teológico que forma el núcleo duro de islam, hay que añadirle toda una serie de expresiones y prácticas relacionadas con aquel contexto cultural donde el islam se ha desarrollado. Existen toda una serie de manifestaciones que, fundamentadas en origen en una determinada tradición cultural, parecen hallarse absolutamente imbricadas dentro del marco religioso islámico. Prácticas como la circuncisión, el repudio, la escisión, el estatuto de la mujer, los ritos de matrimonio, la poligamia, el uso del velo y muchas otras, se rigen principalmente por una matriz y una lógica cultural, a pesar de que el islam pueda ratificarlas y legitimarlas, o no. Este hecho, que no es exclusivo de la religión musulmana, nos permite reflexionar sobre la vinculación que se establece entre estas formas culturales y los principios religiosos. De hecho, en un artículo clásico, Geertz ya planteaba el marco conceptual para un análisis cultural de la dimensión religiosa (1987: 39), puesto que ésta ofrecía al individuo o a la comunidad creyente, “por un lado, una fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí y, por el otro, como fuentes de disposiciones “mentales” no menos distintivas” (Ibid: 116).

En el contexto que nos ocupa, parece adecuado mantener este punto de vista, especialmente por el hecho de que tanto unas determinadas prácticas culturales como otras religiosas sean combinadas en una autodefinición de musulmán. La afinidad que se establece entre estas referencias culturales y el corpus islámico da pie a considerar las especificidades de un islam magrebí, de un islam africano, de un islam asiático y, porqué no, de un islam europeo. De ahí que las diferentes modalidades de pertenencia al islam (tal cual nos interesa analizar en Europa), recogiendo la diversidad de referencias culturales presentes, la historia de diferentes trayectos migratorios, así como la existencia de diversas orientaciones doctrinales y jurídicas, nos hacen imposible reconocer la existencia de una comunidad homogénea, en singular, a pesar de que, como comenta Cesari (1994: 25), desde ciertos puntos de vista, se quiera mostrar esta unidad.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA *UMMA* EN UNA SOCIEDAD NO MUSULMANA

Los musulmanes que viven en Europa occidental se encuentran interpelados en su identidad cultural y religiosa ante el hecho de hallarse en minoría, no sólo en una sociedad no musulmana, sino en una sociedad plural. La multiplicidad de modelos de ser musulmán que se derivan de esta situación se destaca como el elemen-

to más relevante de la presencia musulmana en Europa. Superando aquellas imágenes que interpretan esta presencia como un todo homogéneo, la heterogeneidad que muestran las diferentes manifestaciones de sentirse musulmán en Occidente nos están indicando la complejidad de los procesos de negociación, que se están planteando implícitamente entre estas comunidades y las sociedades europeas.

Frecuentemente, algunas perspectivas de estudio, al insistir exclusivamente sobre la centralidad del discurso religioso en la configuración identitaria de los colectivos originarios de países musulmanes, suponen el desprecio de otras fuentes identitarias, como la cultura, la lengua, la nacionalidad o la adscripción política. El factor religioso no resume o sintetiza el resto de factores que intervienen en una construcción identitaria colectiva (Hamès, 1989: 84), sino que, para una visión completa, hay que tener presente esta diversidad de referentes si queremos reconstruir este proceso comunitario. Se tiende a priorizar al orden religioso sobre el resto de factores, no tanto porque se quiera analizar hasta qué punto se incorpora en el sentir comunitario, sino porque –de nuevo– se mantiene en nuestro subconsciente la representación totalizadora por la que el musulmán es creyente antes que individuo.

Como forma de superar de nuevo estos presupuestos de origen, y de destacar la importancia que adquiere por sí mismo el factor religioso entre estas comunidades en Europa, cabría aproximarse a éste reconociendo la pluralidad de sus manifestaciones, así como sus diferentes orientaciones. Las primeras hipótesis sobre los distintos caminos que están tomando estas interpretaciones y vinculaciones con lo religioso se establecen en torno a tres líneas principales: la reislamización, la mayoría silenciosa y la secularización (Saint-Blancat, 1996: 136 y ss). Estas diferentes corrientes no se encuentran aisladas unas de otras, sino que mantienen una relación dialéctica entre sí, mezclando referentes y estrategias. Por otro lado, para cada musulmán, en función de sus pertenencias, de su trayectoria vital, así como de sus inquietudes e intereses, estos modelos ofrecen una reserva de experiencias religiosas con las cuales poder (re)elaborar su propia identificación y su vinculación con el hecho religioso musulmán (Ibid: 174).

Entendidos, pues, como modelos que incorporan en su seno diferentes relaciones con la observancia y con la tradición islámica, formularemos algunas de sus características:

La reislamización

La reislamización en Europa se concreta en el conjunto de iniciativas y estrategias a través de las cuales se intensifica la práctica y la relación con el islam en un contexto religioso (no musulmán) y cultural definido por la pluralidad (Cesari, 1997: 58). El interés por preservar la identidad religiosa comunitaria frente a toda forma de asimilación concentra los esfuerzos de diferentes agentes e instituciones que, formando parte o no de esos ámbitos comunitarios, desarrollan sus actividades de defensa y respuesta a su progresiva occidentalización.

Pero la reislamización no sólo supone el desarrollo de barreras de protección comunitaria, sino que también pretende reconstruir esta identidad a partir del referente islámico, con el fin de reinterpretar y dar sentido a su presencia en un contexto de permanente *hiyra* (emigración).

La preservación de esta identidad colectiva ha interesado tanto a los estados de origen (los cuales han desarrollado variadas iniciativas para favorecer el mantenimiento de la observancia religiosa, construyendo mezquitas, así como la reproducción de la propia comunidad, favoreciendo las clases de educación islámica para los más jóvenes), como a otra serie de agentes y organizaciones, algunas de ellas supranacionales que, a veces buscando un espacio de expresión que no disponían en su país de origen, difunden un discurso de preservación del carácter islámico de estas comunidades en Europa. La presencia de estos diferentes modelos de reislamización, especialmente en las sociedades musulmanas, ha permitido que autores como Gilles Kepel (1991) o Olivier Roy (1992) desarrollaran la distinción entre *reislamización desde arriba* y *reislamización desde abajo*, para referirse a unos u otros intentos. Hay que considerar que esta distinción muestra una innegable utilidad descriptiva, aunque no tanto explicativa, especialmente cuando estos autores intentan mostrar porqué se desarrollaron unas u otras estrategias. Esto lleva a François Burgat a criticar que la argumentación que hacen estos autores supone considerar negativamente, por su clandestinidad y su efectividad, la reislamización desde abajo³³.

De hecho, el desarrollo de iniciativas que pretenden favorecer esta reislamización de las comunidades de base, no deja de ser comprendido y analizado bajo un punto de vista negativo. Frente a ellas, se llevan a cabo otros proyectos, por parte de instituciones que dependen de los estados musulmanes de origen, que obtienen el beneplácito de las autoridades políticas locales, las cuales interpretan que éstos pueden ser mucho más aceptables desde su punto de vista. Mientras que las acciones que propugnan las diferentes corrientes del islam político tienen poco eco entre las comunidades de base, constituyendo ciertamente una realidad marginal, las propuestas de resocialización cotidiana y de retradicionalización a partir de la práctica religiosa, que proponen grupos como la *Yamáat Tabligh*, calan mucho más hondo entre estas comunidades. El desarrollo en su seno de diferentes redes de autoayuda y protección permite la puesta en marcha de nuevas formas de sociabilidad, muy cercanas al ámbito comunitario y cotidiano, que posibilitan crear, en cierta manera, una microsociedad musulmana autosuficiente (Metcalf, 1996).

33. "La reislamización "por abajo" será objeto de la misma demonización que la acción revolucionaria. Una monja francesa puede invertir en Egipto cientos de millones de francos en una red de ayuda humanitaria sin alarmar a las conciencias. Pero estas movilizaciones sociales y educativas, que cuando proceden de sor Emmanuelle sólo despiertan admiración, si cambian el tocado de las maestras o el corte de barba de los enfermeros, se consideran la parte visible de oscuras estrategias totalitarias: los "integristas" ya no asesinan, se infiltran, lo que viene a ser igual de siniestro". Burgat (1995: 96).

Este tipo de estrategias, que podrían situarse en el campo del neo-fundamentalismo (Roy, 1992), se adapta fácilmente a la situación minoritaria del islam de la diáspora, y busca la creación de determinados “espacios islamizados” en el seno de las áreas urbanas, en las que residen estas comunidades, donde la aparición de espacios vinculados con el culto musulmán actúa como trama de referencia. A través de ella, se puede reelaborar normativamente la vida cotidiana y conquistar este espacio público (Saint-Blancat, 1996: 157-158).

El conjunto de iniciativas de reislamización se sitúa frente a lo que desde estos ámbitos se considera “el islam domesticado, el islam cultura”, un islam que ha dejado de ser una referencia y que ha aceptado la asimilación impuesta por las sociedades occidentales (Weibel, 1995). La reivindicación de su figura como verdaderos musulmanes practicantes, siguiendo el modelo que ofreció el profeta Muhammad, pretende recordar al resto de los musulmanes el peligro que supone para la comunidad su propio desarraigo. Es por ello que se insiste sobre los principios de filiación religiosa. Un musulmán, por el hecho de haber nacido en una familia musulmana, no sólo no puede nunca renegar de su condición sino que, además, ha de reivindicarse como tal ante cualquier interpelación.

La mayoría silenciosa

Frente a la afirmación identitaria que propone el anterior modelo, en ocasiones expresada en el ámbito público, se desarrolla otro modelo. Éste, está mucho más preocupado por encontrar la manera de ajustar su observancia religiosa en un contexto, como el de las sociedades occidentales, que habitualmente no la favorece. El carácter reservado con que se lleva a cabo esta adecuación, así como el hecho de que este modelo agrupa el núcleo fundamental de la comunidad musulmana, ha hecho que diferentes analistas se hayan referido al mismo como la “mayoría silenciosa”. El perfil que compone este modelo está formado, en general, por padres musulmanes cuya familia está instalada en Europa, vinculados con los diferentes trayectos migratorios, y que fueron los responsables de las primeras iniciativas para crear espacios de culto musulmán en las ciudades donde se establecían.

Su objetivo es reconstruir, en la medida de lo posible, el orden social propio de la sociedad de origen. La creación de espacios de culto musulmán es fundamental en esta reconstrucción y, a pesar de que ésta se lleva a cabo desde la discreción, no pueden evitar una visibilidad mínima, consecuencia de la inserción de estos espacios en el ámbito público de las sociedades europeas. Esta visibilidad contrasta con la desarrollada desde los ámbitos definidos por la reislamización, en los que ésta es considerada como una marca identitaria.

La principal preocupación de este colectivo es la socialización islámica de las nuevas generaciones nacidas en Europa, a través de la interiorización de un sistema cultural en el que normas religiosas y prácticas sociales están entremezcladas (Ibid: 161). La familia se convierte en el ámbito preferente donde se lleva a cabo

esta primera socialización, definida por una serie de momentos ritualizados, a través de los cuales los hijos adquieren progresivamente su carácter de miembros de la comunidad (Remacle, 1997). Este proceso es apenas conocido, y muy pocos estudios profundizan en el mismo. Tan sólo se descubren los márgenes externos del mismo, precisamente cuando éstos entran en contradicción con algunos elementos de las sociedades europeas. La profunda transformación de los roles familiares que acompaña la reconstitución de los núcleos familiares durante un trayecto migratorio, hace que esta socialización sea definida como problemática. La autoridad masculina, erosionada por los nuevos papeles que juegan esposa e hijos, es reivindicada en forma de “revuelta” y rechazo hacia la sociedad occidental.

Frecuentemente, se acusa a la escuela del distanciamiento entre padres e hijos. La educación de las nuevas generaciones, destinadas a ser las sucesoras de la referencia comunitaria, se convierte en objeto de disputa una polémica revestida de carácter moral. Más allá de las demandas de una educación religiosa musulmana (expresadas habitualmente por parte de instituciones religiosas en Europa o desde ámbitos islamistas, y no por padres musulmanes), su reacción se expresa en dos ámbitos: en las reivindicaciones sobre aspectos propios de la educación escolar (separación de sexos, rechazo del uniforme, uso del *hiyab* en clase, exención de materias,...) y en el abandono de la escuela por parte de las jóvenes alumnas musulmanas a partir de los 15-16 años. Estas reacciones formulan frecuentes polémicas con la propia sociedad receptora, lo que contribuye aún más a reforzar la posición de rechazo de estos padres.

En este contexto, una creciente “demanda de islam” en el seno de este modelo puede entenderse, de forma similar lo que entre los protestantes se ha llamado “rearme moral” (Saint-Blancat, 1996:95). Es por ello que las tesis defendidas por grupos neo-traditionalistas, como la *Yamáat Tabligh*, adquieren una clara resonancia en este grupo, donde una orientación ritualista y rigorista puede permitir el desarrollo de una respuesta a la sociedad occidental. No obstante, a pesar de la influencia de instituciones musulmanas, de representaciones de los países de origen, y de otros ámbitos, este grupo se sigue manteniendo en un difícil equilibrio, se pretende conciliar las referencias islámicas en la sociedad en la que viven, con la búsqueda de un compromiso que facilite su integración social.

La secularización

Diferentes estudios y encuestas en Europa muestran cómo la práctica religiosa en el seno de las comunidades musulmanas se sitúa en unos índices relativamente bajos. Así, la encuesta entre la comunidad musulmana francesa realizada por la empresa IFOP y publicada en octubre de 1994 por el diario *Le Monde*, indicaba cómo el 27% de los entrevistados se declaraban como “practicantes”, frente al 37% registrados en otra encuesta anterior, realizada en 1989. Esta tendencia, mucho más evidente en el grupo de edad entre 17 y 25 años (las nuevas generaciones surgidas de trayectos migratorios protagonizados por sus padres o abue-

los), muestra como el islam, en su proceso de inserción en las sociedades europeas, también se halla bajo la influencia de las dinámicas de secularización que están presentes y se manifiestan en otras religiones *tradicionales* en Europa.

Pero, a pesar del bajo porcentaje de los que se autodefinen practicantes, la gran mayoría de los entrevistados sigue declarándose como musulmanes. La aparente contradicción que podría suponer el desarrollo de una pertenencia más cultural, por encima del mantenimiento de una práctica religiosa, se explica por el proceso de recomposición de lo religioso, que las grandes religiones como el islam afrontan en su diálogo con la modernidad (Campiche, 1992). Más allá de la simple “perdida de la religión” que podrían indicar estos datos, lo que se observa es el desarrollo de un proceso de secularización, definido por una reinterpretación de la tradición religiosa y por una formulación mucho más espiritual que ritualista de la fe musulmana. Asistimos a la expresión de un distanciamiento entre una práctica religiosa juzgada como excesivamente ritualista y tradicional, y el desarrollo de una concepción de la fe más individual y espiritualista (Babès, 1997: 113 y ss.).

Esta evolución se encuentra mucho más presente en las nuevas generaciones, en las que diversos analistas formulan la gestación de un proceso de distanciamiento entre los modelos de relación con el hecho religioso musulmán que éstas y sus padres establecían. Para los jóvenes musulmanes, el islam “ya no es solamente la religión de sus padres o, para las hijas, ‘la religión del padre’, sino que es una religión elegida libre e individualmente, un dogma y una ortodoxia sobre la que se desea profundizar y reinterpretar personalmente” (Saint-Blancat, 1997: 172). La experiencia religiosa de una creencia asumida individualmente se opone al desarrollo de una práctica ritualista y repetitiva, transmitida en el bagaje de una tradición familiar. Si bien podría entenderse que nos encontramos ante lo que Saint-Blancat denomina una “crisis de la transmisión de la creencia” (en el sentido que los jóvenes musulmanes buscan nuevos referentes de formación religiosa que complementen la socialización tradicional desarrollada en el ámbito familiar), no convendría definir este proceso en términos de ruptura entre padres e hijos. Según demuestra Babès en su estudio, estos jóvenes, aunque puedan formular un discurso crítico sobre esta herencia tradicional transmitida por la familia, no reniegan de ella, ya que es gracias a ella que pueden reivindicarse como musulmanes. Pero, puesto que ésta no consigue satisfacer sus inquietudes, se favorece paralelamente el desarrollo de una autosocialización y un aprendizaje fuera del ámbito familiar, a partir del desarrollo de numerosas iniciativas asociativas en el panorama musulmán europeo (Babès, 1997: 133 y ss.).

En base a estos principios, la reivindicación de la condición de musulmanes que expresan estos jóvenes se vincula más bien a una reinterpretación de su creencia individual, que no al mantenimiento de una observancia ritualizada. Interpretado dentro del contexto de las sociedades europeas, este proceso de secularización del islam se manifiesta a través de “un doble proceso de oposición al ritual práctico del conformismo social, y por un sentido crítico que vincula la exigencia intelectual con la espera espiritual” (Ibid: 190).

Cuadro 1. Tipología de musulmanes en Europa

F. Dasseto-A. Bastenier (1984)

Fieles principales. Hombres mayores de 15 años, que asisten a la mezquita para las pregarías del viernes.

Musulmanes principales. Se trata de la población de referencia.

Devotos. Fieles que frecuentan la mezquita otros días de la semana a parte del viernes.

R. Leveau-G. Kepel (1988)

Musulmanes en Francia. La estancia en Francia se percibe como provisional, se desarrolla un discurso crítico contra la sociedad occidental. Se distinguen dos modelos: el de los practicantes de paso (en que los comportamientos privados todavía están condicionados por la sociedad de origen) y los militantes antioccidentales (que muestran un respeto simbólico de las prácticas religiosas como signo de pertenencia comunitaria, y desarrollan una actividad militante en defensa del islam frente a Occidente).

Musulmanes de Francia. Reconocimiento de que su futuro inmediato y el de su familia está en Francia, lo que supone adecuarse a sus normas sociales. De nuevo, se distinguen dos modelos: los practicantes instalados (que relegan su práctica religiosa en el dominio de lo privado, de acuerdo con las normas que se derivan de la sociedad en la que se incorporan) y los militantes de Francia (cuyo respeto simbólico de las prácticas religiosas comunitarias tiene un fundamento identitario que se plantea en el terreno de su integración en la sociedad francesa).

Franceses de origen musulmán. Muestran una fuerte aculturación en la sociedad francesa y un débil mantenimiento de la tradición religiosa, lo que les lleva a definirse como no-religiosos. Participan en la vida política y social francesa, a través de su militancia en movimientos anti-racistas.

J. Cesari (1991)

Practicantes instalados (o el islam como modo de vida). Se trata de individuos instalados con su familia en Francia desde hace más de un decenio, y que llevan a cabo un reencuentro con las prácticas islámicas, como una forma de negociar su incorporación en la sociedad que les acoge.

Nuevos practicantes. Población mucho más joven, con modos de identificación similares a los de grupo anterior, pero minoritarios con respecto a la población de la misma edad. Descubrimiento del islam, más que reencuentro.

Practicantes "de cara al exterior". Estudiantes -preferentemente en la tradición islámica- instalados en Francia, desde hace más de 10 años, pero que perciben la situación de los musulmanes en Francia en función a los criterios derivados del país de origen.

Respetuosos (o *el islam como referencia cultural*). Percepción del islam como un conjunto de referencias culturales. Poco conocimiento de la tradición islámica, que se la vincula a los lazos familiares.

F. Dasseto (1996)

Agnósticos, indiferentes o silenciosos. Muestran una pertenencia en negativo, indiferencia silenciosa, adscripción al islam como referencia cultural.

Pertenencias distantes respecto a formas organizadas. Forma de devoción y práctica circunscrita al ámbito familiar, propia de los padres de la primera generación de inmigrantes, distante de la mezquita y otros ámbitos institucionales.

Pertenencia ritualista. Ortopraxia ritualista conformista, respeto regular de los ritos y prácticas musulmanas.

Pertenencias organizadas, misioneras y militantes. Formas organizadas del islam que atraviesan el ámbito colectivo.

Pertenencias de frontera. Pertenencia a cofradías sufís y mantenimiento de expresiones de religiosidad popular.

Cuadro 2. Tipología de musulmanes en España

E. Galindo (1977)

Estudiantes, trabajadores, diplomáticos y hombres de negocios, visitantes de paso.

B. López García-N. del Olmo (1995)

Musulmanes nacionalizados, españoles convertidos, musulmanes inmigrantes.

T. Losada (1995)

Practicantes instalados. Su tipo ideal lo representa un hombre adulto, de entre 35-50 años cuyo retorno al islam coincide con la decisión de instalarse con su familia y educar a los hijos en la religión por temor a verlos absorbidos por la sociedad de acogida. Participan en la sociedad por su trabajo y sus relaciones de vecindad.

Islam de 2ª generación. Práctica religiosa debilitada, incidencia en las prácticas religioso-culturales exteriores, por ejemplo, el ramadán, identidad en construcción, a medio camino del legado familiar y las influencias de la sociedad de acogida.

Musulmanes sociológicos. Referencia al islam más cultural que cultural, lo cual no les impide mantener cierto tipo de observancia, sobre todo en prácticas exteriores, como ramadán o fiestas comunitarias.

Militante islamista. Visión negativa de la emigración musulmana fuera de su país, por el peligro de asimilación que supone para los propios musulmanes. Mantenimiento de los principios de contestación política del discurso islamista.

Mikel de Epalza (1994)

Turistas, diplomáticos y personal de organismos internacionales, comerciantes y hombres de negocios, estudiantes y profesores universitarios, refugiados políticos, mano de obra inmigrante, esposas españolas de musulmanes extranjeros, hijos de musulmanes nacidos en España, españoles convertidos al islam.

Reconstruyendo la historia de la presencia musulmana en Europa Occidental

La actual presencia musulmana en Europa referencia una fase más de la larga historia de relaciones que ha vinculado Occidente con el islam. A lo largo de ella se han ido generando y sucediendo nuevas imágenes con las que se ha construido buena parte de una alteridad compartida y complementaria (Rodinson, 1988; Djaït, 1990; Affaya, 1995). No obstante, en la actualidad, el factor de proximidad cotidiana con musulmanes (algo que no está presente en Europa desde los tiempos de *Al-Andalus* y de la expansión del imperio turco), otorga un carácter singular a esta fase, que favorece el despertar de argumentos que proclaman la amenaza a la integridad cultural europea que supone esta presencia no esperada. Cuando, en 1988, Dassetto y Bastenier titularon uno de sus trabajos con el elocuente enunciado de “Europa, nueva frontera del islam” se estaban refiriendo explícitamente al hecho de que el continente europeo (como también Norteamérica, donde se calcula que hay aproximadamente entre 5 y 8 millones de musulmanes [Numan, 1995]), ya se ha convertido en un área de expansión más del islam.

Los límites clásicos que diferenciaban el *dar al-islam* del *dar al-harb* o *dar al-kufr* han sido superados por la cambiante geografía política del islam, que ya no se limita a señalar las sociedades tradicionalmente musulmanas, y que favorece el establecimiento de lazos de vinculación y solidaridad transnacional entre comunidades musulmanas distantes entre sí. La desaparición de estas fronteras originales (que, no obstante, argumentaciones como las de Huntington se empeñan en esencializar) manifiesta, por un lado, un fenómeno de *descentramiento* del islam y de aparición de nuevos núcleos de referencia e influencia islámica y, por otro, que se *reduzcan* las distancias entre comunidades musulmanas gracias al desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación. Sin duda, esto facilita que musulmanes de una y otra parte del mundo compartan un sentimiento de pertenencia, expresado frecuentemente en torno a cuestiones que estimulan la expresión de esta vinculación comunitaria (los conflictos de Palestina, Bosnia, Argelia o Chechenia, por citar algunos de los actuales), y que no hacen sino reforzar el carácter transnacional que se incorpora al islam moderno (Eickelman-Piscatori, 1996). Creemos que es dentro de este marco en el que hay que situar y comprender la actual presencia musulmana en Europa y sus manifestaciones más visibles y destacadas. No como un fenómeno local, aislado y con dinámicas independientes, sino vinculado al resto de procesos que protagonizan las comunidades y sociedades musulmanas ante la modernidad.

A pesar de que cada país europeo demuestra tener una trayectoria singular en esta relación, es posible reconstruir algunos elementos de su evolución histórica desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Si bien hasta la Edad Media la influencia musulmana en Europa se concentraba en el sur de este continente, en la época moderna ésta se traslada hacia Europa Central y la frontera Este, que limitaba con el imperio otomano. Los estados germánicos, agrupados a mediados del siglo XVIII bajo la bandera de Prusia, vivirían una singular experiencia de contacto con la cultura turco-musulmana, que en los dos siglos anteriores se había extendido a lo largo de los Balcanes. La acción de pequeños grupos de conversos, intelectuales y diplomáticos musulmanes instalados, no sólo en Prusia, sino también en el resto de Europa³⁴, supone la creación de las primeras mezquitas modernas en Europa Occidental. Algunas de ellas se remontan al siglo XVIII, cuando entre 1780 y 1785 se abrió un oratorio en un castillo cerca de Heidelberg. En 1798 se creó un cementerio musulmán en Berlín, para poder enterrar a diplomáticos, así como a soldados musulmanes que formaban parte de las guardias imperiales prusianas. Mientras, en Inglaterra, y bajo la influencia de su imperio colonial, aunque por iniciativa de conversos musulmanes, se crearon en 1889 y en 1890 dos mezquitas, una en Woking y otra en Liverpool.

La creación de estos espacios de culto musulmán se incorporaba plenamente dentro del marco de relaciones políticas que establecían los estados europeos con sus homólogos musulmanes³⁵. En 1763, Federico II de Prusia declaró, después de recibir al embajador otomano, que si los turcos vinieran a Berlín habría que construir mezquitas para ellos. Por otro lado, cuando a mediados del siglo XIX surgió la iniciativa de construir una gran mezquita en París, ésta fue inmediatamente apoyada por el gobierno francés de la III República. Su edificación constituía una pieza clave dentro de su política colonial en el norte y oeste de África, en un momento en el que la clase política francesa no dudaba en considerar a su país como una “gran potencia musulmana”. Su construcción tras la Primera Guerra Mundial, en 1926, sirvió para que el gobierno francés homenajeara a los soldados musulmanes muertos en este conflicto³⁶.

La llegada de las primeras poblaciones de origen musulmán a Europa sería fruto directo de este proceso de colonización. Indios y, sobre todo, yemenís fueron los primeros musulmanes que se instalaron en Inglaterra tras la apertura del

34. El interés intelectual por el estudio del islam, del Corán y de la figura del profeta Muhammad se inicia, al menos, a partir del siglo XII. Bell-Montgomery Hart (1987: 169-176).

35. “A lo largo del siglo XVIII, las misiones diplomáticas otomanas en Europa se hicieron más frecuentes. En ellas, los informes de los emisarios adquieren un tono diferente, en el que se expresa el interés, incluso la admiración, y que llegan incluso a presentar ciertas prácticas europeas como dignas de ser imitadas por el gobierno de la Puerta Sublime. A finales del mismo siglo, el sultán otomano Selim III estableció embajadas permanentes en diversas capitales europeas, adoptando así el uso europeo de las relaciones diplomáticas ininterrumpidas mediante los diplomáticos residentes”. Lewis (1992: 71).

36. Sobre la historia del proyecto de construcción de la Gran Mezquita de París, véase Gilles Kepel (1987: 61-94), y más in extenso, Alain Boyer (1992).

Canal de Suez. En Francia, la demanda de mano de obra para su industria y agricultura, así como la de soldados para sus ejércitos, inició el ciclo migratorio magrebí y africano. Siguiendo esta línea, los primeros turcos en Alemania fueron soldados mercenarios que sirvieron en los ejércitos prusianos. Lo mismo pasaría en España, aunque unas décadas más tarde, con la llegada de los primeros soldados marroquíes que lucharon con Franco en la Guerra Civil española.

Siguiendo la lógica del sistema colonial, estas primeras poblaciones de origen musulmán se vieron sometidas a las fluctuaciones económicas y políticas del período de entreguerras. Durante la década de los años veinte, la inmigración norteafricana en Francia adquirió un carácter errático, debido a los continuos cambios en la política del Gobierno en este terreno. Durante la Segunda Guerra Mundial, con el Gobierno de Vichy, se reclutaron nuevos contingentes, sobre todo de argelinos, que trabajaron en la construcción de las defensas alemanas en el Atlántico.

Existe un vacío casi generalizado en toda Europa en el estudio de los primeros momentos de esta presencia musulmana. Sadek Sellam (1989), desde Francia, nos introduce en este recuerdo. Los primeros en destacar esta presencia fueron los orientistas Louis Massignon y Émile Dermenghem, que ya demostraron la existencia en los años veinte de grupos de trabajadores magrebíes que se encuadraban dentro de cofradías religiosas (como la *Tiyaniya*, la *Ammariya*, la *Rahmaniya* o la *Alawiyia*), al margen de la recién creada mezquita oficial. En aquel tiempo las autoridades francesas ya manifestaron su inquietud ante el desarrollo de estas estructuras religiosas no formales y así, en 1925, se creó una unidad de la Gendarmería dedicada a vigilar la vida religiosa de estos colectivos. Por otro lado, otras fuentes señalan la existencia en 1936 de una mezquita en Lyon y de otras en París, en Lille, en Metz, o en Marsella. En 1947 se señala la presencia de dos escuelas coránicas en Gennevilliers y en Levallois, acogiendo la primera a 250 niños y la segunda, a 40.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el ciclo migratorio musulmán hacia Europa aumenta de una manera progresiva y estable, a diferencia del período anterior. En Gran Bretaña, gracias al principio de movilidad del que disfrutaban los súbditos de la *Commonwealth*, la entrada de los nacidos en las colonias británicas no sería restringida hasta 1962. En el resto de Europa, la reconstrucción de las ciudades y las infraestructuras viarias destruidas durante la guerra, supuso formalizar las primeras demandas de trabajadores inmigrantes, incluso por parte de aquellos países que no eran potencias coloniales destacadas. Fue precisamente por aquel tiempo cuando buena parte de los países africanos consiguieron su independencia política, aunque ello no se tradujo en el terreno migratorio, ya que se mantuvieron las corrientes migratorias hacia las antiguas metrópolis. A partir de la década de los sesenta se firman los primeros acuerdos de mano de obra entre países europeos y musulmanes. Así, pactó: Alemania con Turquía, en 1961; con Marruecos, en 1963 y en 1966; con Túnez, en 1965. Francia lo hizo con Marruecos, en 1963; con Túnez, en 1963; con Argelia, en 1964 y en 1968; y con Turquía, en 1966. Por su parte, Bélgica pactó con Marruecos, en 1964 y Holanda también con Marruecos, en 1969. La demanda de esta mano de obra

inmigrante fue aumentando a lo largo de la década de los sesenta. No obstante, la crisis económica derivada de la subida de los precios del petróleo supuso un freno a estos flujos. A partir de 1974, no sólo no se firma ya ningún acuerdo más de mano de obra, sino que los estados europeos imponen fuertes restricciones a la entrada de nuevos trabajadores. A partir de ahora, el único procedimiento legal de entrada en estos países sería el del reagrupamiento familiar.

En esta fase, la primera generación de trabajadores de origen musulmán crearía las bases de su futura configuración comunitaria. Su práctica religiosa, no obstante, se mantuvo dentro de la esfera privada y se agrupó en torno a criterios de origen nacional y/o étnicos. En esta época se habilitan los primeros oratorios en antiguos garajes y fábricas, bajo la iniciativa individual de estas comunidades inmigrantes. En París, funcionaba desde los años sesenta una sección musulmana en el matadero de la Villette, que surtía a los numerosos restaurantes de la ciudad dirigidos por musulmanes (Hamidullah, 1966: 25).

El cierre de las fronteras europeas ralentizó, en parte, estos flujos pero provocó un cambio cualitativo en el perfil del inmigrante. El reagrupamiento familiar generó una inmigración no laboral, que marcaría el inicio del proceso de sedentarización de estas poblaciones musulmanas en Europa y que provocó una mayor demanda religiosa musulmana. Esto se tradujo, a su vez, en una progresiva y más visible incorporación en el espacio público de las sociedades europeas. La proliferación de mezquitas, asociaciones musulmanas, librerías y carnicerías *halal* en los barrios de las principales ciudades europeas, da fe de este proceso de estabilización del fluir migratorio de estos colectivos.

Es en este momento cuando comienzan a desarrollarse las primeras estructuras comunitarias que, con dinámicas diferenciadas, toman parte activa en este proceso de integración en la sociedad europea. Estas organizaciones no siempre adquieren un carácter formal; a veces, son ramificaciones de las cofradías religiosas locales, fuertemente implantadas en las regiones de origen y que se incorporan a Europa a través del trayecto migratorio de sus miembros (cabría destacar a la *Qadiriya*, la *Tijjaniya*, la *Muridiya* y la *Naqshabandiya*), así como movimientos religiosos que también están presentes en otros países musulmanes (como el *Deobandi*, el *Ahl-i-Hadith*, el *Barelvi*, el *Süleymanci*, o el *Milli Görüs*). Algunas de estas cofradías y movimientos, perseguidas en su propio país, aprovechan el mayor margen de libertad de las sociedades europeas para poder desarrollar sus estructuras.

Para impedir que estas y otras organizaciones (especialmente las políticas) se implantaran entre las comunidades inmigrantes, los estados de origen desde siempre han intervenido activamente, creando toda una red de servicios culturales y religiosos para sus poblaciones emigradas. Así, aparecen las *Amicales* magrebíes, vinculadas estrechamente a las misiones consulares de estos países en Europa, así como la *Diyanet Isleri Türk-islam Birliği*, que depende del departamento de asuntos religiosos turco. Estas organizaciones promueven la creación de nuevas mezquitas y asociaciones culturales.

Al mismo tiempo, en la configuración del campo religioso musulmán, aparecen toda una serie de organizaciones, aparentemente con un carácter internacional, que no se definen sobre el criterio nacional o étnico, sino religioso, pero que se hallan sobre la clara influencia de países musulmanes. Estamos hablando, por ejemplo, de la Liga del Mundo Islámico (*Rábitat al-álam al-islami*), de orientación saudí, creada en Bruselas en 1976 a través del Consejo Continental de Mezquitas en Europa, y que se ha destacado por la promoción y construcción de nuevas mezquitas en las principales ciudades europeas. O del Consejo Islámico de Europa, creado en 1973 en Londres, dentro del Congreso del Mundo Musulmán (*Mutamarr al-álam al-islami*), que se halla bajo la influencia paquistaní. O también de la Islamic Call Society (*Ad-dawa al-islami*) financiada por el régimen libio y con implantación en diferentes partes de Europa.

Paralelamente a la acción de estas instituciones hay que destacar la acción menos llamativa y visible, aunque muy efectiva a nivel comunitario, de otras organizaciones musulmanas. Con una estructura a veces difusa y casi informal, consiguen penetrar en el conjunto de la comunidad musulmana local, especialmente la de origen inmigrante, a través de un discurso fundamentalmente religioso y riguroso. Es el caso de la *Yamáat Tabligh*, de inspiración pietista y proselitista, presente en buena parte de los países europeos desde la década de los setenta, así como del movimiento *Minhaj ul-Quran*, con una implantación mucho más reciente, pero que ha calado preferentemente en comunidades pakistaníes.

En este período, las primeras demandas que reciben las autoridades locales, por parte de los colectivos musulmanes, son muestra de la evolución del proceso de configuración comunitaria, en el que la presencia de diversas dinámicas e iniciativas en su interior dificulta la identificación de una instancia representativa válida del colectivo. Sus peticiones se centran en el terreno educativo, en el de la creación de espacios de culto y en el de las prácticas religiosas. Es a partir de este momento cuando los poderes locales europeos toman clara conciencia de la presencia de estos colectivos en su sociedad, y aparecen los primeros puntos de fricción entre los principios sociales, culturales y religiosos de musulmanes y de europeos. Dos hechos concretos muestran la distancia que separa a unos y otros: el caso Rushdie, en 1988, y la polémica sobre el velo en las escuelas francesas, en 1989 y en 1994.

Como hemos comentado anteriormente, la actualidad ratifica el principio de transnacionalidad que guía a las manifestaciones del islam contemporáneo y en el que el desarrollo de las comunidades musulmanas en Europa se encuentra fuertemente marcado por la influencia del contexto internacional. Así, el conflicto del Golfo Pérsico de 1990-1991 fue seguido con atención por parte de las comunidades inmigrantes. Sus reacciones de apoyo a la acción de Sadam Hussein fueron interpretadas por diferentes analistas como un baremo con el cual calibrar su relación con la sociedad europea y su grado de integración en ella.

El sangriento conflicto en los Balcanes y el abandono europeo a la causa bosnia, o la guerra en Chechenia, también han levantado fuertes pasiones y encendidas adhesiones entre las comunidades musulmanas en todo el mundo, así como en

Europa (Balta, 1995). Pero han sido especialmente el conflicto argelino y las posibles ramificaciones de grupos islamistas en Europa, los que condicionan el presente y futuro inmediato de las comunidades musulmanas. Los atentados terroristas perpetrados por grupos islamistas, el aumento de la presión policial, el control de mezquitas y asociaciones, así como la limitación a la movilidad espacial de los musulmanes –incluso en el interior de la Unión Europea–, todo ello acompañado de un intensivo tratamiento periodístico, están causando un doble efecto: por un lado, el desarrollo de un proceso de *criminalización* del colectivo musulmán, en el que cualquier manifestación de su especificidad cultural o religiosa se interpreta en clave de sospecha. La sociedad europea, y en especial la francesa, comienza a vivir condicionada por el llamado *síndrome Kelkal*. Khalid Kelkal, joven argelino criado en la *banlieue* de Lyon, supuestamente implicado en los atentados de París y abatido por la policía en septiembre de 1995, representa el modelo del islamista surgido de las llamadas segundas generaciones que, después de una historia individual que le llevó por la pequeña delincuencia, fue atraído por el islam radical, que le sirvió de vehículo de expresión de su frustración hacia la sociedad francesa. El temor a que en el seno de las comunidades argelinas y, por extensión, de las musulmanas, se estén formando nuevos *Kelkal* hace que cualquier expresión de reivindicación identitaria, por parte de los jóvenes *beurs* (término con el que se suele denominar a los jóvenes magrebíes de segunda generación), sea contemplada como expresión de un abierto desafío hacia la sociedad francesa, y no como una afirmación de su identidad como franceses musulmanes (Khosrokhavar, 1997; *Le Nouvel Observateur*, 1992).

Por otro lado, y actuando como contrapeso, es precisamente en este período cuando se crean nuevas mezquitas, como edificios singulares (por ejemplo, las de Madrid, en 1992; Lyon y Roma, en 1994) que han sido patrocinadas por países musulmanes y que cuentan con el beneplácito de los estados europeos. Podría parecer un contrasentido, pero es la clara manifestación, por un lado, de la incorporación plena del tema de la presencia musulmana en Europa en del terreno de la política internacional y, por otro, de la decidida opción de los estados europeos por apoyar las manifestaciones de un islam que se supone tranquilo y moderado, en contraposición a otras opciones radicales y politizadas que éstos identifican con los grupos islamistas.

DE NÚMEROS Y ESTADÍSTICAS

La determinación de la identidad religiosa de los ciudadanos de un Estado plantea no pocas dificultades. Si, además, se trata de cuantificar numéricamente las minorías religiosas que están presentes en los diferentes países, el tema adquiere una trascendencia política de primer orden. Anteriormente, nos hemos referido a la dificultad metodológica que supone la aplicación y desarrollo del concepto de musulmán, en lo que se refiere al estudio del islam en Europa.

Ahora, nos dedicaremos a analizar cómo se define numéricamente la presencia musulmana en Europa, sabiendo que se disponen de escasos registros oficiales para conocer la identidad religiosa de las poblaciones europeas.

En algunos países europeos, la ley impide categóricamente que los individuos sean cuestionados de manera oficial sobre su credo religioso. En países como España (art. 16.2 de la Constitución de 1978: “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”) y Francia, desde 1968, por ejemplo, ningún censo incluye información alguna sobre la filiación religiosa. En otros casos, como en Suiza, Irlanda del Norte, Países Bajos o Alemania, en donde el censo de 1987 sí incluía una pregunta sobre la pertenencia religiosa, sí es posible llevar a cabo una aproximación cuantitativa de la comunidad musulmana. Un caso más extremo es el de Grecia, en donde el documento nacional de identidad incluye un apartado sobre la religión del individuo (*Migrations-Europe*, 1993).

Tal como comenta Nielsen (1995:170-171), entre los musulmanes, a diferencia de cristianos y judíos, no se dispone de registro alguno sobre bautismos o conversiones, o sobre asistencia periódica a las salas de oración. Por lo tanto, el único criterio que se prioriza en Europa a la hora de realizar estas estimaciones es el de la nacionalidad de origen. Un criterio que es preciso revisar, puesto que en algunos de estos países existen minorías no musulmanas, o son los propios musulmanes los que se encuentran en situación minoritaria.

A pesar de estas consideraciones sobre las minorías musulmanas en Europa occidental, este vacío estadístico no impide, sino que favorece, las estimaciones que juegan con el factor demográfico como indicador de la amenaza de esta presencia. En primer lugar, existe una muy extendida opinión de que tal presencia es muy reciente, de apenas unas décadas y que se halla vinculada exclusivamente a un proceso migratorio. Ya hemos insistido sobre las causas históricas de la misma. En segundo lugar, comienzan a ser frecuentes los discursos que hablan del avance demográfico de las poblaciones musulmanas en Europa, de las que se cree que han traído con ellas los elevados índices de natalidad de sus sociedades de origen. Se establece así una hipótesis futura que mostrará la superación numérica de las poblaciones autóctonas. Dos recientes ejemplos nos ayudan a entender cómo se desarrolla sutilmente un cierto discurso en torno a la invasión musulmana: el primero se sitúa en 1996, cuando Philippe Aziz publica *La Paradoxe de Roubaix* (Paris, Plon), un estudio sobre la comunidad musulmana en Roubaix. La obra revela que el 53% de la población de esta ciudad del norte de Francia es de confesión musulmana. Rápidamente dos conocidos semanarios de opinión (*Le Point* y *Paris-Match*) publican entrevistas con el autor y extractos de la obra. Pero poco más tarde otro periodista de la prensa local discute la tesis de Aziz, denunciando que éste había incorporado dentro de ese 53% tanto a magrebíes como a franceses de origen magrebí, fueran o no creyentes o practicantes. El mismo alcalde de Roubaix critica este trabajo, demostrando que el total de la población extranjera en la ciudad, incluidos no musulmanes y ciudadanos de países de la UE, era del 32%. La

polémica (Roustel, 1997) surge ante la evidente manipulación de las estadísticas por parte del autor, pero ello no impide que en Francia se mantenga fresca la idea del avance demográfico imparable de la comunidad musulmana.

El segundo ejemplo se refiere al dominical londinense *The Sunday Times*, que publicó en abril de 1997 el informe de la organización caritativa *Christian Research* en el que se pronosticaba, en un cierto tono alarmista, que en el año 2002 el número de musulmanes practicantes superaría al de anglicanos (Galán, 1997). Según este mismo informe, en 1995 en el Reino Unido había unos 536.000 musulmanes practicantes, frente a 854.000 anglicanos. Dado que las mezquitas acogían cada año a 32.000 nuevos fieles, y las iglesias anglicanas perdían unos 14.000 feligreses en el mismo período, se estimaba que en el 2002 habrían 760.000 musulmanes practicantes, frente a 756.000 anglicanos. El hecho de que el futuro sucesor al trono británico, el príncipe de Gales, reconociera años atrás la creciente pluralidad religiosa de la sociedad inglesa, ha hecho que los británicos comiencen a experimentar una cierta *fobia* hacia todo lo musulmán.

Ambos ejemplos tienen su origen y su destino dentro del ámbito mediático, siempre ávido por mostrar los aspectos más externos y polémicos de la presencia musulmana. Recordarlos ahora nos sirve para reflexionar en torno a la conceptualización de esta presencia y a la determinación de sus límites.

Es importante subrayar que se tengan o no estadísticas oficiales sobre las comunidades religiosas –minoritarias o no–, éstas no proporcionan necesariamente información alguna sobre la práctica y la observancia religiosa de estos individuos. En materia de religión, cualquier aproximación cuantitativa ha de llevarse a cabo de una manera provisional, contrastando y/o complementando los datos numéricos con otras informaciones cualitativas. Teniendo bien presente este hecho, avanzaremos las aproximaciones numéricas que se establecen respecto a la presencia musulmana en diferentes países europeos. Se muestran los datos disponibles que hacen referencia a los extranjeros residentes en países europeos y que provienen de regiones de cultura y religión musulmana. A pesar ello, será preciso rectificar y ajustar estas cifras oficiales con las estimaciones de residentes no legales (ver tabla I).

Tal como puede observarse, la presencia inmigrante de origen musulmán procede principalmente de cuatro grandes regiones: la magrebí, la turca, la asiática y la africana subsahariana, que se reparten de una manera muy particular en el territorio europeo. Cada flujo tiene un pasado propio, vinculado estrechamente con el proceso colonial y que define su actual especificidad. Por ejemplo, de la zona magrebí, el grupo marroquí es el que aparece más extendido por toda Europa. Su expansión y establecimiento en buena parte de los países europeos se debe, en parte, a los sucesivos acuerdos de mano de obra que éstos firmaron con el recién independizado reino alauita. En cambio, los ciclos migratorios argentino y tunecino tienden a concentrarse, preferentemente, en Francia.

La emigración turca, con un modelo parecido a la marroquí, se extiende por los países de Europa Central a través de los acuerdos de mano de obra, y era Alemania su principal destino. La emigración asiática (proveniente de Pakistán, India y

TABLA 1. Musulmanes en Europa Occidental

País de origen	Reino Países							Suiza	Suecia	Dinamarca	Total
	Francia	Alemania	Reino Unido	Bajos	Bélgica	Italia	Italia				
Turquía	201.500	1.675.100	12.000	203.500	84.900	-	64.900	28.000	30.000	2.300.000	
Marruecos	584.700	67.500	9.000	156.900	141.600	80.000	3.200	-	-	1.042.900	
Argelia	619.900	6.700	3.600	700	10.700	-	2.500	-	-	644.100	
Pakistán	-	17.000	475.800	-	-	6.400	-	-	6.000	505.200	
Túnez	207.500	25.900	2.400	2.600	6.300	42.000	2.500	-	-	289.200	
Bangladesh	-	23.000	160.300	-	-	-	-	-	-	183.300	
Iran	50.000	89.700	32.300	-	-	15.000	-	30.000	9.000	226.000	
Afganistán	-	30.000	-	-	-	-	-	-	-	30.000	
África Sub.	100.000	-	115.000	-	-	33.500	1.400	-	-	249.900	
Oriente Medio	30.000	31.000	134.000	-	-	34.000	8.200	-	6.000	243.200	
Indonesia	-	-	-	9.500	-	-	-	-	-	9.500	
Otros	-	-	139.200	67.200	-	-	4.600	-	-	1.111.000	
Harkis	300.000	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Beurs	600.000	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
TOTAL	2.693.600	1.965.900	1.083.600	440.400	243.500	210.900	87.400	58.000	51.000	6.834.300	

Fuentes: Datos de Francia, Alemania, Reino Unido y Bélgica de 1990: Peach-Glebe (1995). Datos de Dinamarca e Italia de 1991: Nielsen (1995). Datos de Suiza de 1990: Haenni (1994). Datos de Suecia de 1990: Sander (1990).

Bangladesh) se vincula a Europa a través del Reino Unido, su antigua metrópoli colonial, a partir de la cual se extiende hacia el resto de Europa. Por último, la africana (especialmente la que parte de los países de la costa oeste y del centro) toma como destinos preferentes Francia e Italia, y el Reino Unido, respectivamente.

Si ya es difícil contabilizar los residentes extranjeros de origen musulmán, aún lo es más estimar el número de conversos musulmanes, es decir, aquellos europeos de nacimiento que han abrazado la fe musulmana³⁷. En muchos casos, entre estas cifras se mezclan estimaciones de los *nacionales* o los *ciudadanos* que son musulmanes, sin diferenciar cuántos de ellos lo son de nacimiento, cuántos han sido nacionalizados, y cuántos son conversos. El interés y la atención que despiertan entre las ciencias sociales estos fenómenos de conversión³⁸ han servido para conocer este proceso de una manera mucho más cualitativa, aunque no necesariamente cuantitativa. La especial *sensibilidad* y relevancia que adquieren estas cifras sólo se entiende, por un lado, entre los ámbitos musulmanes, como la demostración de que practican “la religión verdadera” y, por otro, entre los europeos, como la más clara manifestación del avance musulmán en la sociedad europea³⁹. Tanto en un caso como en otro se comparte la tendencia a sobredimensionar el alcance de este fenómeno.

37. En el Reino Unido, Nielsen (1995) estima que el número de conversos llega a unos 5.000, aproximadamente. El censo oficial alemán de mayo de 1987 consignaba la cifra de 48.000 musulmanes alemanes, la mayoría de nacionalizados, y unos 5.000, conversos. Mientras, en un artículo publicado en el semanario *Der Spiegel* (nº 14, 1992) se calcula que hay 8.000 musulmanes conversos, 30.000 por matrimonio (principalmente mujeres alemanas casadas con musulmanes), y cerca de 60.000 nacionalizados, lo que eleva la cifra total a 100.000 ciudadanos alemanes musulmanes. Francia es, con toda probabilidad, el país europeo que tiene un mayor número de conversos. La presencia de importantes figuras del mundo cultural francés convertidas al islam (como Maurice Béjart, Roger Garaudy o Michel Chodkiewicz), otorga una gran relevancia a este fenómeno, al que unos y otros pretenden definir a través de imprecisas estimaciones. La Asociación Islam-Occident, dirigida por F. Lamand representa, en este sentido, la corriente integracionista del islam en Francia. Paul Balta (1991) estima en 30.000 a 50.000 (1991) el número de conversos franceses. Por su parte, Annie Krieger-Krynicky (1985) lo sitúa entre 50.000 y 100.000. Mientras que, para la Mezquita de París, según citan Rocher y Cherqaoui (1986), son 200.000, los franceses convertidos al islam. En 1989 las estadísticas oficiales indicaban la existencia de aproximadamente 3.000 conversos holandeses, entre los cerca de 400.000 musulmanes residentes en ese país.

38. Véase Levtzion (1979), Gerholm (1988) y Poston (1992).

39. La preocupación por el fenómeno de las conversiones al islam tiene una larga historia. Bernard Lewis (1992), refiriéndose al siglo XVIII y a las relaciones con el imperio otomano, comenta lo siguiente: “Por entonces, ya se producían conversiones, y principalmente por dos razones. En los territorios cristianos conquistados por los turcos, sus habitantes se decidieron, por un motivo o por otro, a adoptar la religión de sus nuevos administradores. Por otra parte, emigrantes venidos de Europa para buscar fortuna en territorio turco acabaron frecuentemente abrazando la fe islámica. La historia cristiana los designa como renegados; el islam los llama muhtadi, literalmente ‘aquel que a encontrado su vía hacia el buen camino’. Pero estas conversiones no representaron en ningún momento una importante corriente de abandono del cristianismo (...). De hecho, el peligro se identificaba antes con la potencia militar turca, que amenazaba el corazón mismo de la cristiandad” (pp. 97-98).

Respuestas políticas europeas a la presencia musulmana

La presencia musulmana en Europa Occidental está planteando múltiples interrogantes. El más importante de ellos, el que engloba a unos y otros, es el que cuestiona hasta qué punto la sociedad europea (ahora que está implicada en un amplio proceso de unificación económica y regional, y de construcción identitaria), puede ser capaz de integrar a colectivos que mantienen referentes culturales y religiosos diferentes a los suyos. La cuestión de que hasta qué punto las sociedades modernas pueden afrontar y gestionar la creciente multiculturalidad en su espacio público está siendo, hoy en día, objeto de un gran número de debates teóricos y políticos (Kymlicka, 1996; Semprini, 1997).

Sin lugar a dudas, la presencia musulmana en Europa ofrece suficientes argumentos y ejemplos en los que situar esta reflexión multicultural. Fundamentalmente, desde finales de la década de los ochenta, las diferentes administraciones públicas europeas (en sus diferentes niveles: estatal, regional o local), se han visto interpeladas ante las nuevas situaciones que planteaban las comunidades musulmanas. Ya fuera como respuesta a demandas directamente formuladas por éstas, o por iniciativa propia de la administración, las diferentes acciones que las organizaciones estatales desarrollaron se llevaron a cabo, en más de una ocasión, en un marco de vacío legal, o al menos en ausencia de un articulado que tuviera presente las especificidades oportunas.

Cada país europeo, de acuerdo con su propia tradición de relaciones con las instituciones religiosas, con el desarrollo específico de su comunidad musulmana nacional, y con otros factores, ha ido construyendo sus propias respuestas ante esta presencia. Unas respuestas, que lejos de ser homogéneas, y a pesar de que en algunos países se han llegado a promulgar articulados específicos (es, por ejemplo, el caso de España), se han mantenido dentro de un carácter de heterogeneidad. De esta manera, los poderes locales han tenido que hacer una interpretación muy laxa o, al contrario, muy restrictiva, de aspectos que estaban regulados a nivel nacional, como forma de adecuar su respuesta al ámbito inmediato de intervención.

Por otro lado, los diferentes analistas coinciden en señalar que estas iniciativas políticas se incorporan cada vez más dentro del marco de relaciones internacionales que establecen los estados europeos con los países musulmanes. La presencia de comunidades musulmanas en suelo europeo se convierte en un objeto de atención política, quizás de manera más intensa que cuando, en otros tiempos, se hablaba de esta presencia en términos de contingentes de mano de obra inmigrante. La promoción de diferentes centros culturales y religiosos en Europa,

situados en edificios de nueva construcción, a cuya inauguración asisten el jefe del estado que lo acoge y su homólogo musulmán que lo promociona y subvenciona, constituye un claro ejemplo de la relevancia internacional que implica esta presencia comunitaria.

De la misma manera, y de cara al interior de cada país europeo, las manifestaciones de esta presencia, al ser interpretadas socialmente como problemáticas, despiertan crecientes disputas políticas. En los consejos regionales o en los gobiernos locales, el tema musulmán se ha convertido en objeto de polémica entre partidos, o entre diferentes ámbitos de la sociedad civil y estas administraciones. Además, se suele aludir a la “falta de un interlocutor válido de la comunidad” y a “las disputas internas”, como dos razones que impiden que se avance en este terreno. Por otro lado, el hecho de que en el interior de estas comunidades se estén desarrollando diferentes iniciativas de representación política, no se interpreta como el proceso natural que acompaña toda configuración social, sino como un factor que contribuye a hacer aún más difícil una comprensión global del tema.

En este apartado queremos mostrar algunas de estas iniciativas e intervenciones planteadas desde las administraciones europeas, como recurso para comprender el complejo marco político en el que se sitúa esta presencia.

ASOCIACIONISMO Y MARCO DE RELACIONES CON LOS ESTADOS EUROPEOS

El período actual se caracteriza por el desarrollo de un proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Europa. En ellos, se desarrollan diferentes dinámicas asociativas, implicadas en la estructuración de la representación de los intereses comunitarios y, por tanto, de sus interlocutores más válidos para establecer las negociaciones pertinentes con los estados y las sociedades europeas. Las administraciones públicas europeas —en especial, las de ámbito local—, se encuentran cada día más condicionadas a causa de esta presencia, a buscar en el interior de estas comunidades a algún o algunos representantes, con los cuales discutir los diferentes aspectos que correspondan. No obstante, el reconocimiento por parte del Estado de una asociación (o federación de éstas) como principal representante de la comunidad musulmana en su territorio, no contribuye necesariamente a clarificar esta parcela de liderazgo comunitario sino que, incluso, puede generar nuevas disputas internas, y el consiguiente cuestionamiento de la autoridad de unos colectivos por parte de otros.

Las relaciones que los estados europeos establecen con el asociacionismo musulmán se enmarcan dentro del modelo de las que éstos han definido a lo largo de la historia con las confesiones religiosas. Sin embargo, esto no supone que los princi-

pios que perfilan este trato sean después los que se lleven hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, en Francia, la propia Constitución define el carácter laico y de no intervención en temas religiosos por parte del Estado. Pero esto no impide que las asociaciones de carácter religioso puedan inscribirse legalmente (dentro del marco definido por las leyes de 1901 sobre libertad de asociación, y de 1905 sobre la separación entre iglesias y Estado), aunque no como religiosas, sino como culturales. A pesar del principio laicista que defiende el Estado francés, éste ha demostrado en varios momentos su intención expresa de intervenir en las cuestiones que atañen a la comunidad musulmana. Esto sucedió, por ejemplo, con la creación del Instituto Musulmán de la Mezquita de París, que tiene un I diferente al definido por la ley de 1905; o con la promoción, por parte del gobierno socialista, del Consejo de Reflexión sobre el islam en Francia (CORIF) en marzo de 1990 y su disolución en 1993; o, más recientemente, con la inauguración del Instituto de Estudios Superiores de Formación Religiosa y Teológica en la mezquita de París, o de la mezquita de Lyon, ambos actos con la presencia del ministro del Interior, Charles Pasqua. Otra muestra de este intrusismo es el apoyo de este ministro al Consejo representativo de los musulmanes en Francia, presidido por el rector de la Mezquita de París, y que es fuertemente cuestionado por otras federaciones musulmanas francesas.

En el caso de Holanda, la intervención del Estado en materias religiosas parte del principio del tratamiento igualitario de los grupos religiosos. Es decir, a pesar de que se reconoce la separación entre iglesias y Estado si éste, por motivos de interés público, decide apoyar a determinados grupos religiosos en la construcción o mantenimiento de algún elemento de su infraestructura, está obligado a hacer lo mismo con todos los demás grupos religiosos, tanto si se han establecido recientemente en el país como si no. En base a este criterio de facilitar el principio de libertad religiosa, el Estado se compromete a garantizar ciertas condiciones mínimas permitiendo, por ejemplo, que sean concedidos permisos de residencia a los *imames* contratados en el extranjero para trabajar en una mezquita holandesa. Pero por encima de todo, la problemática que concentra todas estas actuaciones del Estado gira acerca de la cuestión de la discriminación positiva, es decir, el hecho de compensar a aquellas comunidades que no han podido beneficiarse de las ayudas materiales (no para subvencionar actividades religiosas, pero sí las de tipo social y cultural) concedidas a las otras Iglesias y confesiones. El debate político en torno a esta cuestión se ha prolongado hasta la actualidad, si bien una nueva etapa parece abrirse, puesto que los municipios suceden al Estado en las intervenciones con respecto a las comunidades musulmanas. Esto genera, en principio, una mayor diversidad de interpretaciones de los principios de libertad religiosa y de separación entre las iglesias y el Estado.

En Alemania, el Estado se declara neutral, en cuanto a la religión, lo que no impide que algunas confesiones (la comunidad judía, la diócesis católica y la Iglesia protestante) adquieran un *status* de corporación pública. Gracias a ello, el

Estado mantiene con ellas una serie de colaboraciones en diferentes terrenos (como por ejemplo, el educativo). Por otra parte, aquellas confesiones religiosas no reconocidas han de optar por otro tipo de relación y de estatuto legal. Hay dos categorías a las que recurren las organizaciones musulmanas para inscribirse legalmente: como asociaciones registradas o como fundaciones. La primera categoría es la más utilizada, puesto que simplemente se exige una estructura asociativa democrática y una lista de sus miembros. Por medio de este procedimiento administrativo, las comunidades musulmanas pueden conseguir uno de sus principales objetivos: la apertura de un oratorio.

El Estado belga también participa de este modelo de reconocimiento de determinadas confesiones religiosas. La Iglesia católica, la Iglesia reformada, la comunidad judía y la Iglesia anglicana disfrutaban de este estatuto, gracias al cual todas ellas disponían de un cierto control sobre la educación, al mismo tiempo que su personal religioso era pagado por el Estado. En mayo de 1974 el islam fue reconocido en igualdad con otros cultos. No obstante, los beneficios de este reconocimiento todavía no han llegado a los musulmanes. La materialización de la ley debía de pasar a través de posteriores decretos reales y otros tipos de requisitos legales. Por ejemplo, el *arrêt royal* de 1978, que establecía la organización territorial de la comunidad musulmana, así como la forma en que ésta ha de llevar a cabo sus elecciones internas. Otro decreto, en 1981, determinaba el sueldo que deberían de percibir los *imames*, de acuerdo con una jerarquía cuyo modelo se tomaba de la Iglesia protestante. Estas leyes, excepto la de febrero de 1978, en la que se aprobaba el currículum de la educación musulmana, no se han aplicado todavía, por lo que el estatuto de la comunidad musulmana en Bélgica permanece bloqueado.

A diferencia de los modelos anteriores, en el Reino Unido la ley no prevé ningún tipo de reconocimiento de otros cultos que no sean los dos oficiales: la Iglesia anglicana (para Inglaterra y Gales) y la presbiteriana (para Escocia). Esto supone que las otras confesiones religiosas tienen que buscar otro tipo de cobertura legal. La principal forma por la que optan las comunidades musulmanas es la de las organizaciones caritativas, para las que no existe ningún tipo de requerimiento legal especial. Aunque estas asociaciones podrían seguir estando técnicamente fuera de todo registro, el hecho de inscribirse como asociaciones de este tipo les supone ciertas ventajas fiscales.

Italia, como España, se organiza en un régimen concordatorio de relaciones entre confesiones religiosas y Estado. Por su tradición católica, ambos países mantienen acuerdos preferenciales con la Santa Sede, a través de sus respectivos ordenamientos legales, lo que hace que la Iglesia católica pierda, en ambas naciones, el estatuto privilegiado del que gozaba anteriormente. El reconocimiento en Italia (1984) y España (1992) de otras confesiones religiosas no católicas, como paso previo para desarrollar Ententes (*Intesi*) y Acuerdos de Cooperación, respectivamente, formalizaron el desarrollo de los principios de libertad religiosa en estos países.

ESPACIOS DE CULTO

La proliferación de espacios de culto musulmán en Europa Occidental es el índice más evidente, no sólo de que la presencia musulmana es una realidad incuestionable, sino de que también muestra el grado de configuración comunitaria de estos colectivos. Las estimaciones confirman este hecho (Tabla 2). De nuevo, hay que hablar de estimaciones, puesto que el dinamismo en su apertura y la falta de controles y registros oficiales sobre estos espacios, facilita una gran oscilación en las cifras. Lo que cabría plantearse es cuáles son las causas que han generado esta proliferación y cuáles son sus principales dinámicas. Tales cuestiones han estado presentes en los primeros estudios sobre islam en Europa, que consideraban que el análisis de este proceso hay que llevarlo a cabo apreciando la demanda que produce una determinada población musulmana, y la oferta que intenta responder a las anteriores necesidades. Esta oferta es el resultado de la actividad de diversos agentes: por un lado, agentes individuales que suscitan esta necesidad religiosa y estimulan la organización de la demanda; por otro, a la acción de los grupos religiosos tradicionales (cofradías, *záwiya-s*, *tariqa-s*) a partir de su capacidad de movilización; y en último lugar, a la actuación de diversas instancias estatales o interestatales, con el apoyo más o menos indirecto de estados musulmanes.

Insistiendo también sobre esta necesaria atención a aspectos internos y externos a la comunidad musulmana, Kepel (1987) analiza los datos de la población de origen musulmán de Francia y muestra como, en un determinado período, el número de mezquitas aumenta, mientras que la población se estabiliza. Es decir, la creación de espacios religiosos o el desarrollo de determinados discursos identitarios musulmanes no son fenómenos que puedan ser explicados por una simple cuestión de evolución numérica del colectivo. Es preciso contemplar otros factores externos a la comunidad, como las problemáticas que afectan al mundo árabo-musulmán, los conflictos con la sociedad europea y, sobre todo, la acción de diversos países de origen —directamente o a través de organizaciones e instituciones religiosas— o de los propios estados europeos, cuando reconocen el estatuto de la religión musulmana o apoyan los proyectos de creación de grandes centros culturales musulmanes en sus principales ciudades⁴⁰.

Así, esta proliferación se ha desarrollado en dos direcciones: una visible y otra invisible, o mejor dicho, una que se ha concretado en la creación e inauguración de grandes centros culturales en las principales capitales europeas, y otra que ha sido fruto directo del proceso de estabilización de las comunidades inmigrantes de origen musulmán. Mezquitas de nueva planta, frente a garajes habilitados pre-

40. Las principales mezquitas y centros culturales musulmanes en Europa se hallan en (según el año de inauguración): París (1926), Bruselas (1969), Londres (1977), Evry (1991), Madrid (1992), Lyon (1994) y Roma (1995).

TABLA 2. Estimación del número de mezquitas en Europa

Alemania	600	(1988)
Francia	1.200	(1994)
Italia	200	(1990)
Bélgica	209	(1990)
Reino Unido	452	(1990)
España	300	(1990)
Países Bajos	350	(1990)

Fuente: Datos de 1988: F. Dassetto-A. Bastenier(1988). Datos de 1990: J. S. Nielsen (1995) excepto Bélgica: F. Dassetto (1993:280). Datos de Francia: Khattar Abou Diab (1996).

cariamente; minaretes, frente a locales sin ninguna inscripción. Estas dicotomías son muestra de un proceso de estabilización de la presencia musulmana, definido a través de diferentes dinámicas que no siempre son coincidentes pero que, sin duda, resultan complementarias.

Aunque lo trataremos más adelante con detalle, el carácter social e identitario que alberga la habilitación de un garaje, local o piso como oratorio, convierte a estos centros en puntos de referencia para la comunidad. A través suyo, ésta intenta recobrar el espacio y el tiempo que le eran propios en su sociedad de origen, y que ahora ha de recrear y/o reinterpretar frente a la sociedad europea. Las mezquitas de origen inmigrante adquieren una categoría de espacio multifuncional, no sólo por su sentido (religioso-identitario) sino por el conjunto de actividades que se desarrollan en su interior: lugar de oración, punto de encuentro e intercambio de información, espacio de socialización religiosa, etc. Funciones todas ellas que intentan responder a esas necesidades religioso-comunitarias que expresa el propio colectivo.

La relación entre estas necesidades autogestionadas que cumplen las mezquitas-oratorios y aquellos espacios diferenciados que han sido promovidos por países musulmanes y apoyados por los gobiernos europeos, es siempre compleja. Sin embargo, no nos atrevemos a asegurar que las dinámicas que fundamentan la creación de unos y otros espacios sean opuestas. A veces, a través de algunas organizaciones musulmanas subvencionadas por capital extranjero, se han apoyado iniciativas surgidas entre las comunidades locales para la compra y/o habilitación de un nuevo espacio como oratorio. A pesar de estos casos, lo cierto es que no deja de ser un contraste el lujo con que se rodean estos grandes centros culturales y la precariedad de recursos que muestran algunos oratorios, creados por musulmanes de origen inmigrante.

En lo que más se diferencian, sin lugar a dudas, es en los elementos visibles que incorporan unos y otros espacios. Esto puede apreciarse en un dato actual: en 1994, de las cerca de 1.200 mezquitas que había en Francia, tan sólo 8 tenían minarete. El principio de *neutralité de la rue*, básico dentro del sistema laico francés, y que se basa en que los signos religiosos no tienen ningún reconocimiento dentro de la esfera pública, es transgredido, pero tan sólo por una reducida minoría de los locales en los que se congrega la comunidad musulmana. No obstante, nadie niega el nivel de visibilidad que ha adquirido este colectivo. Sin lugar a dudas, el hecho de que buena parte de estos grandes centros culturales hayan sido apoyados por parte de los estados europeos (las inauguraciones se han convertido en auténticos actos de política internacional), ha contribuido a crear en la opinión pública la imagen del carácter incuestionable de esta presencia musulmana en Europa.

La opción de los gobiernos europeos que han apoyado la creación de nuevos centros musulmanes supone, ante todo, una apuesta de futuro. Su acción puede interpretarse incluso como una contradicción de algunos de sus principios de base (el caso francés es evidente), pudiendo provocar el recelo de su propia opinión pública, que no comprende esta política (Migrations-Europe, 1991 y 1996). Su lógica, no obstante, está fuera de toda duda: mediante el apoyo y el reconocimiento de los proyectos de creación de estos centros (casi siempre financiados por las monarquías del Golfo Pérsico) se quiere apostar por el islam moderado, que se cree supuestamente representado por estos centros. Además, los nuevos centros bendecidos por los gobiernos se erigen como los principales representantes de la comunidad, confiriéndoles incluso una autoridad que ésta misma no necesariamente les reconoce. Frente a este islam moderado aparece el otro islam, el de las comunidades de origen inmigrante, cuyos objetivos quizás no van en la línea del anterior, y cuyo alcance de intervención se limita al ámbito comunitario local. Unos están reconocidos e instituidos; los otros, no. Estos últimos, a ojos de las autoridades europeas, presentan un perfil difuso, poco reconocible y visible, en cuyos espacios se sospecha que existe un terreno abonado donde pueden germinar las ideas islamistas más radicales. Este supuesto, que en algún caso ya ha sido posible identificar (las recientes desarticulaciones de redes de apoyo a grupos islamistas magrebíes en Francia y en otras partes de Europa), no debe generalizarse, ya que ello supondría un avance hacia el terreno de la estigmatización conflictiva de las comunidades musulmanas de base, y no se tendría presente la manera como están desarrollando su proceso de configuración comunitaria.

PERSONAL RELIGIOSO

La apertura de espacios de culto musulmán en Europa Occidental implica, en principio, la presencia de un personal que se encargue específicamente de la atención religiosa. El *imam* es la figura encargada de cumplir estas tareas, que se

concentran básicamente en la dirección de la plegaria comunitaria, en la educación coránica y en la atención a las consultas de tipo espiritual que puedan plantearle los miembros de la comunidad. A pesar de ello, y de la misma manera que ocurre con las mezquitas-oratorios, la figura del *imam* durante el trayecto migratorio se convierte en polivalente, encargándose de tareas que no le eran propias en su sociedad de origen. En los países musulmanes, existe una cierta división y especialización en las funciones que se incluían dentro de la categoría de *imam*, que son reguladas oficialmente por el estamento correspondiente.

Pero la precariedad y la falta de recursos con los que el personal religioso lleva a cabo su trabajo en Europa, provoca que éste se haya de encargar de nuevas tareas. Así, el *imam* no sólo dirige la oración o responde a las consultas de tipo religioso, sino que también se ocupa de la educación coránica, de la asistencia religiosa en cárceles y hospitales y, si fuera necesario, de formar parte de la estructura directiva de la asociación que gestiona la mezquita. En este último caso, la figura del *imam* adquiere tanto un carácter comunitario (encargándose de preservar la práctica religiosa y la aplicación de los valores musulmanes), como extracomunitario (de cara al exterior de la comunidad, frente a la sociedad europea).

La figura del *imam* también adopta, en algunos casos, una cierta notoriedad pública, al intervenir de una manera muy activa dentro de la configuración del campo religioso musulmán en Europa. El respeto y la consideración que adquieren algunos *imames*, tanto por su perfil personal y formativo, como por estar al frente de una importante institución, les confiere un notorio prestigio entre su comunidad. Sin embargo, esto nunca es garantía que le exima de soportar las críticas de sus integrantes. El rector de la mezquita de París, Dalil Boubakeur, el *muftí* de la de Marsella, Soheib Bencheikh, e incluso el recientemente fallecido Kalim Siddiqui, líder del Parlamento Musulmán en Gran Bretaña, son figuras que se enmarcan dentro de este perfil. Se trata de líderes que ocupan un lugar preeminente dentro de la comunidad y que, en ocasiones, los gobiernos y las opiniones públicas europeas han considerado representantes únicos de la misma.

Más allá de estas figuras notorias, no obstante, aparecen todos aquellos *imames* que están al frente de la multitud de oratorios abiertos en Europa. Algunos de ellos, dada la precariedad de las comunidades que los alientan, no disponen siquiera de un personal religioso fijo y tiene que ser un miembro de la comunidad el que, voluntariamente, ha de hacerse cargo de esta tarea. Por otro lado, la contratación de estos *imames* acostumbra realizarse directamente por parte de estas comunidades, siendo reclutados a través de relaciones de amistad, en la misma región de origen. La formación de los seleccionados no siempre está clara: en algunos casos, llegan a Europa con alguna titulación en estudios religiosos; en otros, el conocimiento directo de la trayectoria de formación no reglada que este individuo ha adquirido (por ejemplo, siendo discípulo de algún reputado *imam*), es un criterio que puede servir para dar el visto bueno a su contratación.

El reconocimiento oficial de este personal es una pieza fundamental dentro del marco de relaciones entre la comunidad musulmana y los estados europeos. En Holanda, una resolución del Tribunal Supremo del 30 de mayo de 1986, concede a los *imames* exactamente la misma posición legal que tienen los ministros, pastores o rabinos. En Bélgica, al estar la religión musulmana reconocida por el Estado, sus ministros de culto se equiparan al mismo nivel de los de otras confesiones, recibiendo también una remuneración mensual. En la propuesta de convenio que la Unión de Comunidades Musulmanas en Italia (UCOII) entregó al gobierno italiano en noviembre de 1992, uno de los principales puntos se refería a los ministros de culto que, nombrados por la UCOII, tienen garantizado el libre ejercicio de su tarea religiosa.

Ahora bien, en otros estados europeos el reconocimiento de la figura del *imam* ha de partir necesariamente del principio de formación de este personal religioso. Las autoridades políticas francesas ya han comenzado a plantearse unas cuestiones que otros países europeos deberán tener presentes, si no lo han hecho ya: ¿quién se ha de encargar de formar a los *imames* que han de ejercer su ministerio en Europa?, ¿han de continuar siendo formados en el extranjero, siguiendo las directrices de otros países? En esta decidida iniciativa de “occidentalizar” el islam en Europa (en palabras de Bruno Etienne para el caso francés, la *gallicanisation* del islam), en la cual se han implicado activamente algunos países, se apuesta por la configuración de una comunidad musulmana integrada en las sociedades europeas. Parece haber una voluntad política más o menos evidente para incorporar la especificidad musulmana en Europa, dentro de un modelo de integración y de respeto. Y para ello, es absolutamente preciso que los *imames* (quizás ellos mucho más que otras figuras, como los responsables asociativos) comiencen a tener presente el contexto en el que llevan a cabo su ocupación religiosa. Algo que hasta ahora está siendo bastante difícil ya que, por un lado, los *imames* que llegan a Europa tienen un escaso conocimiento de la lengua, de la cultura y de la sociedad donde van a trabajar y, por otra parte, su función se conceptualiza como la de preservador y potenciador de una práctica religiosa y de unos principios éticos, sociales y culturales propios de la sociedad de origen. Se convierte pues en la figura-garante que ha de mantener los lazos con ésta. Ambos elementos convierten a los *imames* en personajes que se encuentran imbuidos en la comunidad musulmana y que no muestran una especial atención por la sociedad europea en la que residen y trabajan.

Para superar estos problemas, en algunos países europeos (en especial, en Holanda y Francia) ya se han tomado iniciativas con el fin de mejorar la formación de este tipo de personal religioso. En Holanda, diferentes estudios habían demostrado el grado de desconocimiento de la lengua y la cultura holandesas por parte de los *imames* que habían sido formados en sus países de origen. Entre 1990 y 1991 se produjeron intensos debates políticos que constataban la necesidad de formar en el propio país a los *imames* que trabajarán en Holanda, especialmente cuando tengan que ejercer su ministerio en el ejército, en hospitales y en prisiones. No obstante, hasta la actualidad, no se ha podido concretar ningún tipo de colaboración entre el Estado holandés y la comunidad musulmana.

En Francia, por el contrario, ya han sido tres las instituciones que han abierto sus puertas a la formación de los *imames* que han de trabajar en este país. La creación de estos centros de formación es un paso más en la lucha interna de la comunidad musulmana por aparecer como los principales representantes de la misma ante la sociedad y ante el Estado francés (CIEMI, 1994:65-87). En primer lugar, fue creado en 1992 y por iniciativa de la Unión de Organizaciones Islámicas en Francia (UOIF), en un castillo de la región de Nièvre, el Instituto Europeo de Ciencias Humanas. Su objetivo principal, inscrito en su ideario, es formar una élite de predicadores que conozcan la lengua y la cultura francesas. La Gran Mezquita de París no quiso perder terreno en este asunto y anunció el 4 de octubre de 1993 la creación de un Instituto de Estudios Superiores de Formación Religiosa y Teológica, a la inauguración del cual asistieron el ministro del Interior (Pasqua) y el de Cultura (Toubon). La misma semana, concretamente el 9 de octubre, se inauguró un tercer centro, la Universidad Islámica de Francia, impulsada por un joven maestro converso, Didier-Ali Bourg, que pretende “formar buenos estudiantes que sean también musulmanes practicantes”. Esta es una muestra más de la diversidad de opciones y orientaciones que participan en el proceso de configuración del espacio religioso musulmán en Francia, en el cual la formación de los *imames* adquiere ya una importancia fundamental.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Determinados aspectos de la práctica religiosa musulmana, por su trascendencia social, han sido abordados de diferente manera en los estados europeos:

Preceptos alimentarios

En los primeros tiempos de la presencia musulmana en Europa, la propia comunidad satisfacía, aunque con dificultad, la demanda de consumo *halal* a través de la iniciativa individual de los fieles. En un contexto cultural no musulmán, el cumplimiento de este precepto era muy difícil. No obstante, conforme aumentan cuantitativamente los miembros de la comunidad, comienzan a organizarse las primeras estructuras productivas y comerciales que pudieran satisfacer esta demanda creciente. Allí en donde se instala una comunidad musulmana, ya sea antes o después de inaugurar un oratorio local, se abre una carnicería *halal*. La proliferación de mataderos y carnicerías musulmanas plantea un nuevo problema: quién es el que certifica que realmente la carne está sacrificada según los ritos musulmanes. En Francia, en 1981, el antiguo rector de la mezquita de París, Si Hamza Boubakeur, estimaba que la mayoría de la carne que se vendía como *halal* no lo era realmente. Con estas declaraciones, el ex rector parisino se pronunciaba sobre la cuestión sobre qué autoridad religiosa era la que debía de juzgar sobre el carácter lícito o

no de la carne sacrificada en los mataderos franceses. Las otras organizaciones musulmanas francesas no tardaron en reaccionar, agrupándose en una nueva asociación que, denominada *Tayibat* estaba dirigida por el musulmán converso Daniel-Youssuf Leclercq (que después fundaría la Federación Nacional de Musulmanes de Francia). El objetivo principal de dicha organización era construir una comisión de control de la carne *halal*. Lo que estaba en juego no era simplemente controlar el proceso de producción sino, sobre todo, la trascendencia económica de este mercado. Se estimaba que se producían en Francia cerca de 500.000 toneladas de carne *halal* anualmente. Gracias a ello la comunidad musulmana francesa podría beneficiarse de una auto suficiencia económica. Por eso, cuando en diciembre de 1994 el ministro del Interior, Charles Pasqua, firmó un acuerdo concediendo a la Mezquita de París el monopolio de la tasación de la carne *halal* en Francia (a razón de un franco por kilo), el resto de las federaciones musulmanas criticaron duramente esta decisión. Ante tal oposición, este acuerdo no se hizo efectivo, hasta el punto de que su sucesor en el cargo, Jean-Louis Debré, desestimó definitivamente la propuesta de Pasqua. Posteriormente, un nuevo episodio se añadió a esta polémica: la autorización por parte del ministerio de Agricultura, en junio de 1996, a que las mezquitas de Lyon y Evry pudieran conceder la calificación de *halal*, acabando así con el monopolio ejercido por la Mezquita de París⁴¹.

En Holanda, el debate creado respecto al sacrificio musulmán de los animales que han de servir de alimento surgía, ante todo, de una necesidad de regular legalmente esta práctica. En 1982, y basándose en las directrices comunitarias europeas destinadas a proteger a los animales en el momento del sacrificio, el gobierno holandés otorgó al rito musulmán el mismo reconocimiento del que ya disfrutaba el rito judío. Contra esta iniciativa gubernamental aparecieron toda una serie de grupos de presión que, amparándose sobre los principios de protección de los animales, querían —en una muy mal disimulada xenofobia— que se prohibiese el sacrificio musulmán. En Francia, la ex-actriz Brigitte Bardot también ha protagonizado recientemente algún episodio polémico, criticando la práctica del sacrificio musulmán en aquellos momentos más relevantes del calendario musulmán, durante el ramadán y el *id al-kebir*⁴².

El respeto de las prescripciones alimentarias musulmanas en lugares públicos como escuelas, hospitales, cuarteles y prisiones, incorpora otro nivel de discusión. En el Reino Unido, las negociaciones entre las asociaciones musulmanas y

41. Para conocer los últimos datos sobre esta polémica, véase Weill (1996), Kutschera (1996) y Abou Diab (1996).

42. Tres asociaciones antiracistas francesas denunciaron a la ex actriz por incitación al odio racial. Tales acusaciones se basaban en un artículo publicado en abril de 1996 en el diario *Le Figaro*, en el que Bardot afirmaba que los franceses “estaban sometidos contra su voluntad a la invasión musulmana” y se lamentaba de que “las mezquitas florezcan en toda Francia, mientras las campanas de las iglesias enmudecen por la falta de clérigos”. Finalmente, los tribunales condenaron a Bardot a pagar una multa de 20.000 francos, tras ser reconocida como culpable de “provocación al odio y a la discriminación racial”.

las autoridades educativas locales situaban la cuestión de la comida *halal* en las escuelas como un punto fundamental en el debate (*Panoramiques*, 1997: 128). En Holanda, desde 1981, existe una ley que reconoce la necesidad de satisfacer las necesidades religiosas para militares no cristianos. En el tema de las prisiones, la reglamentación no está tan bien definida y los presos musulmanes encuentran serias dificultades para cumplir con sus preceptos religiosos.

Ritos funerarios

Las tradiciones culturales de las diferentes comunidades musulmanas en Europa Occidental condicionan sus ritos funerarios. Mientras que magrebíes y turcos prefieren enterrar a los suyos en su país, otros como paquistaníes y asiáticos en el Reino Unido, o los surinameses en Holanda, prefieren ser enterrados en Europa.

Tanto el entierro en Europa como la repatriación al país de origen se rigen por normas opuestas a las de las tradiciones musulmanas. Según éstas el cuerpo del difunto no puede ser enterrado en un ataúd, si bien este procedimiento es obligatorio en la mayoría de los países europeos. Por otro lado, según acuerdos internacionales (Consejo de Europa en 1973), es obligatorio el cierre hermético del ataúd en el caso de transporte entre fronteras. Es por ello que, por iniciativa de la propia comunidad musulmana, se organizaron asociaciones que actuaban como aseguradoras populares. Sus miembros pagaban cuotas mensuales para financiar el retorno del cadáver de un miembro de la familia. En algunos casos, estas gestiones se llevan a cabo a través de las propias delegaciones consulares y con el apoyo económico de entidades bancarias (entre la comunidad marroquí, la Banca *Chaâbi y Maroc Assistance*).

A pesar de esta tendencia, diferentes organizaciones musulmanas en Europa, especialmente aquellas en las que militan o están dirigidas por musulmanes conversos, centran sus reivindicaciones en la necesidad de crear cementerios musulmanes, ya sea mediante la iniciativa comunitaria (creación de un cementerio privado) o consiguiendo la cesión de una parte de los cementerios municipales. Generalmente, esta última alternativa es ampliamente aplicada a nivel europeo; las instituciones locales acaban cediendo parte del espacio del cementerio a los musulmanes. La otra alternativa, aunque aceptada por ley en los países que reconocen la religión musulmana, es mucho más difícil de materializar, debido a su elevado coste.

Quedan pendientes otras cuestiones que hacen referencia a la propia práctica funeraria: el uso de ataúdes, el período que ha de pasar tras la muerte para el entierro —que para los musulmanes, no ha de superar las veinticuatro horas—, o la asistencia religiosa durante las pompas fúnebres. Sin lugar a dudas, este tema ocupará un lugar cada vez más preeminente dentro de las reivindicaciones de los colectivos musulmanes a medida que avance su incorporación en Europa.

Derecho y familia

El proceso migratorio provoca importantes cambios en la estructura familiar. Se dice que mujeres e hijos adoptan nuevos roles que hacen tambalear la autoridad paterna. La contraposición entre normas europeas y normas islámicas adquiere, dentro del ámbito familiar, una relevancia que se expresa en lo cotidiano (Rude-Antoine, 1997). Buena parte de los intentos desarrollados por las organizaciones musulmanas para que fuera reconocido el *status* específico del islam, se formulaban a través de reivindicaciones dentro del campo del derecho privado y de la familia. Los principales problemas de adecuación de unos y otros principios legales surgen al tratar el reconocimiento de los matrimonios polígamos, el estatuto de los matrimonios pactados, el divorcio-repudio (*talaq*) y la custodia de los hijos. Para tratar de superar algunos de los escollos que plantean estas cuestiones se han establecido, en algunos casos, acuerdos bilaterales entre países musulmanes y europeos (como por ejemplo, Bélgica y Francia).

El tema de la poligamia adquiere una relevancia simbólica que no se deriva de una realidad numérica. Existe una coordinación de la política de los estados europeos frente a esta cuestión: se considera al matrimonio polígamo como contrario al orden público, por lo que se prohíbe su celebración aunque, posteriormente, se puedan reconocer ciertas prestaciones y efectos a aquellos celebrados en los países de origen. Así, en Bélgica, se reconoce que en caso de muerte del marido, sus dos viudas serían consideradas como beneficiarias de una pensión de viudedad que han de compartir. En Francia, a pesar de que se quieren combatir las llamadas “poligamias importadas” (hombres casados que residen en Europa y que van a casarse a su país de origen), la ley francesa manifiesta una clara tendencia a aumentar las prestaciones en materia de derecho público y privado que puedan derivarse de estos matrimonios. Respecto al tema de la reagrupación familiar, la respuesta europea es aún más coincidente: sólo pueden beneficiarse de este derecho una de las esposas y sus hijos, pero no la(s) otra(s).

EDUCACIÓN RELIGIOSA ISLÁMICA

El aspecto educativo, sin duda, es una de las principales preocupaciones de las comunidades musulmanas en Europa. Entendiendo la educación de las nuevas generaciones como un mecanismo para poder hacer frente a la acción aculturadora de la sociedad europea, la demanda de una educación basada en los principios culturales y religiosos de la sociedad de origen, es un factor clave en sus reivindicaciones. No en vano se entiende que la educación, como la base de la socialización religiosa, es para estos colectivos un principio fundamental de su continuidad y perpetuación comunitaria.

La preocupación por la formación de los hijos ha estado presente desde los primeros tiempos de la presencia musulmana. De hecho, habría que interpretar que la aparición de nuevos espacios de culto musulmán en Europa se entiende dentro de un principio de satisfacción de esta demanda comunitaria específica. Las mezquitas, además de ser espacios de oración, se convierten también en escuelas coránicas, a las que asisten los hijos de musulmanes. No obstante, el progresivo aumento de estas nuevas generaciones plantea la necesidad de incorporar esta educación religiosa islámica (en adelante, ERI) dentro de los planes de estudio de los diferentes sistemas educativos europeos. Esto genera diferentes alternativas, más o menos favorables a esta inclusión religiosa en las aulas, en función, de nuevo, de los ordenamientos que regulan este tema en el marco de las relaciones entre los estados y las confesiones religiosas. De esta manera, podríamos señalar al menos cinco modelos diferentes presentes en Europa Occidental:

- el modelo escandinavo, en el que, como las escuelas públicas danesas, se enseña únicamente educación religiosa luterana;

- el modelo alemán, en el que conviven dos tipos de escuelas públicas: las comunitarias (*Gemeinsschaftschulen*) y las confesionales (*Bekennnisschulen Katholisch, Evangelisch, etc.*), donde la educación religiosa corre a cargo del Estado –excepto en los estados de Bremen y Berlín–. Aunque los contenidos educativos se determinan por las propias iglesias, el Estado los revisa, a fin de que no sean contrarios a la Constitución;

- el modelo inglés en el que, aunque no puede ser catalogado como un sistema educativo confesional, la religión cristiana adquiere un rango preferencial. La educación religiosa se halla bajo la supervisión de la *Local Educational Authority*, pero a pesar de esto han proliferado diversas escuelas (*voluntary-aided schools*, o “escuelas privadas concertadas”) bajo la responsabilidad de las propias iglesias, y que siguen estando financiadas por el Estado.

En estos tres casos enunciados hasta ahora puede verse como el Estado es el principal promotor de la educación religiosa, mientras que las escuelas privadas confesionales representan una pequeña minoría.

- el modelo holandés y belga, en el que las escuelas públicas y las privadas tienen los mismos derechos. En Bélgica las escuelas públicas, con un 44% del alumnado total, permiten elegir entre educación religiosa o clases de ética. Las escuelas públicas holandesas, con un 35% del alumnado, ofrecen la opción a los padres que lo soliciten (la ley establece un mínimo de demandas) para que los alumnos reciban educación religiosa.

- el modelo francés, en el que las escuelas públicas son formalmente laicas (*écoles laïques*), pero en el que las diferentes iglesias, por su parte, abren sus propios establecimientos educativos (las llamadas *écoles libres*).

En base a estos principios se articulan las diferentes opciones que cada país ha desarrollado respecto a la ERI. De nuevo, el principal problema con el que topan los estados europeos es el reconocimiento de una autoridad musulmana representativa con la que poder determinar los contenidos de esta educación y defi-

nir su estructura (escuelas, maestros, materiales,...). Por ello, cada país europeo ha ido desarrollando las opciones que ha considerado como más apropiadas. Propuestas más acertadas en unos casos más que en otros pero que, por su variedad, muestran el complejo tratamiento que se da a este tema.

En Alemania, la ERI se incorpora dentro de la educación complementaria de cultura y lengua materna que reciben los alumnos de origen musulmán (fundamentalmente turcos), si bien cada Estado (o *land*) desarrolla específicamente sus competencias en el campo educativo. Por ejemplo, en Renania-Westfalia se imparte una ERI sin participación formal de las comunidades islámicas, y se encuentra bajo la responsabilidad del ministerio de Cultura del *land*. En Baviera se opta por una ERI de la que se encargan las representaciones diplomáticas de los países de origen o bien los ministerios de Cultura de estos mismos países. Por último, en Hamburgo y en Berlín se opta por desarrollar acuerdos con las comunidades musulmanas locales para llevar a cabo esta ERI.

En Holanda, la ERI se lleva a cabo en cuatro contextos bien diferenciados: las propias mezquitas, las escuelas islámicas privadas, las escuelas cristianas, y las escuelas públicas. En 1988 se estimó que unos 20.500 niños y niñas musulmanes asistían a las clases de educación islámica en las mezquitas holandesas. Realizada fuera del horario escolar y en las horas libres de que los niños disponen, este tipo de educación ha sido fuertemente criticada tanto por sus contenidos (que algunos consideran básicamente fundamentalistas), como por sus procedimientos pedagógicos (aprendizaje memorístico y empleo del castigo corporal). Paralelamente, entre 1987 y 1993, se han creado en Holanda 26 escuelas privadas musulmanas, en su mayoría marroquíes. A pesar de que la Constitución holandesa ofrece el marco apropiado para la creación de éstas, en la práctica estas iniciativas han topado con algunas dificultades: ser aceptadas por los respectivos Consejos municipales, cumplir con el requisito legal que exige que ese tipo de centros deben formar parte de una organización maestra, o conseguir contratar a profesores musulmanes teniendo en cuenta la escasez de ellos en Holanda. En otro ámbito, los alumnos musulmanes se matriculan tanto en escuelas públicas como en escuelas cristianas privadas. Los padres musulmanes prefieren, en algún caso, a las escuelas cristianas, por su actitud positiva hacia la religión, por mantener una disciplina más estricta y por disponer de una tasa inferior de alumnos extranjeros, con lo que se evitan así las llamadas *escuelas-ghetto*. No obstante, y a pesar de los esfuerzos por parte de diferentes comités pedagógicos cristianos, que proponen unas “escuelas de encuentro cristiano”, se mantiene una clara posición de desigualdad respecto a las religiones no cristianas. Mientras, en las escuelas públicas, la ERI se lleva a cabo en dos terrenos: en el de las clases de lengua y cultura de origen (subvencionadas por el gobierno y en las que la educación religiosa no se incorpora formalmente), y en el de la educación religiosa en las escuelas primarias (donde, a partir de la ley de educación primaria de 1987, se establecía la obligatoriedad de impartir esta materia en las escuelas privadas y públicas).

En el Reino Unido el sistema educativo se basa en los principios definidos por la Ley de Educación de 1944, por la cual las diferentes iglesias y confesiones religiosas dejaban en manos del Estado la organización de la educación religiosa. A través de los Consejos educativos locales, las directrices definidas por el Estado eran contextualizadas y adecuadas a las realidades locales. El crecimiento inmigratorio de finales de los sesenta planteó los primeros problemas al sistema educativo. Se fue avanzando en la forma de atender a esta nueva realidad a partir de informes que recomendaban diferentes reformas en el terreno educativo hasta que, a mediados de los ochenta, se llegó al desarrollo de lo que se ha llamado “educación multicultural y antirracista”. El “informe Swann”, con el expresivo título de *Education for All*, expresaría los nuevos principios que se incorporaban en el sistema educativo. El debate en torno al “informe Swann” fue el caballo de batalla en el que las diferentes comunidades musulmanas expusieron sus reivindicaciones desde el punto de vista educativo. Los musulmanes criticaban abiertamente el carácter laico (como un elemento más cultural y étnico que religioso), con el que el informe consideraba a la ERI. Por otro lado, los musulmanes denunciaban la parcial aplicación de la ley de 1944, puesto que no se les concedían los permisos para poder inaugurar escuelas con el *status* que reconocía dicha disposición legal (*voluntary-aided schools*), y que deberían ser gestionadas por la propia comunidad (Migrations-Europe, 1993b). Bradford y Birmingham fueron escenarios, en la segunda mitad de la década de los ochenta, de fuertes polémicas entre los poderes públicos locales y estatales, y las comunidades musulmanas. La reforma educativa de 1988 sirvió para avivar aún más el debate, recrudescido ahora por la presión de grupos conservadores para reintroducir la educación cristiana en todas las escuelas. La reforma consolidó el papel de los padres y de la comunidad local en los Consejos escolares, lo que supuso que en diferentes escuelas del país hubiera una importante proporción de padres musulmanes. No obstante, el único camino que continuaba abierto para inaugurar una escuela musulmana seguía siendo el de optar por la iniciativa privada (en la actualidad, hay unas 60 escuelas musulmanas de esta clase en el Reino Unido). Muy recientemente, durante el ramadán de 1998, el ministro de Educación del actual gobierno laborista anunció que, por primera vez, se subvencionarán con fondos públicos dos escuelas musulmanas. Estos colegios, uno en Londres y otro en Birmingham, ambos de educación primaria, abrirán sus puertas el próximo curso. Este cambio en la política educativa puede explicarse como una más de las medidas con las que el gobierno de Tony Blair quiere hacer frente al desasosiego que provocó la publicación del informe sobre islamofobia en el Reino Unido, a finales de 1997⁴³.

43. El 23 de octubre de 1997, la fundación independiente Runnymede Trust, dedicada al estudio de las relaciones interétnicas, presentó públicamente su informe *Islamophobia: A challenge for us all*. En él se afirmaba que en el seno de la sociedad británica era evidente el rechazo hacia la comunidad musulmana, expresado en forma de discriminación racial en la educación, en la prensa y en el mantenimiento de fuertes prejuicios. El informe vino a reconocer una situación denunciada repetida-

El sistema educativo laico francés no permite que la educación religiosa esté presente en las escuelas públicas. El laicismo, considerado como uno de los pilares sobre los que se apoya la sociedad francesa, tiene en el sistema educativo su principal baluarte. Desde finales del siglo pasado, el Estado francés ha preservado históricamente el carácter secular de la escuela. En 1882, ratificándolo en las escuelas públicas, de la mano del ministro de Educación Jules Ferry; en 1905, con la abrogación del Concordato con la Iglesia católica, que provocó el cierre –aunque posteriormente fueron abiertas como privadas– de más de 13.000 escuelas. Esta preservación de la laicidad perdura hasta la actualidad, en que el caso del uso de *hiyab* por parte de alumnas musulmanas en 1989 y 1994, levantó una fuerte polémica política en la opinión pública. No obstante, las leyes francesas no impiden la posibilidad de que las mismas comunidades religiosas abran sus propias escuelas privadas. Así, las llamadas *écoles libres* han ido proliferando de una manera autónoma, independientes del Estado, consiguiendo agrupar a una quinta parte del alumnado francés. Hasta el momento, no se ha creado todavía ninguna escuela musulmana privada. La demanda de catequesis religiosa de esta comunidad sigue estando cubierta desde las mismas mezquitas.

En Bélgica, desde 1975 se incluye la educación religiosa para musulmanes en las escuelas estatales. El islam fue incluido en el listado de otras religiones reconocidas que debían de estar presentes en las escuelas. El Estado belga contó desde el primer momento con la colaboración del Centro Islámico y Cultural de Bruselas, creado en 1969 por iniciativa y capital saudí. Éste era el encargado de reclutar y formar los *imames* que debían de llevar a cabo esta educación. En principio, y por ley, el Estado era quien debía pagar a este personal aunque, de hecho, el reconocimiento y equiparación de la figura del *imam* a la de otros profesionales religiosos, no siempre se llevaba a cabo. El Estado belga se quejaba de la falta de preparación de estos futuros profesores por lo que, a partir del curso 1985-86, exigió que estos *imames* debían demostrar que llevaban residiendo cinco años en Bélgica, como mínimo, o que deseaban acceder a la nacionalidad belga. Como prueba del apoyo del Estado belga al Centro Islámico y Cultural, en el curso 1989-90 se le concedió el permiso para crear la única escuela islámica existente en territorio belga hasta la actualidad. El monopolio de su autoridad fue contestado desde la propia comunidad musulmana, que en 1990 creó el llamado Consejo Superior de los Musulmanes de Bélgica, organismo constituido a partir de un proceso electivo democrático, tal y como exigía el propio Estado belga que, a pesar de ello, siguió considerando al Centro de Bruselas como su principal interlocutor.

mente por los representantes asociativos musulmanes, y planteaba importantes interrogantes al nuevo gobierno laborista de Tony Blair, recomendando –entre otras cosas– que se desarrollara la legislación para impedir la discriminación religiosa. La primera respuesta por parte del ministro del interior, Jack Straw, fue mostrar su preocupación por los resultados de este informe, pero reconoció la dificultad que suponía el cambio de la legislación religiosa. A pesar de ello, desde las filas del grupo laborista en la Cámara de los Comunes, ya se han formulado las primeras sugerencias para modificar este ordenamiento legal, con el fin que pudiera incluir a otras minorías religiosas en el país.

musu1mañes

en España

Más allá de la memoria histórica: la viva presencia musulmana en España

Para la sociedad española, el recuerdo del esplendor de la cultura y la civilización de Al-Andalus actúa, en cierta manera, como un lastre en el presente. Lo que los españoles han heredado del pasado no sólo han sido tesoros arquitectónicos y artísticos, o la influencia de la lengua árabe sobre buena parte de las que se hablan en la península ibérica y sobre los topónimos de la mitad del país. El legado de Al-Andalus es una constante para la sociedad española que le remite a lo árabe y a lo musulmán pero, a la vez, es una *interferencia* entre la percepción del pasado y la vivencia del presente (Martínez Montávez, 1993: 88; Viguera, 1995).

No obstante, el actual *desencuentro* hispano-árabe al que se refieren algunos autores, debe mucho a la agitada relación histórica con el país vecino, Marruecos (López García, 1992 y 1997). Desde el siglo VIII hasta hoy se han ido acumulando estereotipos que han nutrido y reforzado los antagonismos entre ambas sociedades. En el presente, hemos heredado la recurrente imagen del llamado *moro*¹, término-tópico al que la historia siempre ha dotado de nuevos argumentos para mantener en uso: el empleo de tropas coloniales marroquíes en el ejército español durante la represión de Asturias (1934) y la Guerra Civil (1936-39); el proceso de descolonización del territorio marroquí (1956) y sahariano (1975); la llegada de mano de obra inmigrante desde la década de los setenta a las principales ciudades españolas; y los recientes conflictos comerciales, sobre todo en la producción de cítricos y en la pesca (Larramendi, 1992: 14).

Hoy en día, a partir del fenómeno de la inmigración marroquí hacia España, se abre una nueva etapa de relaciones de vecindad entre la sociedad española y la marroquí. Esto también significa que se inaugura un nuevo capítulo de las percepciones de lo arabomusulmán, puesto que si hasta ahora sus referentes y significados componían la imagen de una alteridad lejana, ahora ésta se muestra cada vez más presente. Las implícitas demandas de tipo religioso y cultural que

1. Como recuerda B. López García (1992: 14), para el historiador español José M^o Jover el término *moro* es "la noción más intensamente socializada de la conciencia histórica del español". Se ha producido una abundantísima bibliografía en torno a este concepto y su utilización histórica: Goytisolo (1981), Temprano (1988, 1990), Madariaga (1988), Bunes Ibarra (1989), Mateo (1997), Stallaert (1998).

se derivan del proceso de reconstrucción de los núcleos familiares durante el trayecto migratorio, se convierten en las nuevas tarjetas de presentación de esta alteridad ya cotidiana.

A pesar de que la evidencia –cuanto menos estadística– nos confirma que la gran mayoría de los musulmanes residentes en España son de origen extranjero, no podemos concluir que esta presencia sea fruto exclusivo de sucesivos ciclos migratorios. Que en este estudio queramos destacar explícitamente las expresiones religiosas musulmanas que se vinculan precisamente con el trayecto migratorio, no significa que no tengamos presente la influencia de otros factores en la reciente evolución de este colectivo en nuestro país. Así, también se tendrá en cuenta el reconocimiento del sustrato cultural de ciudades como Ceuta y Melilla, o el desarrollo de una densa estructura asociativa que agrupa a españoles musulmanes y musulmanes nacionalizados. Reconocer esta diversidad nos permite, no sólo reconstruir las fases de la contemporánea presencia musulmana en España, sino también contrarrestar las imágenes que atribuyen al islam un carácter “foráneo”, y mostrar cómo esta confesión religiosa se halla cada vez más presente en la sociedad española.

La evolución de esta presencia puede reconstruirse en de cinco etapas:

de 1939 a 1966

En el marco histórico de las relaciones de vecindad entre España y Marruecos, la cuestión arabomusulmana siempre ha suscitado un especial interés, tanto entre medios políticos como en culturales y académicos. Esta curiosidad intelectual, cuya producción se suele agrupar bajo el epígrafe del llamado “africanismo español” (Morales Lezcano, 1984), fue despertada y promovida por los diferentes gobiernos españoles, independientemente de su orientación ideológica, al menos desde mediados del siglo XIX. Así, en 1932, la República española creó en Madrid y en Granada la Escuela de Estudios Árabes. A su vez, el régimen franquista, para sustentar la retórica de su discurso proárabe, creó en 1938 los Institutos Muley el Mehdi y General Franco, ambos en Tetuán, y en junio de 1947, el Instituto de Estudios Africanos, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En este contexto, y refiriéndonos en concreto al desarrollo de acciones que tuvieran que ver con una incipiente presencia musulmana en territorio español, no deja de ser una paradoja que el primer oratorio moderno musulmán en España fuera construido precisamente en un período de ausencia de libertad religiosa. Se trataba del Morabito de los Jardines de Colón, en Córdoba, que el general Franco erigió en gratitud personal hacia los soldados rifeños que lucharon a su lado durante la Guerra Civil. De la misma manera, en Sevilla, para enterrar a estos soldados musulmanes, se destinó en 1936 un espacio en el cementerio de San Fernando, que sería cerrado poco después del conflicto armado (Valencia, 1995). El régimen franquista, durante este período de posguerra y de administración del Protectorado del norte de Marruecos, y hasta 1956, mostró un trato de favor hacia toda expresión de lo musulmán, así como al culto judío. No sólo se respetaron las instituciones religiosas durante la administra-

ción colonial² o se promocionaron prácticas como la peregrinación a La Meca³, sino que fue el propio Franco el que, en más de una ocasión, se encargó personalmente de mostrar esta simpatía⁴. El desarrollo de un discurso que abogaba por el reencuentro con los lazos de “tradicional amistad con los pueblos árabes” por parte del régimen franquista, se convirtió en argumento político con el que romper el cerco de aislamiento internacional impuesto por Occidente tras la Segunda Guerra Mundial (Espadas Burgos, 1988: 211).

Todo ello contrastaba con el hecho de que, en este período de posguerra, España se definía como un Estado confesional católico, donde a los cultos no católicos sólo se les reconocía el ejercicio privado de sus prácticas religiosas. No existía ningún tipo de reconocimiento institucional y su expresión pública se encontraba limitada. En ese momento, la presencia de musulmanes en España era escasa, con la excepción de algunos diplomáticos y de un grupo muy pequeño de soldados marroquíes y sus familias, que formaban parte de la guardia personal de Franco. A partir de mediados de los cincuenta, el nuevo giro que tomó la política árabe del régimen franquista, mucho más concentrada en los contactos culturales con los países del Próximo Oriente, facilitó los intercambios de visitas de intelectuales españoles y árabes, y de promociones de estudiantes, así como del envío de material bibliográfico sobre temas árabes, en especial sobre Al-Andalus (Algora, 1990: 98). La creación en julio de 1950, en Madrid, del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, dependiente del Gobierno egipcio, así como del Instituto Hispano-Árabe de Cultura en 1954, por parte del Ministerio de Asuntos Exteriores, y del Instituto de Estudios Califales, creado en mayo de 1956 por la Real Academia de Córdoba, indican la nueva orientación cultural arabófila de este período.

2. Desde la retórica colonial franquista se alude al respeto de esta política en el territorio marroquí: “Comprendiendo todo el valor espiritual de su Protectorado, sabiendo cuánto significa la religión para el pueblo hermano, no sólo envuelve sus manifestaciones en el más puro ambiente de libertad, de consideración y de respeto, sino que procura, por todos los medios a su alcance, contribuir al máximo esplendor de estas manifestaciones. Entre España y Marruecos no existe ningún problema religioso; ambos pueblos practican su religión con máxima y recíproca libertad y respeto” (Tomás García Figueras, 1939: 292).

3. Este mecenazgo del *haya* empieza en 1937; algunas fotos muestran el barco *Marqués de Comillas*, cargado de hombres y niños peregrinos, como símbolo de fraternidad antiatlea” (Mateo, 1997: 143); “La España del Generalísimo Franco ha dado, desde el primer momento, su debida fisonomía al hecho, trascendental para todo buen musulmán, de la Peregrinación a la Meca. (...) Para facilitar esta peregrinación, la España Nacional estableció un consulado en Arabia”, (T. García Figueras, op. cit., p. 293).

4. Las estrechas y fraternales relaciones entre los dos pueblos quedan reflejadas, en este aspecto, en las palabras que el Caudillo pronunció en el Alcázar de Sevilla cuando recibió a los musulmanes de nuestra zona de protectorado que regresaban de su peregrinación a la Meca: “En estos momentos nuevos del mundo, cuando surge un peligro para todos, que es el peligro de los hombres sin fe, es cuando se unen todos los hombres con fe para combatir a los que no la tienen. Vosotros, musulmanes, que hacéis esta afirmación de fe, sois los que mejor podéis comprender nuestra lucha” (Vial de Morla, 1947: 76-77).

de 1967 a 1975

En julio de 1967 se aprueba la primera ley de libertad religiosa, resultado de la gradual apertura externa española y del proceso de renovación católica surgida del Concilio Vaticano II. A pesar de que todavía se reconoce la confesionalidad católica del Estado español, esta ley abre el camino para el desarrollo institucional de los colectivos musulmanes y de otras confesiones religiosas en España. Entre 1968 y 1971 se crean las primeras asociaciones musulmanas en Ceuta y Melilla, resultado lógico del sustrato cultural de ambas ciudades norteafricanas. En este momento, la presencia de estudiantes, de empresarios y de diplomáticos de origen árabe y musulmán, comienza a ser importante. A partir de su iniciativa se inauguran nuevas asociaciones musulmanas en España. El mismo año 1971 se crea en Madrid la Asociación Musulmana de España, de la mano del médico sirio nacionalizado español Riay Tatory Bakry. Gracias al interés de sus miembros y a la ayuda económica externa –de procedencia saudí, principalmente–, esta asociación edificó la primera mezquita moderna en España, la de Abu Bakr, en Madrid.

de 1975 a 1989

La transición política abre un nuevo espacio de libertades para la sociedad española, entre ellas la religiosa. En este período surgen las primeras tensiones en el interior del colectivo musulmán. La Comunidad Musulmana de España, creada en 1979 por el converso español A. Machordom Comins, se configura como la oposición a la autoridad que hasta entonces detentaba la Asociación Musulmana de Tatory. Fue uno de los primeros episodios de la polémica entre comunidades de diversa orientación y adscripción ideológica para conseguir hacerse con la representación del islam en España, en la cual estaban implicados los intereses de los países árabes y musulmanes, muy especialmente de Arabia Saudí y Marruecos. La aprobación de una nueva ley de libertad religiosa en 1980 fue paralela a la aparición de nuevas asociaciones, especialmente en Andalucía (Granada, Córdoba y Sevilla), desde las que se propugnaba una combinación de islam e ideología nacionalista andaluza, lo que llevó incluso a algunas de ellas a participar en las primeras elecciones democráticas locales y autonómicas. Estas asociaciones también protagonizaron algunas acciones polémicas, como cuando los miembros de la Asociación Musulmana de Córdoba quisieron entrar en enero de 1982 en la catedral-mezquita para rezar, sin tener permiso de las autoridades locales, hecho que fue ampliamente recogido por la prensa local y nacional.

En 1981 finaliza la construcción de la mezquita de Marbella, la primera edificada en tiempos modernos en España y que fue financiada con capital saudí. En este período también aparecen los primeros oratorios habilitados por los colectivos inmigrantes. A pesar de que su ciclo migratorio se inicia en la etapa anterior, la progresiva sedentarización supone la apertura de nuevos oratorios comunitarios. La creciente presencia musulmana en España despertó el interés de los países musulmanes, en especial de Marruecos, que creó en 1986 la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid *Al-Umma*, estrechamente vinculada a la Embajada

del reino alauita, pero también a Arabia Saudí y Kuwait que, en 1989, promovieron la apertura de una delegación del Consejo Continental Europeo de Mezquitas en la capital española.

de 1989 a 1992

El reconocimiento oficial, en julio de 1989, del notorio arraigo del islam en España marca el inicio de la carrera para obtener la representación de la comunidad musulmana ante el Estado español. Así, el 17 de septiembre de 1989, se crea la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), con quince asociaciones federadas. Pero ante esta primera tentativa de unificación, la Asociación Musulmana de España, escindida de la anterior, cuestiona su representatividad. Como consecuencia, entre marzo y julio de 1990 aparecen diez nuevas asociaciones, distribuidas a lo largo de todo el territorio español, incluso en lugares donde la presencia musulmana es escasa. Este proceso continúa con la creación, el 10 de abril de 1990, de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), con un total de diecisiete asociaciones adscritas. A través de esta estrategia, fundamentada en los principios que definen por ley el reconocimiento del notorio arraigo de cualquier confesión religiosa (esto es, que se demuestre su implantación y extensión en el territorio español), la nueva federación adopta una posición de fuerza, desde la que discutir la representatividad de la anterior frente al Estado. Éste, reconociendo el distanciamiento entre ambas federaciones, comenzó las negociaciones con los representantes, planteando desde el primer momento la necesidad de proceder a la unificación de las dos. En vista de la lentitud y de las dificultades que planteaba esta doble y paralela negociación, la Administración exigió la unificación de ambas federaciones como condición imprescindible para conseguir la firma del Acuerdo de Cooperación. Finalmente, en abril de 1992, poco antes de la firma de este acuerdo, se crea la Comisión Islámica de España, unión definitiva de las dos federaciones e interlocutora oficial de la comunidad musulmana ante el Estado.

de 1992 hasta el presente

La firma del Acuerdo de Cooperación supone el desarrollo de un cuerpo legislativo específico que regula los principios fundamentales de la práctica religiosa de la comunidad musulmana. Su desarrollo posterior, que se ha concretado en la aprobación del currículum de educación religiosa islámica y en su publicación en el Boletín Oficial del Estado, así como en la firma del convenio de ampliación de la misma en las escuelas públicas del Estado (todo ello entre enero y marzo de 1996), se ha visto limitado ante las difíciles relaciones que mantienen entre sí las dos grandes federaciones musulmanas. La situación de bloqueo a la que se ha llegado, y a la que, aparentemente, parece difícil encontrar una alternativa, adquiere una mayor trascendencia ante el hecho que el ciclo migratorio de origen musulmán se hace más estable y más visible, y que los oratorios musulmanes, las carnicerías *halal* y otros espacios vinculados al culto musulmán proliferan en aquellos barrios donde se instalan estas comunidades.

En este período, y seis meses después de la firma de este Acuerdo, se inauguró el 21 de septiembre de 1992, en presencia de los reyes de España y del príncipe Salmán de Arabia Saudí, la que sería entonces la mezquita y centro musulmán más grande de Europa: el Centro Religioso-Cultural Islámico de Madrid (conocido popularmente como la mezquita de la M-30). Está edificada sobre un terreno de 12.000 m², cedido en 1978 por el Ayuntamiento de Madrid, costó aproximadamente unos 2.000 millones de pesetas y fue financiada con capital saudí.

EL PANORAMA ASOCIATIVO MUSULMÁN EN ESPAÑA

En la perspectiva de los treinta años que transcurren desde la aprobación de la ley de libertad religiosa de 1968 hasta hoy, el entramado asociativo musulmán en España queda reflejado en el mapa 1. En él se observa que las principales zonas donde se localizan estas comunidades son las de la Comunidad Autónoma de Madrid, Andalucía, Ceuta y Melilla, y Barcelona. Las dos grandes federaciones, la FEERI y la UCIDE, así como el resto de comunidades no adscritas a ellas, se reparten homogéneamente en el territorio español (véase Anexo: tabla de asociaciones musulmanas en España).

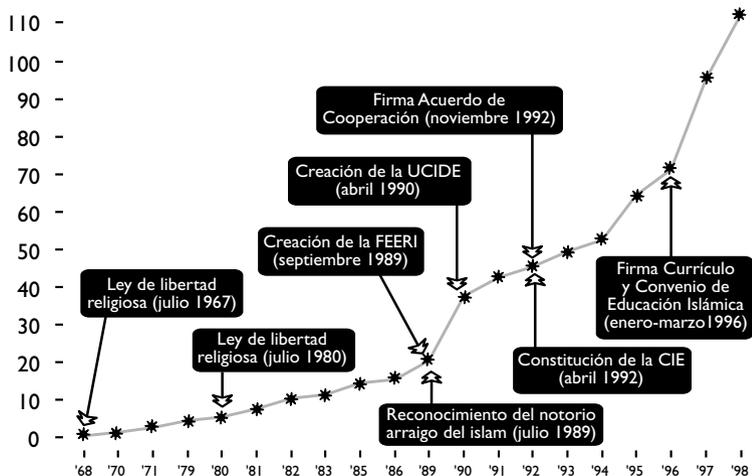
Ahora bien, contrariamente a lo que cabría suponer, la evolución de este tejido asociativo no es una consecuencia de la llegada e instalación de poblaciones musulmanas de origen inmigrante a nuestro país, sino que es resultado de las dinámicas asociativas que se han generado en estas comunidades, compuestas fundamentalmente por musulmanes españoles, e implicadas en conseguir la representación del colectivo musulmán ante la sociedad y la Administración Pública españolas.

Si se observa con detalle la evolución del asociacionismo musulmán (gráfico 1) se puede apreciar como, desde julio de 1989, cuando se reconoce oficialmente el notorio arraigo del islam en España, se acelera la aparición de comunidades musulmanas. Así, entre 1989 y 1990 el número de comunidades pasa de 20 a 37, nueve de ellas federadas en la recién creada UCIDE. Después, tras un período de transición coincidente con la creación de la Comisión Islámica de España y la firma del Acuerdo de Cooperación en 1992, se llega a 1994 con el inicio de las conversaciones para la firma del convenio de educación religiosa islámica en las escuelas públicas y concertadas del Estado español. Un nuevo crecimiento en la inscripción de nuevas comunidades hace que se pase de 51 a 70, entre 1994 y 1996. La firma de este convenio, así como la aprobación del currículum que ha de regular los contenidos de esta educación, favorecen de nuevo un espectacular ascenso entre 1996 y 1998, hasta llegar a las 111 comunidades islámicas contabilizadas actualmente⁵.

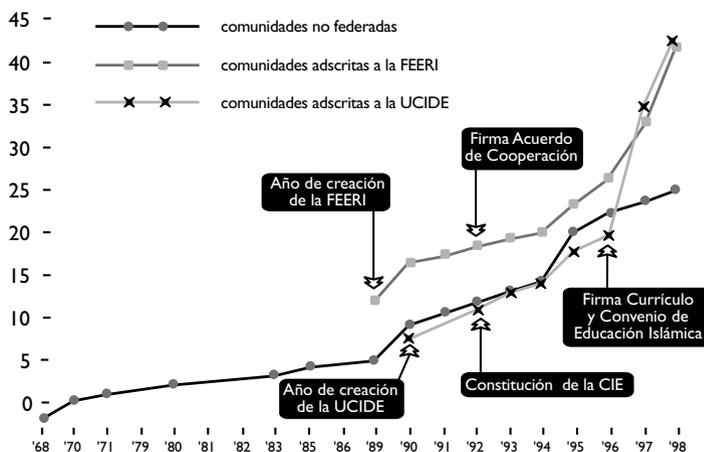
5. Datos facilitados por el *Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia*, actualizados a septiembre de 1998. Agradecemos al Sr. D. Joaquín Mantecón Sancho, Subdirector Gral. de Organización y Registro de la Dir. Gral. de Asuntos Religiosos, su gentileza al facilitarnos esta información.

GRÁFICO 1. Evolución de las comunidades religiosas musulmanas en España (1968-1998)

Asociaciones



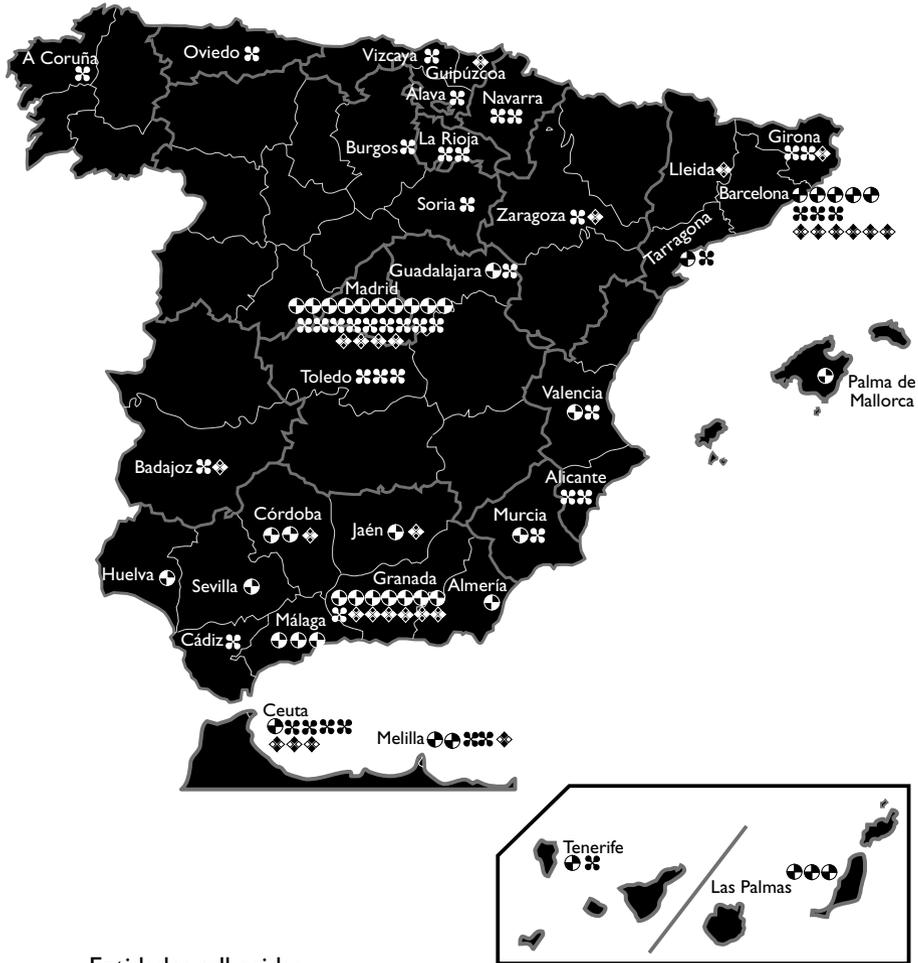
Federaciones



FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas. UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España. CIE: Comisión Islámica de España.

Fuente: *Registro de Entidades Religiosas*. Ministerio de Justicia. Madrid. Datos actualizados a septiembre de 1998.

MAPA 1. Comunidades religiosas musulmanas en España (1998)



⊕ Entidades adheridas a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)

✿ Entidades adheridas a la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)

◆ Entidades no vinculadas

Fuente: *Registro de Entidades Religiosas*. Ministerio de Justicia. Madrid. Datos actualizados a septiembre de 1998.

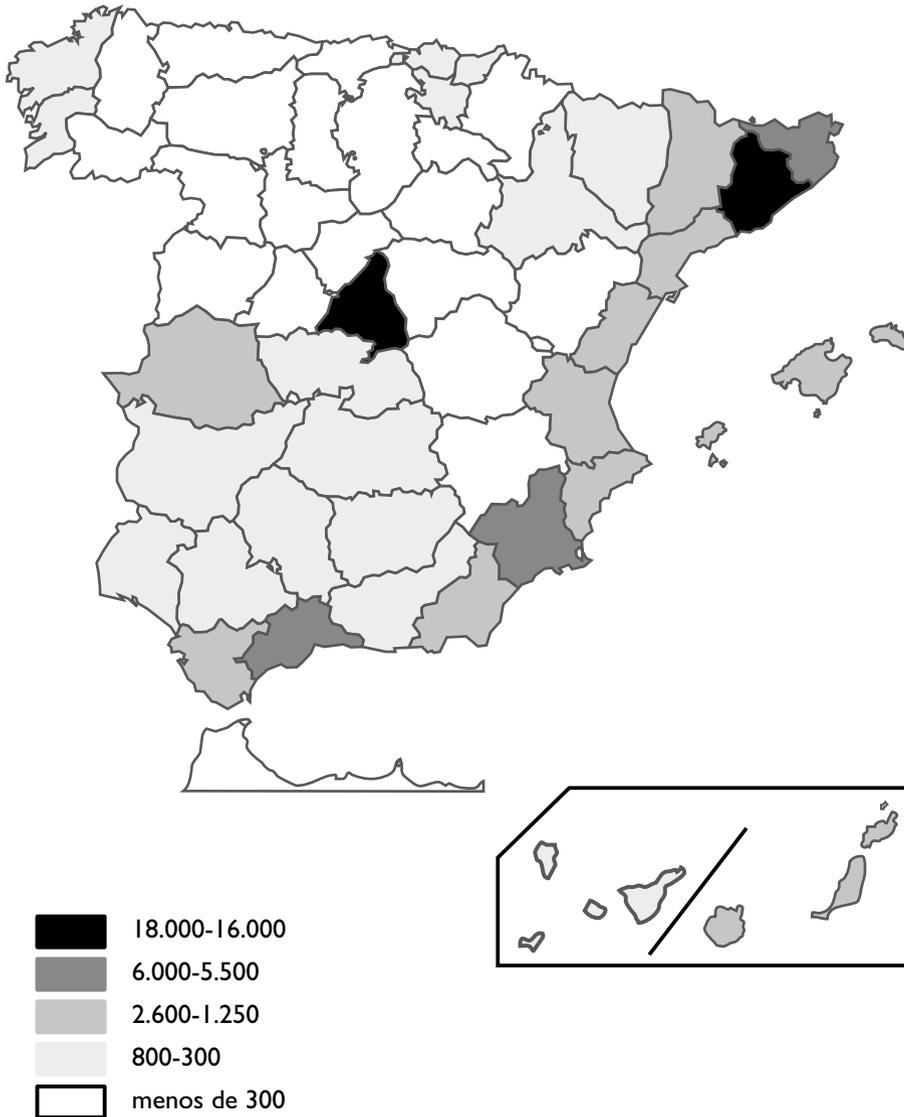
Si atendemos específicamente a la evolución de ambas federaciones (gráfico 2), observaremos cómo la pugna por la representación del islam está presente desde su creación. Si bien desde su inicio, la FEERI aparece como la federación con mayor número de comunidades adscritas, a partir de 1996 esta tendencia se invierte, pasando la UCIDE a ocupar el primer lugar, numéricamente hablando. Hoy en día, ambas federaciones se encuentran prácticamente igualadas en número de asociaciones (FEERI, 42 y UCIDE, 44), quedando fuera de esta lógica asociativa otras 25 asociaciones no federadas. Tal como se refleja en el gráfico, su evolución, lejos de estas dinámicas federativas, se ha mantenido constante. Analizando anteriores listados de entidades musulmanas en España se observa como, hoy en día, comunidades que inicialmente fueron inscritas sin formar parte de ninguna de las dos federaciones, han pasado a formar parte de ellas. De cara al futuro habrá que observar con detalle si estas entidades no federadas evolucionarán hacia su integración federativa o si, por el contrario, permanecerán con este status independiente, situación en la que se encuentran algunas desde su creación en los años ochenta, y que frecuentemente han mostrado su oposición al desarrollo de esta estructura federativa musulmana en España⁶.

Otro elemento de análisis que nos permite mantener la afirmación de que el desarrollo de este panorama asociativo en España no se deriva de la implantación de comunidades musulmanas de origen inmigrante, es aquél que compara a nivel territorial ambos elementos. La no coincidencia entre ambos procesos ya fue formulada por otros autores, como Alonso (1990: 14-15), o como López García-Del Olmo (1995: 262), que la expusieron gráficamente. Así, los mapas 2 y 3, con datos de 1991 para los residentes musulmanes en España y de febrero de 1993, para las comunidades musulmanas, muestran que la inmigración musulmana se sitúa preferentemente en las zonas de Barcelona, Madrid, Murcia y Málaga, frente a las comunidades religiosas que aparecen en las provincias de Madrid y Granada. Cataluña, una de las regiones donde la inmigración musulmana es cuantitativamente más importante, paradójicamente, sólo tenía tres comunidades inscritas. Por contra, Granada, cuya población inmigrante es comparativamente más baja (4.526 residentes extranjeros en 1989, en su gran mayoría europeos) concentraba un total de nueve comunidades islámicas.

Si lleváramos a cabo esta comparación con datos más actuales podría parecer que ambos procesos tienden a coincidir. Teniendo presente el mapa 1, comparémoslo con el que actualiza el número de residentes extranjeros de

6. El caso más reciente fue la crítica formulada en febrero de 1998 por algunas comunidades musulmanas andaluzas (*Al-Yama'a*-Comunidad Musulmana de Granada, Asociación de Musulmanes en Córdoba, Comunidad Islámica de Granada-*Umma* y Comunidad Islámica de Sevilla-*Umma*). En ella se denuncia la inoperancia de la estructura federativa musulmana y se reclama la modificación de los estatutos de la Comisión Islámica de España, con el fin de desarrollar una estructura formada por diferentes consejos regionales.

MAPA 2. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1991)



Fuente: López García - Del Olmo (1995).

MAPA 3. Comunidades religiosas musulmanas en España (1993)

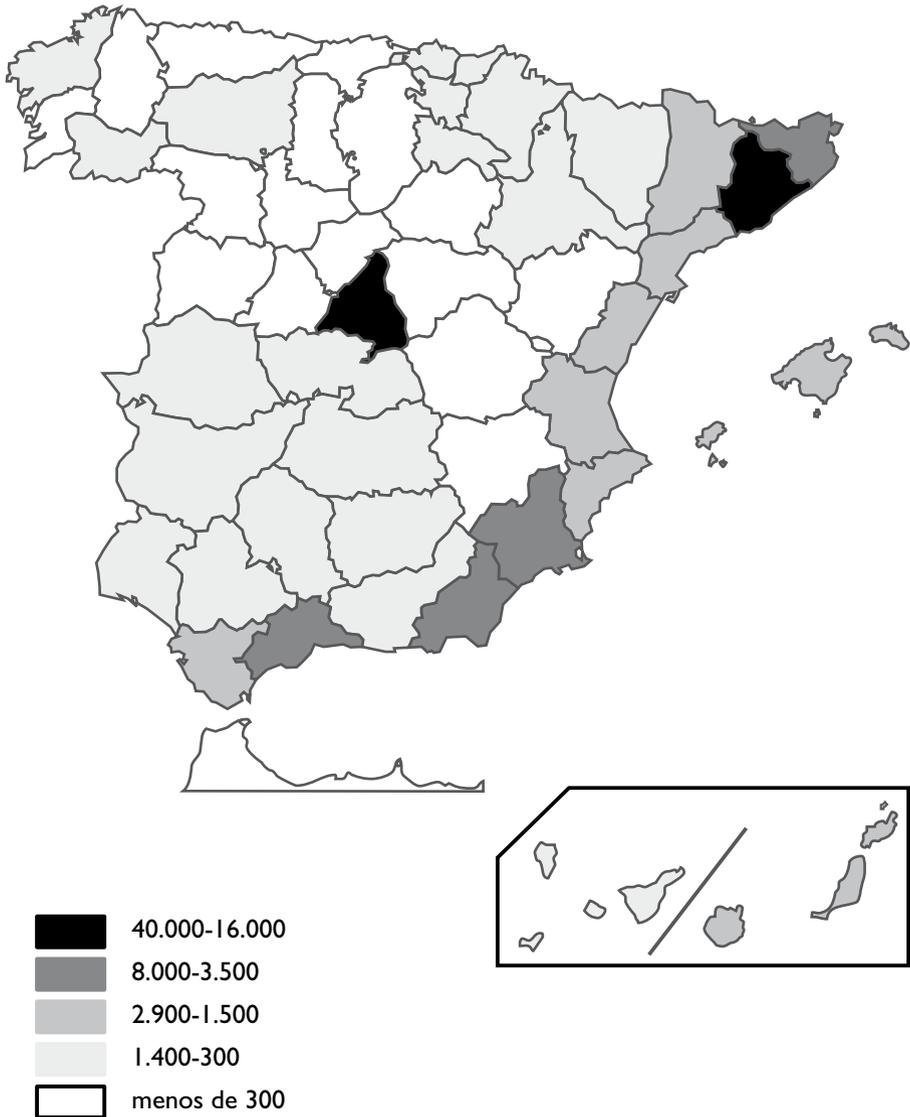


Fuente: López García - Del Olmo (1995).

origen musulmán a fecha 31.12.1996 (mapa 4). Parece como si la evolución del número de comunidades musulmanas en regiones como la catalana, corrigiera el desfase que anunciaban los anteriores autores. Cataluña ha pasado de 3 a 20 comunidades islámicas, Madrid de 8 a 23 y Granada de 8 a 14. No obstante –tal y como se analizará con más detalle más adelante–, buena parte de este acelerado aumento responde, esencialmente, a la influencia ejercida desde estos ámbitos asociativos nacionales para “regularizar” los diferentes espacios de culto musulmán que han surgido en la región por iniciativa de las comunidades de origen inmigrante. Dentro de un complejo proceso de inscripción legal al que se acogen estos pequeños oratorios, su registro como entidades religiosas es tan sólo una de las posibles alternativas y, ni mucho menos, la más frecuente (al menos en el panorama catalán).

En definitiva, cabría concluir que la emergencia de este tejido asociativo musulmán responde fundamentalmente a las dinámicas generadas por el proceso de progresiva institucionalización del islam en nuestro país, en el que el Acuerdo de Cooperación se ha convertido, precisamente, en activo motor. Hasta antes de su firma, se hallaban inscritas 41 comunidades; desde entonces, han aparecido otras 70 más, especialmente en estos últimos años. Habrá que contemplar, de cara al futuro, si se mantiene esta evolución asociativa, a través de la progresiva inscripción de los numerosos pequeños espacios comunitarios de culto de las regiones en las que se instalan colectivos de origen inmigrante, o si, por contra, siguen apareciendo nuevas asociaciones en apoyo de una u otra iniciativa federativa. La superación de la distancia (de intereses, de objetivos, de estrategias) que separa estos ámbitos federativos de los comunitarios de base (y a los que autores como los ya citados, suelen referirse como el “islam de las asociaciones” frente al “islam inmigrado”), debería servir para recomponer globalmente la presencia musulmana en nuestro país, sin que unas determinadas esferas fueran reconocidas públicamente y otras relegadas a un segundo término. Una lectura excesivamente *legalista* del marco definido por el Acuerdo de Cooperación no debería hacernos olvidar que tanta importancia tiene la aparición de un pequeño oratorio musulmán de barrio (que sin haberse constituido como entidad religiosa, lleva a cabo una función social y comunitaria), como el desarrollo de nuevas iniciativas federativas que agrupen las heterogéneas fuerzas que componen el panorama musulmán español.

MAPA 4. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1996)



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería*. Madrid. Ministerio del Interior, Comisión Interdepartamental de Extranjería, 1997.

Una heterogénea *umma*

El artículo 16.2 de la Constitución española de 1978, por el cual “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”, impide establecer un censo estadístico sobre las confesiones religiosas en el Estado español. Por este motivo, no queda más remedio que aventurarse a desarrollar una serie de estimaciones sobre su presencia. En el caso del número de musulmanes en España, los cálculos oscilan entre 175.000 y 300.000, si bien la propia Comisión Islámica de España afirma que en la actualidad hay unos 450.000. Son cifras que siguen siendo modestas en comparación con el volumen de población musulmana residente en el resto de los países de Europa occidental, tal como hemos visto en el apartado anterior.

Todas estas estimaciones parten de una serie de principios que es preciso comentar, ya que ante la imposibilidad de interrogar oficialmente a ningún ciudadano sobre su opción religiosa, suele recurrirse al uso de otros registros o estadísticas que se relacionan indirectamente con la condición de musulmán. La principal fuente para estas estimaciones proviene de las estadísticas de residentes extranjeros en España procedentes de países mayoritariamente musulmanes, así como de las de concesiones de nacionalidad a los mismos. Estos datos proporcionan una fiabilidad aproximativa, al menos para configurar los márgenes difusos de una presencia extranjera en nuestro país, pero no nos informan ni sobre la adscripción religiosa del individuo (en determinados países como Líbano, Siria, Egipto o Iraq, es un error identificar pertenencia religiosa con nacionalidad, debido a la existencia en ellos de importantes minorías de otras confesiones), ni tampoco de su grado de práctica y de vinculación con el hecho religioso islámico.

Por otro lado, al definir esta presencia como resultado de un proceso migratorio, e insistir sobre su carácter *foráneo*, de nuevo olvidamos que una parte importante de esta comunidad está formada por españoles musulmanes de nacimiento (los residentes de Ceuta y Melilla) y por aquéllos cuya opción religiosa ha sido el islam. A éstos habría que añadir las nuevas generaciones surgidas de un trayecto migratorio protagonizado por sus progenitores, pero nacidas y educadas en España. Son estos nuevos perfiles, en especial este último, los que nos anuncian que el islam está dejando de ser algo extraño en la sociedad española, y que comienza a formar parte activa de ella.

Aún reconociendo la limitación de las fuentes de que disponemos, creemos que es interesante realizar este esfuerzo cuantitativo, si bien lo haremos partiendo de la diversidad de perfiles que componen esta presencia musulmana, para reconocer tanto su propia heterogeneidad (que no sólo es cultural o social sino, sobre todo, de vinculación con el hecho religioso musulmán), como también para constatar su evolución. Destacaremos los siguientes perfiles:

Musulmanes de origen

Las ciudades norteafricanas de Ceuta y Melilla concentran el mayor número de población de origen musulmán con nacionalidad española. Su número ha sido y sigue siendo objeto de polémica y de uso político por parte de las autoridades españolas, con el objetivo último de disimular esta evidente presencia. Mientras que en el censo de 1986 se hablaba de que la población musulmana constituía el 22,5% y el 32,5% del total de censados en Ceuta y en Melilla, respectivamente, un estudio paralelo de Cáritas Diocesana elevaba estos índices a 38,3% y a 51,6% (ver tabla 3).

El año de la aprobación de la Ley de Extranjería de 1985 puso al descubierto la situación de marginalidad en la que vivían estas poblaciones. Conceptualizadas como “extranjeras” en su propio país, el progresivo malestar de esta comunidad estalló en la primavera de 1987, especialmente en Melilla. Los incidentes fueron

TABLA 3. Estimación de la población musulmana en Ceuta y Melilla

	CEUTA	MELILLA
Población de derecho (a 1.4.86)	65.151	52.388
	67.615(*)	56.600(*)
Nacidos en la población	66,3 %	62,5 %
Nacidos fuera	33,6 %	37,4 %
Población musulmana (a 1.8.86)	15.002	17.824
Nacidos en la población	74,9 %	69,9 %
Nacidos fuera	25,0 %	30,0 %
Proporción de población musulmana sobre población total	22,5 %	32,5 %

(*) Población de hecho y derecho en los municipios españoles. Censo de población de 1991, INE.

Fuente: Carabaza-De Santos (1993), a partir del Padrón Municipal de Habitantes de 1986 y del Estudio estadístico de las comunidades musulmanas en Ceuta y Melilla 1986, elaborado por el Instituto Nacional de Estadística en 1987.

zanjados por el Gobierno español mediante un proceso especial de nacionalización para este colectivo. En él se concedieron en un año cinco veces más nacionalizaciones que en los anteriores quince.

En la actualidad, sigue siendo difícil establecer una estimación sobre la población de origen musulmán de ambas ciudades norteafricanas. Ana Isabel Planet (1997) elabora una nueva estimación mucho más actualizada para 1992 y 1995, en base a los censos electorales, que siguen siendo una medida parcial, puesto que, evidentemente, dejan fuera a aquella población menor de 18 años. En ellos se muestra que la población votante de origen musulmán en Ceuta y Melilla ha crecido un 33% y un 19,4%, respectivamente, lo que muestra la evolución de estas comunidades.

En este mismo apartado de musulmanes de origen, también habría que incluir a las nuevas generaciones surgidas de la inmigración, como expresión de la fase de estabilización en la que han entrado estos flujos migratorios. No obstante, los mecanismos estadísticos de los que disponemos en la actualidad para acotar esta realidad son ciertamente insuficientes, limitándose a incluir los residentes de primera generación, es decir, nacidos en su país de origen. Un ejemplo de la evolución de estas nuevas generaciones, en concreto para el caso marroquí, lo muestra Angeles Yetano (1996) en su estudio de las inscripciones por nacimiento en el Consulado Marroquí de Barcelona. En los registros de esta oficina consular (cuya zona de actuación abarca, además de Cataluña, Aragón, Baleares, Cantabria, Navarra, La Rioja, Comunidad Valenciana, País Vasco y Andorra), se aprecia un fuerte crecimiento entre 1973 y 1993, especialmente importante a partir de la década de los noventa, contabilizándose un total de 4.324 nacimientos inscritos.

Musulmanes nacionalizados

A través de los diferentes procedimientos legales para adquirir la nacionalidad española, más de 24.000 originarios de países musulmanes se han nacionalizado como españoles entre 1980 y 1996 (ver Tabla 4). El principal colectivo en número de nacionalizaciones es el marroquí (contabilizando el proceso extraordinario de 1987 en Ceuta y Melilla), seguido por el sirio, que constituye el ejemplo paradigmático de incorporación socio-profesional en la sociedad española como profesionales liberales y casados con españolas, en el que la nacionalización aparece como culminación a este proceso. Hay que recordar, de nuevo, que una parte importante de los súbditos de países como el Líbano o Palestina, son cristianos (ver tabla 4).

Un índice importante para analizar este proceso de nacionalizaciones lo constituyen los datos sobre matrimonios mixtos que se celebran en nuestro país. Éste, es un fenómeno presente desde los años sesenta y a pesar de la escasez de datos de los que se dispone para estimar su volumen, es un hecho de suma importancia para el estudio de la comunidad musulmana en España. Por su interés como plataforma de base para hacer progresar el diálogo interreligioso, la principal interesada por este tema ha sido la propia Iglesia católica, a través de algunas de sus instituciones. Este interés manifiesto llevó a la Comisión Episcopal

TABLA 4. Musulmanes nacionalizados (1980-1996)

	1980-85	1986-90	1991-95	1996	TOTAL
MAGREB					
Marruecos	953	13.428	3.693	687	18.761
Argelia	34	52	131	36	253
Túnez	17	18	43	10	88
Libia	4	5	20	-	29
Mauritania	5	2	11	3	21
Sáhara Occ.	17	2	17	-	36
Total Magreb					19.188
ORIENTE MEDIO					
Egipto	63	75	136	25	299
Sudán	2	11	35	1	49
Jordania	432	222	207	27	888
Líbano	300	202	251	41	794
Siria	968	263	320	54	1.605
Iraq	19	51	97	16	183
Turquía	36	25	28	7	94
Total Oriente Medio					3.912
ASIA					
Irán	126	141	419	78	764
Afganistán	-	1	4	1	6
Pakistán	43	105	152	40	340
Bangladesh	-	-	11	3	14
Malasia	4	6	8	-	18
Indonesia	8	7	9	-	24
Total Asia					1.166
ÁFR. SUBSAHARIANA					
Senegal	20	22	21	11	74
Gambia	23	9	30	8	70
Total África					144
EUROPA					
Bosnia-Herzegovina	-	-	-	3	3
Albania	-	-	-	5	5
Total Europa:					8
TOTAL NACIONALIDADES (1980-1996)					24.418

Fuente: *Anuario de Migraciones*, Madrid, Dirección General de Migraciones. Diferentes años.

de Relaciones Interconfesionales a editar en 1988 un pequeño opúsculo de orientación para la celebración de matrimonios mixtos⁷.

Los datos de los que se dispone sobre este tipo de uniones son incompletos, aunque dan idea de la progresión de este fenómeno. Borrman (1974) afirmaba que, desde 1971 hasta 1974, se habían dado los siguientes matrimonios religiosos entre musulmanes y cristianos: en Madrid, 427; en Valencia, 126; en Zaragoza, 63; en Granada, 41; en Valladolid, 17; en Sevilla, 14; en Málaga, 12; en Salamanca, 5; en Murcia, 5; en Cádiz, 4 y en Córdoba, 3. En total: 717, teniendo presente que se trata de una muestra no completa de toda España. Por su parte, Vega (1979) calculó que en el período de 1973 a 1977 se celebraron 1.275 matrimonios mixtos en España (destacando Madrid con 339, Valencia con 176, Barcelona 175, Zaragoza 71, Málaga 61 y Sevilla 45, entre otros). La gran mayoría de estas uniones se celebran entre un hombre musulmán y una mujer cristiana, siendo mucho más escasas las uniones a la inversa⁸.

En el *Anuario de Migraciones* de 1997 se recogen por primera vez los datos sobre matrimonios mixtos entre españoles y oriundos de países musulmanes. En él se contabilizan 1.316 matrimonios mixtos entre españoles y marroquíes, y 146 entre españoles y argelinos, ambos sin indicar el sexo de los contrayentes. Para la ciudad de Barcelona también disponemos del número de matrimonios mixtos civiles desde 1986 a noviembre de 1994 (ver tabla 5).

Nuevos musulmanes

Los españoles que han optado por la fe musulmana forman una activa minoría dentro de este colectivo, favoreciendo el desarrollo de una densa estructura asociativa. Con perfiles doctrinales muy diferenciados, formando parte de grupos de inspiración sufí, o de orientación tradicionalista o rigorista, componen un heterogéneo colectivo, no siempre bien avenido. Algunos de ellos se han destacado por su implicación activa en el debate asociativo musulmán en España, mientras que otros desarrollan su actividad en otros terrenos. En Andalucía se concentra una parte importante de estas comunidades, como también en Madrid y Barcelona. En algunos casos, el proceso protagonizado por estos nuevos musulmanes se muestra como la continuación de una trayectoria social y política anterior, iniciada con su militancia en partidos de ideología anarquista o comunista, y cuyo distanciamiento hacia la propia sociedad española se suele estable-

7. Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España, Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, 1988.

8. Y ello se debe, entre otras cosas, a que en el Derecho musulmán (y en la práctica tradicional) se considera como nulo el matrimonio de una mujer musulmana con un hombre no musulmán. En el caso contrario, de cara a la ley y en la práctica social (especialmente en los propios países árabomusulmanes), la mujer, al casarse con un musulmán se convierte automáticamente en musulmana. Pero por otro lado, el hecho de que el factor masculino sea mayoritario entre los musulmanes que vienen a nuestro país (sobre todo en el perfil que estamos definiendo en este apartado), también condiciona y explica el mayor número de este tipo de matrimonios.

TABLA 5. Matrimonios mixtos con musulmanes en Barcelona (1986-1994)

ORIGEN	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Marruecos	155	85	240
Argelia	63	3	66
Siria	30	4	34
Líbano	34	0	34
Egipto	23	2	25
Túnez	13	0	13
Palestina	10	0	10
Jordania	7	0	7
Sudán	4	0	4
Irak	1	1	2
Arabia Saudí	1	0	1

Fuente: Datos del Registro Civil de Barcelona, recopilados por Carmen Villaécija (1994).

cer a través del desarrollo de una acusada espiritualidad y un posicionamiento crítico hacia la misma (Rocher-Cherqaoui, 1986; Alonso, 1990; Valencia, 1995).

De nuevo, resulta muy difícil averiguar su número, y las diferentes estimaciones se mantienen en el terreno de lo especulativo, acordes con las intenciones de quien las establece. Desde los medios de comunicación, *El País* (28.9.1986) recoge las estimaciones sobre musulmanes en Andalucía de Emilio Galindo, director del Centro Darek-Nyumba (150), de Mohamed Chakor, secretario de la Comunidad de Musulmanes Marroquíes en España (más de 2.000) y de Mulla Huech, director del Centro Islámico de Madrid (500); *Cambio 16* (8.2.1987), calcula el número de nuevos musulmanes en 3.000, dentro de una cifra total de 192.000 musulmanes en España. Recogiendo el testimonio de miembros de la propia comunidad, Therèse Roland-Gosselin (1995) propone la cifra de 5.000 conversos en toda España, en opinión de miembros de este colectivo. Asimismo, estas mismas fuentes estiman en 200 y 500 los nuevos musulmanes en Sevilla y Córdoba, respectivamente. Diferentes estudios, como los de E. Alonso (1990) o E. Galindo (1993) estiman que en España el número de españoles conversos al islam oscila entre los 1.000 y 2.000. Recientemente, la Comisión Islámica de España ha afirmado que cada año se registran 3.000 nuevas conversiones, lo que constituye una estimación muy al alza (véase *El Periódico*, 29.01.1999).

Musulmanes de paso en España

Diplomáticos, estudiantes, empresarios o profesionales liberales de origen musulmán han establecido su residencia temporal de trabajo en España. En Madrid están representados más de una veintena de países musulmanes, además de establecerse una oficina permanente de la Liga de Estados Árabes. Por otro lado, la presencia cada vez más importante de empresas comerciales con capital arabomusulmán, facilita aún más la presencia de ciudadanos de estos países. En este aspecto, destacan instituciones financieras como la Unión Bancaria Hispano-Marroquí (UNIBAN), el Banco Árabe Español (ARES BANK) y la *Kuwait's Investment Office (KIO)*. La estancia de este personal en España acostumbra a ser temporal, aunque en algunos casos se prolonga durante años. Algunos de ellos, incluso, establecen su residencia permanente en España, tras casarse con un ciudadano español e iniciar los trámites necesarios para adquirir la nacionalidad española.

Dentro de este apartado de residentes extranjeros temporales también habría que incluir a los estudiantes universitarios provenientes de países musulmanes. La exigencia de visado de entrada para la mayoría de los países musulmanes ha frenado el flujo de estos estudiantes que tradicionalmente realizaban sus estudios superiores en universidades españolas. En 1977 se estimaba que habían unos 7.000 estudiantes árabes en España, en su mayoría musulmanes, aunque también había cristianos. Procedían mayoritariamente de Palestina (unos 3.000), Jordania, Líbano y Marruecos (Galindo, 1977). Los actuales requisitos impuestos por el ordenamiento de extranjería español implican que el estudiante extranjero no sólo debe de disponer de un visado de entrada en regla, sino también de un certificado que confirme que han sido aceptados por el centro educativo o universidad, además de demostrar que tiene garantizados los medios económicos necesarios para sufragar el coste de sus estudios y de su estancia. Las tarjetas de estudiante concedidas en España entre 1994 y 1996 muestran cómo descendiendo esta entrada (ver tabla 6).

En 1996, los estudiantes de países mayoritariamente musulmanes que residían en la ciudad de Barcelona apenas llegaban al centenar, según los datos que ofrece la Subdelegación del Gobierno (OPIB, 1998), repartiéndose de la siguiente manera: Marruecos (53), Argelia (10), Jordania (8), Siria (5), Turquía (4), Egipto (4), Túnez (2), Libia (1), Sudán (1), Nigeria (1), Irán (1), Pakistán (1) e Indonesia (1).

Residentes extranjeros

El ciclo migratorio hacia España comienza a mediados de los años sesenta caracterizado, en una primera fase, por el paso de los flujos migratorios provenientes del norte de África, que cruzaban nuestro país en dirección a Europa, y que coincidió temporalmente con el flujo emigratorio español hacia Francia, Suiza o Alemania. Al entrar esta emigración en una etapa de retroceso, al mismo tiempo que la entrada en Europa se hacía cada vez más restrictiva, España dejó de ser un territorio de paso para convertirse, progresivamente, en país receptor de inmigrantes (Izquierdo, 1996; López García, 1996). Desde entonces hasta la

TABLA 6. Tarjetas de estudiante concedidas en España (1994-1996)

	1994	1995	1996
Argelia	238	160	125
Egipto	94	65	40
Marruecos	1.353	877	717
Jordania	71	40	35
Irán	63	27	19
Líbano	45	35	12
Siría	29	20	27

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería*, Madrid, Ministerio del Interior-Comisión Interministerial de Extranjería, 1997.

actualidad, la llegada de flujos migratorios procedentes de países musulmanes (principalmente de Marruecos y del norte de África, de determinadas regiones del África Subsahariana y del Pakistán) se estabiliza poco a poco y entra en una fase de sedentarización y configuración comunitaria.

La tabla 7 nos muestra la evolución de los principales colectivos de origen musulmán en España desde 1980 hasta 1996. El principal colectivo representado es el marroquí, cuya evolución ha sido constante, especialmente desde principios de la década de los ochenta. Le siguen a distancia otros colectivos africanos, como el gambiano, el argelino y el senegalés, y posteriormente, el paquistaní. En la actualidad, se contabilizan oficialmente 98.674 residentes de origen musulmán, cifra a la que habría que añadir los porcentajes en los que, desde diferentes fuentes, se estima la actual presencia de extranjeros en situación irregular⁹.

9. En el editorial del diario *El País*, del 19 de marzo de 1997, se aportaba la cifra de 400.000 extranjeros irregulares en España, según datos oficiales. No obstante, durante la intervención de Manuel Pérez, subdirector general de Extranjería del Ministerio del Interior, en el Congreso, sobre la Inmigración en España (Instituto Universitario Ortega y Gasset, Madrid, 16-18 de octubre de 1997), éste afirmó que gracias a los sucesivos procesos de regularización llevados a cabo desde 1991 hasta la actualidad, así como a la evolución de las cifras de expulsiones y devoluciones en los últimos años, el número de extranjeros en situación irregular debía de ser inferior a lo que estimaban estas fuentes. En el informe *Los inmigrantes económicos en España* elaborado en mayo de 1996 por el Observatorio Permanente de la Inmigración de la Dirección Gral. de Trabajo y Migraciones, se estima en 65.000 el número de extranjeros en situación irregular, lo que equivaldría a un 25% de la población extranjera registrada. Otras fuentes, como el CITE (Centro de Información para Trabajadores Extranjeros), en su memoria de 1997 estiman entre 50.000 y 70.000 los extranjeros en situación irregular, unos 20.000 de ellos en Cataluña.

TABLA 7. Residentes extranjeros de origen musulmán en España (1980-1996)

	1980	1985	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
MAGREB									
Marruecos	2.964	5.817	16.665	49.513	54.105	65.847	63.939	74.886	77.189
Argelia	-	-	702	2.263	2.864	3.470	3.201	3.612	3.706
Túnez	-	-	291	320	237	421	394	395	410
Libia	-	-	-	-	-	-	158	162	170
Mauritania	-	-	-	-	-	-	-	-	519
Total Magreb									81.994
ORIENTE MEDIO									
Egipto	178	215	374	590	356	229	206	666	690
Jordania	1.337	971	724	686	657	711	609	582	582
Líbano	734	888	1.478	1.181	1.181	1.171	1.102	1.034	987
Siria	1.203	858	1.179	935	928	1.036	918	865	908
Irak	-	-	-	-	-	-	-	325	321
Turquía	158	193	253	289	134	120	105	-	340
Total Oriente Medio									3.828
ÁFR. SUBSAHARIANA									
Gambia	-	-	1.938	1.938	2.952	3.509	3.441	4.219	4.401
Senegal	-	-	1.752	1.895	3.190	3.328	3.389	3.855	3.575
Total África Subsahariana									7.976
ASIA									
Pakistán	-	-	949	922	1.351	1.577	1.646	2.030	2.471
Irán	248	1.892	2.233	1.907	1.844	1.861	1.613	1.520	1.704
Bangladesh	-	-	-	-	-	-	-	-	346
Total Asia									4.521
EUROPA									
Bosnia-Herz.	-	-	-	-	-	-	-	271	302
Albania	-	-	-	-	-	-	-	-	53
Total Europa:									355
TOTAL RESIDEN. EXTRAN. ORIGEN MUSULMÁN (1996):									98.674

Fuente: *Anuario estadístico*, Madrid, Instituto Nacional de Estadística; *Anuario de migraciones*, Madrid, Dirección General de Migraciones, diferentes años.

TABLA 8. Residentes extranjeros procedentes de países musulmanes (1996)

	España	Cataluña	%	Barcelona	Girona	Lleida	Tarragona
MAGREB							
Marruecos	77.189	29.459	38,1	20.549	5.581	1.097	2.232
Argelia	3.706	707	19,1	427	40	159	81
Túnez	410	125	31,1	85	24	7	9
Libia	170	10	5,8	9	-	-	1
Mauritania	519	115	22,1	37	72	6	-
Total Magreb	81.994	30.416	37,1				
ORIENTE MEDIO							
Egipto	690	201	29,1	132	14	47	8
Jordania	582	95	16,3	87	4	1	3
Líbano	987	212	21,3	178	16	8	10
Siria	908	166	18,2	155	5	-	6
Irak	321	21	6,5	17	-	1	3
Turquía	340	104	30,5	83	7	2	12
Total O. Medio	3.828	799	20,8				
ÁFR. SUBSAHARIANA							
Gambia	4.401	4.001	90,9	1.409	2.297	279	16
Senegal	3.575	917	25,6	447	272	83	115
T. África Sub.	7.976	4.918	61,6				
ASIA							
Pakistán	2.471	1.405	56,8	1.366	27	4	8
Irán	1.704	280	16,4	244	18	2	16
Bangladesh	346	195	56,3	171	21	-	3
Total Asia	4.521	1.880	41,5				
EUROPA							
Bosnia-Herzegovina	302	77	25,4	53	15	2	7
Albania	53	-	-	-	-	-	-
Total Europa	355	-	-				
TOTAL RESIDENTES EXTRANJEROS DE ORIGEN MUSULMÁN							
España	Cataluña	%	Barcelona	Girona	Lleida	Tarragona	
98.674	38.090	38,5	25.449	8.413	1.698	2.530	

Fuente: *Anuario Estadístico*, Madrid, Instituto Nacional de Estadística; *Anuario de Migraciones*, Madrid, Dirección General de Migraciones, diversos años.

La Tabla 8 establece una comparación entre el número de residentes extranjeros de origen musulmán en España, Cataluña y en las cuatro provincias catalanas individualmente. Cataluña es la comunidad española con más extranjeros en su territorio (114.264 en 1996) que, porcentualmente, se reparten por continentes de la siguiente manera: Europa (34,1), África (32,3), América (23,5), Asia (9,7) y Oceanía (0,4). Es la comunidad en la que residen el 37,3% de todos los extranjeros de origen africano en España, así como el 38,1% de los marroquíes. El conjunto de residentes originarios de los cinco países del Magreb representa el 37,1%. Entre el resto de colectivos, destaca el gambiano que reside prácticamente en su totalidad en Cataluña, así como los porcentajes de pakistaníes y bengalíes. En el conjunto de los datos que aporta esta tabla, se observa que el 38,6% de los extranjeros originarios de países musulmanes en España residen en Cataluña y, por orden numérico, en Barcelona, Girona, Tarragona y Lleida.

La creciente percepción de la presencia musulmana y su formulación discursiva

Las ciencias sociales tienen como principal cometido analizar la realidad social, lo que les lleva a interpretar cómo se generan las percepciones de esta realidad, cómo se define y cómo se convierte en hecho objetivo. Berger y Luckmann, en su clásico ensayo (1972), retoman las tesis de Alfred Schutz para mostrar, no sólo cómo se construye socialmente la realidad cotidiana, sino también cómo ésta se objetiviza y se convierte en fundamento de los diferentes procesos de socialización. Esta interiorización de lo social se lleva a cabo a lo largo de un proceso que nunca se completa, que permanece abierto y en el que el individuo se haya constantemente bajo la influencia de referentes, instituciones y agentes sociales que definen el entorno sociocultural en el que éste vive. En este contexto los discursos, como estructuras de sentido y significado que se generan desde diferentes ámbitos de lo social, contribuyen efectivamente a producir esta realidad social. Mediante ellos, no sólo se interpretan y ubican las diversas manifestaciones de esta realidad dentro de un continuo, de una lógica y de un orden explicativo preestablecido, sino que también se convierten en activos elementos de socialización.

Con el objetivo de mostrar cómo se percibe socialmente la presencia del islam en España, nos parece oportuno analizar una serie de discursos que, producidos desde determinados ámbitos e instituciones, contribuyen a modelar determinadas imágenes que se identifican con esta presencia. Más que destacar un determinado discurso sobre el resto, consideramos que es más útil desarrollar una perspectiva comparativa, mostrando la complementariedad que se establece entre ellos.

En el tema que nos ocupa los diferentes discursos toman su punto de origen en el fenómeno migratorio, en el que las prácticas socio-religiosas musulmanas se muestran cada vez con mayor intensidad y visibilidad. Teniendo presente el pésimo conocimiento que parece que tiene la sociedad española sobre el islam (Galindo-Alonso, 1991), la función que cubren estos diferentes discursos es la de proporcionar, cuanto menos, una mínima definición que vincule estas expresiones con otras realidades aparentemente mejor (re)conocidas. De ahí que sea frecuente que, en este campo, los discursos mezclen imágenes y referencias que forman parte de realidades sociales y culturales, así como de contextos históricos y políticos, muy diferentes entre sí. No obstante, al incorporarlas dentro de la propia lógica que define todo discurso, se les está dando un sentido y un significado suficientes -desde la perspectiva de cada discurso- como para recons-

truir el contexto en el que surgen, se producen y se reproducen tales expresiones de esta presencia musulmana¹⁰.

Por otro lado, partimos del principio de que no hay ningún discurso superior o más válido que los otros, ya sea por autoridad (cada discurso tiene su ámbito, que lo genera, le da predicamento y carácter), ni por fidelidad a la verdad (todo discurso, si cumple unas mínimas reglas lógicas es en sí mismo correcto; las acusaciones sobre su falsedad casi siempre provienen del exterior del propio discurso). Esto no implica que no tengamos bien presente que desde algunos de estos discursos (en especial, el político y el de los medios de comunicación), se exprese una cierta intención de convertirse en únicos generadores de realidad. Partiendo del principio ideal-normativo que se implica en toda definición de “lo que es real” lo cierto es que, tanto la prensa como la política, en cuanto que se configuran como fuertes espacios de poder, disponen de capacidad para condicionar la mirada de la sociedad hacia la realidad¹¹.

En este apartado, más que criticar la limitación conceptual de estos discursos, o mostrar cuál de ellos “realmente” define la presencia musulmana en nuestro país, lo que nos interesa es presentar en un mismo plano esta diversidad de argumentos e imágenes cuya comparación ha de facilitar la comprensión de un complejo proceso de percepción y representación social. Para ello, analizaremos sucintamente al menos cuatro discursos que consideramos significativos sobre la presencia musulmana en España, a saber: los medios de comunicación, la clase política, la Iglesia Católica y la opinión pública española. Destacaremos algunos de los aspectos que los caracterizan, sin obviar con ello que no existan otros elementos significativos en su seno, de cara a orientar la elaboración de hipótesis que interpreten la evolución futura de estos discursos.

EL DISCURSO DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Los medios de comunicación se presentan ante la sociedad como los modernos cronistas de la actualidad, de acuerdo con unos principios basados en la objetividad y la profesionalidad. En este afán por mostrar ante los ojos de la propia sociedad las problemáticas que ella misma genera, llevan a cabo un verdade-

10. Así, Pietro Barcellona (1996: 35-36), refiriéndose en concreto a los *mass media*, afirma que éstos “no son un mero espejo de estas diferencias (...), sino un transformador activo que convierte las diferencias en entidades commensurables” actuando en este sentido de “reductor de la complejidad de las diferencias a un común denominador”.

11. “El poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de *producir* la realidad”, Berger-Luckmann, (1972: 152); “No todas las instituciones ni todos los sujetos colectivos tienen capacidad de definir la realidad para todo el mundo: requieren para ello una posición de dominación o de hegemonía que les permita decir cómo son las cosas, imponiendo tal definición al conjunto de la sociedad”, Miguel Beltrán (1991: 164).

ro trabajo de construcción de la noticia, de acuerdo con unas orientaciones específicas (Rodrigo, 1989). Por otro lado, puesto que el discurso periodístico no está separado del conjunto de opiniones que se genera en lo social, los periodistas no hacen más que retomar elementos de la definición social del suceso como tal. Así pues, ya sea como generador de opinión o como eco de la misma, el discurso periodístico se nutre de una serie de referentes ya tratados anteriormente, tanto desde su propio ámbito (frecuentemente, en forma de suceso), como de concepciones ancladas en el imaginario colectivo (ese conjunto de representaciones que toda cultura elabora de ella misma y de los demás), por lo que ciertos tratamientos sirven para sacar a relucir viejos estereotipos, así como para crear otros nuevos (Santamaría, 1994: 209).

Si, de acuerdo con estos criterios, un determinado fenómeno social se convierte en relevante a partir del momento en el que los medios de comunicación se ocupan de él (“los problemas sociales no adquieren un carácter visible hasta el momento en que en los *media* se habla de ellos, es decir, hasta que son reconocidos como tales por los periodistas”, Champagne (1991: 65), en el proceso de construcción de esta imagen del islam en España se ha ido observando -especialmente en los últimos años- un aumento en la frecuencia de su tratamiento en la prensa, radio o televisión. Incremento lógico, por otra parte, atendiendo al proceso de incorporación de los colectivos inmigrantes magrebíes, asiáticos y africanos en la sociedad española. Pero es significativo señalar que las primeras referencias a esta presencia, partían indirectamente del interés que despertaba la emergencia del islam en otras regiones europeas. Así, ante polémicas como la del velo en las escuelas francesas o la *fatwa* de Jomeini contra Salman Rushdie, éstas se convertían en oportuna ocasión para interrogarse sobre la realidad de las comunidades musulmanas en España. Y si bien es cierto que tales reportajes muestran las manifestaciones en España de un “islam tranquilo”, no dejan de incorporarse dentro de una dinámica general de creciente estigmatización del mundo arabomusulmán como futuro y presente enemigo de Occidente (*El País*, 20.11.1989). En esta lógica, el estallido del conflicto del Golfo en 1991 favoreció la aparición de artículos que planteaban el recelo con que se percibía la presencia de estas comunidades musulmanas (Ríos-Clos, 1991).

Sin ánimo de querer ser exhaustivos¹², deseamos indicar algunos elementos que comienzan a estar presentes en el heterogéneo discurso periodístico sobre el islam en nuestro país y que se sitúan, tanto en los diferentes ámbitos periodísticos (prensa escrita, radio y televisión), como en los más variados géneros

12. Desde 1990 hemos ido recogiendo los diferentes artículos que la prensa catalana ha ido elaborando en torno a la presencia musulmana en España y sobre el islam en general. Algunas de estas informaciones han sido seleccionadas como base de las argumentaciones que se desarrollan en este apartado. Como muestra de un análisis más exhaustivo y periódico del tratamiento de la inmigración en la prensa, véase CIPIE, *Inmigración y racismo. Análisis de la prensa española*, proyecto que se incorpora en el marco del Observatorio Permanente de la Inmigración del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Este material puede ser consultado vía Internet en <http://www.eurosur.org/cipie>.

(opinión, investigación, etc.). En primer lugar, es preciso señalar la estrecha vinculación que se establece frecuentemente en estas noticias con la inmigración extranjera. La equivalencia entre ser musulmán y ser inmigrante se expresa sutilmente en la utilización de fotografías en las que aparecen individuos vistiendo una indumentaria “musulmana” (en especial las mujeres), como recurso para complementar un artículo cuyo texto se refiere a cuestiones derivadas del hecho migratorio. Esto favorece el desarrollo de un discurso que vincule ambas categorías (Pérez Oliva, 1997; Costa-Pau, 1998a y 1998b).

Por otro lado, la celebración anual del ramadán ha contribuido activamente en la percepción social de esta presencia. Ya es habitual que los medios de comunicación dediquen una especial atención a sus manifestaciones externas, tanto aquellas que se expresan colectivamente (cabría recordar cómo en 1993 -y posteriormente, cada año-, los principales periódicos de Barcelona recogieron gráficamente la plegaria final celebrada en la plaza del *Escorxador*), como las vividas en el ámbito familiar y cotidiano (Valls, 1991; Bardolet, 1993; Bayón, 1995; Alós, 1995; Casanovas, 1995; Madueño, 1996; Serrat, 1998). Estos artículos coinciden en mostrar las dificultades que tienen los musulmanes para cumplir con los preceptos de este mes sagrado, en un contexto social y cultural diferente al de origen.

Asimismo, la proliferación de espacios relacionados con el culto musulmán, en especial oratorios, carnicerías musulmanas y cementerios también es expresión de esta creciente visibilidad social. La prensa local ha sido especialmente receptiva al proceso de creación de estos locales, relatando las demandas de permiso de apertura por parte de las diferentes comunidades musulmanas, así como las diferentes reacciones de los vecinos. Habría que destacar dos casos ampliamente tratados por la prensa, como fue la inauguración de la mezquita de Vic (El Periódico, 1990; Erra-Bardolet, 1990; Espuny, 1991) o la reacción vecinal contraria a la apertura de un nuevo oratorio en Premià de Mar (Juanola, 1997; Juanola-Ribet, 1997).

Los medios de comunicación también han dedicado su atención a la conversión de españoles al islam, refiriéndose preferentemente a las comunidades localizadas en poblaciones de Andalucía, en especial Granada y Córdoba. De hecho, el interés por estos colectivos surge desde principios de los ochenta, coincidiendo con algunas reivindicaciones polémicas protagonizadas por miembros de estas comunidades, y con la aparición de obras como la de los periodistas López Barrios y Haguerty (1983). En la década de los noventa, los artículos que se ocupan del tema vuelven a retomar parte de los argumentos recogidos por estos autores, destacando especialmente la voluntad de estas comunidades por recuperar la herencia de Al-Andalus (Malowany, 1992). Prácticamente todos los artículos se centran sobre una comunidad, la *murabitún* que, con vinculaciones en Europa, se destaca por su inspiración rigorista y mística. También se insiste en la trayectoria anterior de sus miembros, algunos de ellos ex-militantes de partidos de extrema izquierda, otros católicos o de otras confesiones, cuya aproximación al islam se muestra como la culminación de una búsqueda espiritual. Sin apenas tener en cuenta la heterogeneidad presente entre los colectivos de nuevos musulmanes en España, estos artículos

acostumbran a relacionarlos con el desarrollo de diferentes proyectos de apertura de mezquitas y cementerios musulmanes, insistiendo sobre todo en las vinculaciones externas de estos grupos y en las ayudas económicas que reciben para sus proyectos (Ramos-Bejarano, 1997; García, 1997).

Otro aspecto que también se deriva de la vinculación que se establece entre inmigración e islam, surge de la identificación errónea entre aspectos culturales y religiosos. Destacamos dos casos en los que claramente se produce esta confusión: el primero se generó a raíz de las denuncias planteadas contra miembros del colectivo gambiano en Cataluña por llevar a cabo “ablaciones de clítoris”. Desde principios de 1993, algunos periódicos catalanes destacaron las denuncias de determinados hospitales de Girona y del Maresme en relación a estas prácticas. En abril, durante el IV Coloquio sobre Migraciones Extranjeras y Diversidad Cultural que organizaba el *Institut Català d’Antropologia* esta polémica también estuvo presente, lo que provocó en la prensa un debate entre los que intentaban comprender y explicar el trasfondo cultural de estas prácticas, y los que deseaban su erradicación (*El País*, 1993; Kaplan, 1993). A finales de ese mismo año el Parlament de Cataluña pidió al Gobierno catalán que interviniera para combatir esta práctica. No obstante, un año más tarde vuelven a denunciarse nuevos casos que, desde algún medio, se califica de “prácticas tribales” (Ros, 1994). La polémica, que desde hace años está presente en otros países europeos, se reavivó con dureza con motivo de la emisión del programa *Domini públic*, dedicado al racismo, del 5 de marzo de 1998 en TV3. El conductor del programa, Ramón Pellicer, preguntó a una mujer africana si le habían practicado la ablación y si eso implicaba que no podía sentir orgasmos. También la interrogó sobre si había realizado esa práctica a sus hijas, y si lo había hecho en Cataluña o fuera. La reacción que provocó el programa llegó incluso a la comisión de control de la Corporación Catalana de Radio y Televisión, así como al Consejo de Información de Cataluña, que consideró que el programa vulneró el código deontológico periodístico al “no respetar el derecho de las personas a su intimidad e imagen”¹³.

El segundo caso que destacamos es el referido a la boda de una chica marroquí en Caldes d’Estrac (Maresme). El primer artículo que trató el tema denunció que los padres de la chica, de 14 años, la habían vendido a los de su futuro marido (Sierra, 1998). El despropósito de un titular (“Un matrimonio vende a su hija de 14 años en Caldes d’Estrac. El padre se compra una moto con el dinero obtenido”), a nuestro modo de ver, totalmente fuera de lugar, no mostraba sino un desconocimiento pleno de las tradiciones matrimoniales propias de los países magrebíes. Y si bien es cierto, como denunciaba *SOS Racisme* en otro medio, que “no hay que buscar excusas de tipo cultural” para justificar las acciones de algunos padres, es preciso comprender la lógica que está presente en estos actos, para

13. *El País*, 20.7.1998. No deja de ser paradójico que en un programa llamado *Domini públic* (Dominio público), su conductor atentara contra el espacio íntimo de una persona, convirtiendo esa intimidad en objeto de “interés público”, especialmente cuando la entrevistada en ningún momento se mostró dispuesta a que se transformara su privacidad en un espectáculo mediático.

buscar una alternativa que no tenga que pasar necesariamente por la incriminación delictiva de los progenitores. De hecho, casos como este sirven para sacar a relucir casos anteriores (Mancera, 1998) como forma de mostrar la extensión del problema, pero que con su tratamiento periodístico desacertado no hacen más que fomentar el desarrollo de un recelo y una incompreensión mutuos.

Por último, hay que destacar también la puntual atención que los medios han dedicado a la existencia de redes vinculadas con los movimientos islamistas en territorio español. Su interés se centra en la acción de las fuerzas de seguridad españolas que, en colaboración con sus colegas europeos, comienzan a prestar una especial atención al posible desarrollo de estas redes. El diario *La Vanguardia* recogía las informaciones publicadas por el periódico parisino *Le Figaro*, tras la detención de un comando islamista que pretendía atentarse contra la comunidad judía de Barcelona (*La Vanguardia*, 1994). Los medios también recogen las hipótesis con las que trabaja la policía española, que sospecha que estos grupos islamistas puedan aprovechar las redes de tráfico ilegal de inmigrantes (Marchena, 1997). En abril de 1997, el desmantelamiento de dos comandos de apoyo al argelino Grupo Islámico Armado (GIA) en Valencia y Barcelona, fue ampliamente cubierto por la prensa, y se mostró como un éxito de la colaboración policial entre la policía francesa y la española, si bien a las pocas horas la mayoría de los detenidos fueron puestos en libertad.

En definitiva, a partir de lo comentado anteriormente, habrá que ver cómo evolucionará el discurso de los medios de comunicación en este tema, ya que creemos que tenderá a desarrollar una creciente atención hacia las expresiones de esta presencia. Para contribuir a mejorar la percepción social de la misma, en la que los medios de comunicación juegan un papel determinante, éstos deberían de replantear aquellas perspectivas que tienden a problematizar la creciente visibilidad del islam en España. Habrá que ir superando la vinculación entre islam e inmigración y comenzar a percibir esta presencia como un factor más que compone la sociedad española. Aunque creemos que seguirán estando presentes las visiones reductoras de las complejas realidades que definen el islam¹⁴, también habrá que esperar la aparición de profesionales que desde sus medios contribuirán con una orientación más específica a definir los márgenes de esta realidad.

14. En el apartado de opinión de *La Vanguardia* del 15-12-97, el periodista Jordi Llopart publicó, con el título de "Islam: frustración ante Occidente", un artículo que entre los musulmanes fue considerado como ofensivo, y cuya tesis resume el autor de la siguiente manera: "los valores del mundo musulmán retroceden para recuperar una moralidad anquilosada que reniega del progreso. Pero una mirada más profunda permite ver que, en verdad, de lo que reniega es de la frustración del progreso, del hecho de no haber llegado nunca a la meta de la riqueza del bienestar". Reflexiones proféticas como ésta, expuestas por un profesional que no se ha destacado precisamente por el conocimiento de la realidad musulmana (fue conductor de la serie de carácter arqueológico *L'oblit del passat* en TV3), pero recogidas en un diario de prestigio, no sólo debería hacer reflexionar a sus editores, sino al conjunto de la profesión, puesto que el trabajo que periodistas (y otros profesionales) desarrollan para que, poco a poco, se vayan superando los estereotipos que pueblan nuestro (des)conocimiento del islam, se derrumba ante la publicación de artículos como este.

EL DISCURSO POLÍTICO

La inmigración, y con ella, el desarrollo de prácticas socio-religiosas musulmanas en España, no es (todavía) una cuestión que se incorpora plenamente en el debate político. Más bien ocupa una trascendencia secundaria, y su aparición como tema de discusión sigue siendo muy puntual. A pesar de ello, se observa en algunos casos que esta temática adquiere un carácter recurrente (como, por ejemplo, cuando cada verano se relata el trágico tránsito de las pateras en el estrecho de Gibraltar). El carácter periférico de los debates políticos respecto al fenómeno migratorio en España ha impedido, a diferencia de en otros países como Francia (Solé, 1991; Withol de Wenden, 1995), que este tema se convirtiera en un arma arrojadiza en la *arena* política.

A pesar de ello, se pueden distinguir ya una serie de elementos que definen el marco donde progresivamente va desarrollándose este discurso político sobre la inmigración. Sin duda, la principal referencia del mismo lo constituye la paulatina adecuación que desde 1985, están llevando a cabo las administraciones públicas para ajustarse a las nuevas realidades que se derivan de la llegada y asentamiento de inmigrantes en España. La Ley Orgánica de Extranjería, su Reglamento de ejecución, así como los tres procesos de regularización (en 1985, 1991 y 1996) que se derivan de ella, han definido el contexto inicial de los debates sobre extranjería e inmigración en nuestro país (Aragón Bombin, 1996). Respecto a él, las diferentes fuerzas políticas han ido expresando sus puntos de vista comunes o sus divergencias, atendiendo las actuaciones que se derivaban de este marco administrativo de referencia. Los principales partidos políticos españoles han desarrollado una relativa coincidencia en la orientación de la política nacional sobre inmigración, que sólo se ha roto puntualmente en determinadas situaciones, como por ejemplo, con motivo de los serios incidentes en Ceuta de octubre de 1995, o cuando el por entonces recién elegido presidente del Gobierno español, José María Aznar, zanjó la expulsión de 103 inmigrantes africanos de Melilla en junio de 1996 con la sonrojante frase “teníamos un problema y se ha solucionado”.

También a lo largo de este período, tanto desde la izquierda parlamentaria y extraparlamentaria, como desde numerosas asociaciones cívicas se ha pedido insistentemente la revisión de una serie de artículos de la Ley de Extranjería, denunciando su carácter inconstitucional y contrario a los Derechos Humanos. La revisión en 1995 del reglamento de ejecución de la Ley de Extranjería, o el desarrollo de una política de contingentes de mano de obra, sigue mostrando importantes lagunas en cuestiones que tienen que ver con la integración de estos colectivos en la sociedad española, y a las que quieren dar respuesta las diferentes propuestas presentadas recientemente en el Congreso de los Diputados¹⁵. No obstante, a pesar de la necesaria evolución hacia la que ha de derivar la política migra-

15. Una comparación del contenido de estas propuestas se halla en Ruiz de Hidobro (1998).

toria en este país, con el fin de incluir progresivamente políticas e intervenciones tendentes a mejorar esta integración, los datos siguen mostrando la preeminencia de una actuación centrada en el control restrictivo de entrada en España y la aceleración de los procesos de expulsión (Casabella-Pereda, 1998).

La condena de actos racistas y xenófobos también suele servir para agrupar a las diferentes fuerzas políticas. Sólo hay que recordar el eco social y político que adquirieron las manifestaciones y acciones de protesta contra el asesinato de la dominicana Lucrecia Pérez en Aravaca, en noviembre de 1992. Estas movilizaciones no impiden que, de manera puntual, los medios de comunicación recojan declaraciones y actuaciones por parte de responsables políticos locales que podrían situarse a medio camino entre la xenofobia y la demagogia. Un ejemplo de ello lo encontramos en las declaraciones de algunos alcaldes de localidades de la Costa Brava, en Girona, durante el verano de 1996, en las que vinculaban el aumento de la delincuencia con la presencia inmigrante. Esta ambivalencia en el discurso político sobre la inmigración podría explicarse, según Catherine Withol de Wenden, por el hecho de que se muestra una mayor tendencia a construir una política de opinión, y no tanto a elaborar una efectiva política de inmigración. Es decir, al no intervenir realmente sobre la cuestión migratoria, se deja un amplio margen a la demagogia verbal, lo que contribuye a convertir este tema en un nuevo escenario de la lucha entre partidos (Withol de Wenden, 1992a).

Para esta misma autora el discurso político es, en esencia, mucho más discreto que, por ejemplo, el mediático, puesto que se nutre de él y de otros tipos de discurso, recreando estereotipos, con el fin último de intentar ganarse una parte de la opinión pública (Withol de Wenden, 1992b). Si, hasta el momento, lo musulmán no ha sido objeto de discusión política, esto responde al hecho de que todavía no se le considera presente en la realidad social española. En ocasiones, cuando se hace alguna referencia puntual de esta presencia se efectúa de una manera tangencial, relacionada con otras problemáticas que, como comentábamos anteriormente en el caso de los medios de comunicación, están más presentes en otras partes de Europa que en nuestro territorio. Esto sucedió, por ejemplo, con las palabras del vicepresidente primero del Gobierno, Francisco Álvarez Cascos, que en el marco de la cooperación antiterrorista franco-española no dudó en ofrecer a Francia la colaboración española en materia de persecución de terroristas islámicos, esperando que las autoridades francesas actuaran de la misma manera con el terrorismo de ETA (*El País*, 1996).

Quien, desde Cataluña, se ha destacado por vincular la presencia musulmana con el proceso de integración de los colectivos de origen inmigrante, ha sido el propio President de la Generalitat de Cataluña, Jordi Pujol. Durante la presentación del simposio "Movimientos humanos en el Mediterráneo", celebrado en 1991 en el *Institut Català de la Mediterrània*, Pujol vino a decir lo que muchos piensan y no se atreven a expresar en público: "En Cataluña, o en un

país europeo es fácil integrar polacos, italianos o alemanes, pero no así a un árabe que tenga una fuerte vivencia musulmana, sin necesidad que sea fundamentalista” (Pujol, 1990). Es este un argumento que Pujol ha expresado en repetidas ocasiones, y que ha vinculado con la preocupación europea sobre este tema¹⁶, ante el temor a que se reproduzcan en Cataluña esas tensiones ya presentes en otros lugares del continente. Sus palabras se nutren de las mismas imágenes y estereotipos que conforman paralelamente otros discursos, pero por el hecho de que sean pronunciadas por el máximo representante de las instituciones políticas catalanas son poco ejemplificadoras para construir un modelo de convivencia social en Cataluña basado en el respeto a la diversidad cultural y religiosa.

Si hasta el momento, por un motivo u otro, para bien o para mal, el tema migratorio no ha irrumpido plenamente en la agenda de política nacional, por contra, comienza a estar cada vez más presente a nivel municipal y regional. El ámbito local, contexto principal en el que se desarrolla la integración social de los colectivos inmigrantes (FEMP, 1995; Maluquer, 1997), y en el que se llevan a cabo decisiones directas, se convierte en incipiente marco de disputa política. Mientras que en el ámbito nacional, existe aparentemente una cierta sintonía en materia migratoria, que facilita el desarrollo un debate moderado, a nivel local y regional la temática migratoria adquiere una mayor trascendencia en la confrontación política (Celaya, 1993). Ejemplos de esta creciente importancia pueden verse, por ejemplo, en la polémica que mantienen en Cataluña diferentes partidos de la oposición contra la política educativa propugnada por la Generalitat, consistente en no intervenir para evitar la concentración de alumnos de origen extranjero en determinadas escuelas públicas catalanas.

En este contexto, las nuevas demandas que, más explícita que implícitamente, están formulando las comunidades musulmanas (permisos de apertura de oratorios, espacios en los cementerios municipales, uso de espacios públicos para celebrar festividades del calendario musulmán, etc.) se convierten, en más de una ocasión, en interrogantes para las administraciones locales, que no siempre encuentran otros referentes y experiencias cercanas que puedan guiar su actuación. Todo apunta a que las reacciones frente a ellas, tanto desde las propias administraciones, como por parte de los vecinos, abonarán sin duda el terreno para el desarrollo de nuevas disputas políticas, tal como ya ha sucedido en otros países europeos.

16. *El País*, 1.10.1991; *El País*, 16.9.1994. Durante la visita que Pujol llevó a cabo en enero de 1997 a París, a parte de participar en un coloquio organizado por la *Asociation Islam-Occident*, se entrevistó con altos cargos políticos franceses, entre ellos el Presidente Jacques Chirac. Entre la comunidad musulmana de Barcelona corrió el rumor de que uno de los temas que Pujol y sus *consellers* trataron con los ministros franceses de Asuntos Exteriores y Defensa era, precisamente, el islam en Europa.

EL DISCURSO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Diversas instituciones de la Iglesia Católica han jugado, y están jugando, un papel muy importante ante el fenómeno migratorio, desarrollando proyectos de acogida, de formación lingüística o de inserción laboral para estos colectivos. En definitiva, están ocupando ámbitos de atención hacia los inmigrantes que las diferentes administraciones aún no habían organizado, por lo que estas entidades se han erigido como uno de los actores que han de ser tomados en cuenta necesariamente en todo debate sobre esta cuestión en nuestro país.

La Iglesia española, como el resto de las europeas, ha abordado el tema de las migraciones y el del islam en particular (Costes, 1988; Frégosi, 1988; Johnstone, 1988, Galembert, 1993 y 1997) partiendo de las directrices elaboradas en el Concilio Vaticano II. Fundamentándose en los principios de libertad religiosa que de él se derivan, se afirman las bases de una nueva posición ecuménica, expresada a través de publicaciones que pretendían orientar este diálogo interreligioso (*Secretariado para los no-cristianos*, 1971). Ya en 1976 Monseñor Enrique Tarancón, por entonces presidente de la Conferencia Episcopal, se manifestó a favor de la creación de un Secretariado dependiente de la propia Conferencia de Obispos para acoger a la comunidad islámica en España (1976). Se fueron desarrollando desde entonces los primeros intentos por sentar las bases de un diálogo islamo-cristiano, destacando en esta tarea el Padre Blanco Emilio Galindo, al frente de la asociación *Darek-Nyumba*. Así, en octubre de 1986 se celebra en Córdoba el Encuentro Islamo-Cristiano de España, organizado por la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, en colaboración con el Centro Islámico de España, con motivo del XII Centenario de la Mezquita de Córdoba. En esta misma capital andaluza se formuló el proyecto de apertura de la primera universidad ecuménica europea, cuyo principal artífice sería el pensador francés Roger Garaudy; dicho proyecto se encuentra estancado en la actualidad. En marzo de 1988, tal como ya se ha comentado, la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales publicó un pequeño documento de orientación para la celebración de matrimonios mixtos, cuestión que ya había preocupado a la Comisión en 1976.

Conforme se iban desarrollando estas bases teológicas del posible diálogo islamo-cristiano (García Hernando, 1996: 565-634), la progresiva manifestación del fenómeno migratorio contribuía a “materializar” todas estas formulaciones. Las primeras entidades vinculadas a la Iglesia Católica española, no sólo desarrollaron las primeras iniciativas de acogida de esta población, denunciando la situación en que ésta se encontraba y la marginación que padecía por parte de la sociedad española¹⁷, sino

17. El barcelonés mira al norteafricano con ojos de suspicacia. Ello le ha llevado a ponerse en estado de alerta y a desconfiar. Este prejuicio dificulta aún más los esfuerzos que el norteafricano está realizando para continuar adelante” Fosch (1978). Véase también SECOD (1972), Roca-Roger-Arranz (1983: 135), Losada-Mechbal (1983).

que también comenzaron a percibir la importancia del mantenimiento de la identidad cultural y religiosa. En Cataluña, la Asociación Bayt al-Thaqafa, la Comisión Diocesana de Migraciones de la diócesis de Barcelona, el Centro de Acogida de Africanos en la parroquia de Sant Simó i Sant Pau, en Mataró, y otras tantas entidades se destacaron, al menos desde la década de los setenta, en el trabajo con estos colectivos, contribuyendo activamente a su propio desarrollo asociativo. En aquel momento, desde diferentes parroquias catalanas no se dudaba, incluso, en ofrecer a estos colectivos musulmanes la posibilidad de usar algunos de sus locales para poder celebrar sus oraciones comunitarias (*El Punt*, 1991). Siguiendo el ejemplo de estas entidades, nuevos grupos de apoyo y solidaridad van naciendo desde de los núcleos cristianos de base, implicándose activamente en los diferentes proyectos de solidaridad orientados hacia estos colectivos inmigrantes, musulmanes o no.

No sería hasta la década de los noventa, cuando la cúpula eclesial no se pronunciaría en contra de la Ley de Extranjería, denunciando las “condiciones inhumanas” que padecen los trabajadores extranjeros clandestinos en España, o manifestando su rechazo al cierre de las fronteras a los inmigrantes. En palabras de L.-M. Larrea y J.M^a Uriarte, Obispo y Obispo auxiliar de Bilbao, respectivamente: “¿es justa una ley que ‘condena’ a la ilegalidad la gran mayoría de aquéllos cuya situación ha de regular y proteger? ¿No vulnera los derechos de los inmigrantes para proteger los intereses de los ciudadanos?” (*Documents d’Església*, 1991: 558).

No obstante, tras este primer discurso de solidaridad e incluso, de apoyo explícito por parte de la Iglesia católica a los inmigrantes musulmanes (Martínez, 1993), y como ya había pasado en Europa, poco a poco se fueron incorporando matices a la noción de reciprocidad respecto a la atención de las minorías en países de mayoría islámica¹⁸. Buen ejemplo de ello serían las palabras de Juan Pablo II, en la inauguración de la mezquita en Roma, en junio de 1995: “se inaugura hoy una gran mezquita en Roma. Esto constituye un signo elocuente de la libertad religiosa. Es significativo que en la Ciudad Eterna, centro de la cristiandad y del sucesor del apóstol Pedro, los musulmanes tengan un lugar de culto. Por desgracia, debemos decir, en un día tan importante como este, que en algunos países islámicos no se reconoce la misma libertad religiosa”.

Así pues, el aparente despertar de un sentimiento crítico hacia el islam en una institución como la Iglesia Católica (Carrera, *El Mundo* 1998), convive con una pluralidad de puntos de vista e ideologías con respecto a esta y otras cuestiones. Desde las comunidades de base que siguen trabajando con los colectivos

18. “La libertad de la que gozan los musulmanes en los países con mayoría cristiana debería hacerles pensar en la necesidad de emprender el camino de la reciprocidad: los mismos derechos de libertad de que goza el Islam en el mundo occidental, entre ellos el de profesar libremente la propia religión, deberían ser reconocidos también a las minorías que viven como residentes o emigrantes en las sociedades musulmanas”, *Documento final del III Congreso Mundial para la Pastoral de los Migrantes y Refugiados* (1991: 206).

inmigrantes, se formulan posiciones diferentes a las que postula la Curia católica y se defienden propuestas de debate ecuménico, así como de reflexión intercultural e interreligiosa¹⁹. En este sentido, se destaca el proyecto de creación de un Servicio Municipal Interreligioso, propuesto por el Ayuntamiento de Barcelona, en el que ha participado activamente el *Centre Ecumènic de Catalunya*, y que quiere agrupar a representantes de las diferentes confesiones presentes en la ciudad. Habrá que ver de qué manera evoluciona este heterogéneo discurso, que bascula entre la formulación de un deseado diálogo ecuménico y teológico, y la relación en lo cotidiano con las expresiones de lo musulmán.

EL DISCURSO DE LA OPINIÓN PÚBLICA

El estudio de la opinión pública es una constante para las ciencias sociales, que desde diferentes campos y orientaciones han querido definir y acotar este término para referirse a lo que piensan, sienten y expresan los miembros de un grupo social ante una determinada cuestión. Monzón (1996) reconstruye el desarrollo teórico de esta noción, mostrando su contribución a la formación del espacio público y político propio de las sociedades occidentales. Así, autores como F.Tönnies consideraron en sus obras que la opinión pública, como expresión de la voluntad popular, y fundamentada sobre principios racionales y no “en la fe ciega”, ejerce una fuerte influencia sobre el Estado. Por ello, según Tönnies, se despierta el interés del poder por *fabricar y trabajar* la opinión pública, así como determinarla y cambiarla” (Tönnies, 1984: 266-269). Desde la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann (1972) argumentaban que la opinión pública era la forma de pensamiento propio de las masas, expresada públicamente y condicionada por su marco social. A partir de la teoría de la sociedad de masas, la psicología social analizaría la opinión pública como expresión de la racionalización de un impulso colectivo, insistiendo también sobre su carácter socialmente condicionado, lo que llevó a diferentes autores a vincular este concepto con el estudio de la propaganda y la comunicación de masas.

La opinión pública, aprehendida a través de diferentes técnicas de investigación (sondeos, encuestas, cuestionarios,...), se convierte en elemento fundamental para el sistema político, mostrando y recogiendo las diferentes corrientes de opinión presentes en la sociedad, e interpretándolas con fines políticos. De ahí que P. Bourdieu afirmara explícitamente que “la opinión públi-

19. En la entrevista que realizó Sebastià Benet a Teresa Losada para la revista *Serra d'Or*, nº436, abril de 1996, éste se preguntaba “¿por qué no se ceden los locales parroquiales de los pueblos en donde hay comunidades musulmanas para que puedan reunirse y puedan rezar a su Dios, que no es otro si no el nuestro? ¿Cómo poder justificar que la Iglesia, por omisión, contribuya a hacer más dura la marginación de los que han tenido que dejar su país?”.

ca no existe” (1984: 225), al considerar que ésta se convertía en instrumento de acción política, creando la ilusión de su existencia real. El empleo recurrente de este concepto y la utilización abusiva de procedimientos de sondeo y encuesta para determinar la respuesta de un colectivo a unas determinadas cuestiones, ha supuesto que algunos autores planteen que la llamada opinión pública no es más que un artificio creado por y para la entrevista (Martin, 1993). El interés que muestran los medios de comunicación y la clase política por los resultados de las encuestas que unos y otros encargan a empresas especializadas les permite construir “indicadores intermitentes del estado de la opinión” respecto a una cuestión determinada (Champagne, 1996: 99). Para el caso español, como en el resto de Europa, las reacciones ante la presencia inmigrante y las expresiones de racismo y xenofobia también se han convertido en materia de análisis a través de sondeos y encuestas de opinión.

El discurso popular sobre estas cuestiones aparece como el conjunto de representaciones más relevante de los que hasta ahora hemos analizado, en cuanto a que se configura como espacio de influencia de los anteriores, y también como variable que los condiciona. Se produce pues un proceso de retroalimentación, en el que las imágenes que se configuran por uno y otro discurso, contribuyen a conformar un conjunto multiforme de visiones sobre un determinado fenómeno social.

En sociología podríamos definir las representaciones sociales como las unidades mínimas de lo que hemos llamado discurso popular. Émile Durkheim (1976) fue el primero en referirse al concepto de representaciones colectivas, entendiéndolas como instrumentos que, por un lado, “posibilitan el *representar/decir sociales*”, y por otro, son “portadoras de *significaciones sociales*” (Beriaín, 1990: 13). En esencia, éstas no sólo tienen un carácter mental y simbólico, sino sobre todo significativo, lo que implica construcción o (re)creación individual y colectiva acerca de una determinada cuestión (Jodelet, 1986: 476). Aunque lo pretendan, las representaciones nunca son un calco de lo que representan. Son selecciones, promovidas por unos determinados juicios previos (pre-juicios), de elementos que configuran ese sujeto son pues, en suma, estereotipos. Mediante estas representaciones el individuo (como parte integrante de un grupo social) interpreta a los otros individuos o grupos, así como define sus propios actos, lo que significa que los ubica en un determinado contexto de significaciones. Éstas permiten al individuo orientarse en su entorno social y material y, por lo tanto, dominarlo (Moscovici, 1961); es decir, le posibilitan construir ese “mundo” –en el sentido otorgado Berger y Luckmann– en el que han de vivir e interrelacionarse con los demás.

El recurso de utilizar representaciones puede llevarse a cabo dentro de un contexto condicionado por la crisis social. De esta manera, se produce un reforzamiento de la auto-estima del colectivo que cree estar en peligro, mediante la crítica y denostación de aquellos que se identifican como representantes de la amenaza. El desarrollo de estereotipos, estigmas y rumores aparece como el

medio que tiene el grupo para afrontar esta tensión. Con ello se cumple una función evidente (además de la ya comentada de auto-reivindicación), como es la de reordenar la confusión provocada por la crisis. Dentro de esta oposición, a la que podríamos calificar de maniquea (aunque en el fondo se trata de una situación puramente dialéctica), es preciso identificar a los que han provocado la crisis, para llevar a cabo con ellos un proceso de devaluación, casi catártico (según su sentido etimológico: esto es, purificar). Los estereotipos son imágenes sesgadas e incompletas, pero esto no es lo más importante, sino que lo es su objetivo de rellenar vacíos provocados por las nuevas condiciones que acompañan los períodos de crisis. Transmitidos por medio del rumor, cumplen una función comunicativa y de información, en la que lo importante no es determinar su verdad o falsedad, sino responder a unas necesidades de argumentación propias. En todo caso los rumores, vehículos de estos estereotipos, nos permiten reconocer, gracias a su condición de *gritos de alerta*, las tensiones que atenazan a un colectivo o grupo social (Bastienier, 1989).

En esta composición *prejuicio-representación/estereotipo-discurso*, habría que plantear el proceso de evolución que experimentan las propias representaciones sociales, porque en su interés por adecuarse a las cambiantes condiciones sociales, si algo se modifica serán las imágenes, no sus bases. Esto es, los prejuicios se mantienen y los discursos, aunque parecen cambiantes, en el fondo tampoco varían: en todo caso, se subliman, se hacen más finos e incisivos²⁰.

Las imágenes que se recrean de nuevo nunca aparecen de la nada. Como hemos podido ver en este apartado, las nuevas percepciones que se van generando retoman en parte elementos ya citados. El caso de España no es diferente. Los viejos estereotipos y estigmas nos vienen de nuevo a la cabeza a la hora de interpretar las problemáticas que acompañan a los nuevos tiempos. En el recuerdo de estas viejas imágenes, la tarea de los medios de comunicación se revela fundamental y decisiva. Se van incorporando progresivamente nuevas imágenes que nutren y revitalizan viejos estereotipos en el subconsciente colectivo español, y que mediante su uso periodístico y político, construyen discursos de defensa y recelo frente a los colectivos inmigrantes²¹. Actitudes temerosas que España parece estar aprendiendo con rapidez de los países de la Europa comunitaria, preocupados por la “porosidad” de las fronteras externas, lo que convierte al país en un eficiente gendarme del sur europeo. Mientras, la sociedad española sigue (re)creando nuevos y viejos estigmas, figuras que actúan como

20. Wihtol de Wenden, 1990. En la línea de esta argumentación podría entenderse el desarrollo de los principios del llamado “nuevo racismo”. Véase Pierre-André Taguieff (1988) y Teresa San Román (1996).

21. El desarrollo del llamado *racismo popular*, que tiende a surgir entre los colectivos más humildes de las sociedades de acogida, vecinos de las comunidades inmigrantes, provoca la necesidad de interpretar el proceso de incorporación de esta emigración desde el punto de vista de aquellas capas de la sociedad que comparten su cotidianidad. Este es el argumento de Victor Borgogno (1990).

chivos expiatorios -en alguien tiene que recaer las culpas de todo, para permitir la catarsis purificadora de la sociedad, como comentaba A. Bastenier-, sobre los que auparse para no perder el tren de la Europa comunitaria²².

El sobredimensionamiento de la percepción social de la presencia migratoria que muestran las diferentes encuestas que se han llevado a cabo en nuestro país (Barbadillo, 1997), indica hasta qué punto el contexto europeo influye en ella. En los diversos estudios realizados desde la década de los ochenta, como el *Eurobarómetro* de 1989 sobre el racismo elaborado por la Comisión Europea, las encuestas periódicas del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) y del Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social (CIRES), así como las llevadas a cabo por otras instituciones, muestran de modo constante que un importante porcentaje de los entrevistados considera que hay “demasiados extranjeros en España”. Teniendo en cuenta que la cifra oficial de residentes extranjeros en 1986 era de un 1,35%, el resultado de tales encuestas nos indica que en la percepción del fenómeno migratorio están presentes muchos más factores que los que derivan de la supuesta visibilidad de su presencia. En un estudio encargado en 1992 por el Ayuntamiento de Barcelona a la empresa INITS, se indicaba que la opinión que los ciudadanos barceloneses expresaban de la presencia extranjera se generaba a partir de imágenes y referencias que no siempre provenían del contexto de la ciudad, sino que eran importadas de otros marcos globales, tanto españoles como europeos. Estas imágenes, vehiculadas a través de los medios de comunicación en forma de *noticias*, contribuían a crear una percepción de una presencia que no había sido vivida a través de una experiencia personal, sino mediante una referencia indirecta (INITS, 1992).

Si, al parecer, la opinión pública española respecto a la presencia extranjera, “habla de oídas” (Colectivo IOÉ, 1995: 7) y se reafirma cada vez más en el argumento de que el número de extranjeros en España es excesivo, ello podría deberse según Izquierdo (1996: 157-158) a que las encuestas indican las reacciones de los entrevistados frente a la política migratoria desarrollada en España. Si se considera que hay una mayor presencia extranjera, ello estaría provocado, por un lado, por las manifiestas lagunas de las estadísticas oficiales y el continuo baile de cifras y estimaciones; y por otro, por la aparente pasividad e inconcreción de la política española para hacer frente a los flujos migratorios.

Se produce, sin embargo, una sintonía evidente entre las opiniones que expresan estas encuestas y la política de contingentes iniciada en 1993. Así, las diferentes encuestas desde 1990 y 1991, indican la tendencia expresada por los entrevistados a limitar la entrada de más extranjeros, en concordancia con lo recomendado por las instancias políticas de la Unión Europea. La preferencia por

22. En términos parecidos se expresa Juan Goytisolo (1992): “Las situaciones de precariedad y semi-esclavitud creadas en España por la nueva ‘ley de extranjería’ y la armonización de la legislación española con la de otros países comunitarios, se prolongarán indefinidamente si no enfrentamos a sus causas. ¿A cuántas tragedias, naufragios, ahogados y capturas de clandestinos deberemos de asistir para salir de nuestra moral atrofiada y sacudir nuestra indiferencia?”.

una inmigración de ida y vuelta, que no favorezca la integración de los extranjeros residentes, va en contra del asentamiento de estos colectivos, pero expresa el temor ante la competencia que puede suponer esta mano de obra en el terreno laboral. Los contingentes anuales, circunscritos a una serie de ámbitos laborales muy específicos y propios de la economía sumergida²³, responden de manera efectiva a los argumentos deducidos de estas opiniones.

Pero al mismo tiempo, el despertar de un sentimiento de denuncia ante los efectos de la aplicación del reglamento de extranjería, genera entre los entrevistados opiniones de solidaridad hacia la libertad de todas las personas a emigrar, e incluso en favor de su integración, siempre y cuando ésta se plantee en términos genéricos (CIRES, 1994). No obstante, esta actitud cambia cuando la cuestión de la integración se presenta condicionada a las circunstancias económicas nacionales y se proclama claramente un discurso de preferencia nacional (Troyano, 1998: 183). La clara tendencia hacia una actitud restrictiva, a pesar de que se combine con actitudes solidarias, queda expresada en el informe del INCIPE de 1998. En él, tan sólo uno de cada cuatro entrevistados no restringiría el acceso a nuestro país, mientras que el resto sería partidario de algún tipo de control, preferentemente de un sistema de cuotas. Por contra, la opción de la expulsión de extranjeros pierde claramente terreno con respecto a años anteriores (Del Campo, 1998).

Junto con el sobredimensionamiento de esta presencia, otro factor que se repite a lo largo de los diferentes sondeos tiene que ver con las actitudes respecto a determinados colectivos. Los árabes, norteafricanos o magrebíes (el término depende de cada encuesta) son los colectivos peor valorados. Tan sólo el 0,7% de los entrevistados darían su preferencia a la integración de un ciudadano de origen árabe en la sociedad española (Del Campo, 1998). De hecho, para la opinión pública española, el marroquí representa por excelencia la imagen del "inmigrante" (Izquierdo, 1996: 165), lo que contribuye a actualizar de nuevo el prejuicio históricamente inscrito en la memoria colectiva española, expresado y condensado bajo el concepto de *moro*. La consideración específica de este colectivo abre el terreno a la futura inclusión de los elementos de tipo cultural y religioso en los enunciados planteados por los sondeos. Así, desde un enfoque prospectivo, la encuesta sobre los valores de los catalanes realizada en 1991 por el *Institut Català de la Mediterrània* (De Jovenel-Roqué, eds., 1993) incorpora la categoría *musulmanes* dentro del cuestionario, en el tipo de gente con la que no se conviviría (junto a otras como *drogadictos, alcohólicos, homosexuales o emigrantes extranjeros*). El resultado indica que el 18% de los catalanes no desean tener a un musulmán como vecino. Es un porcentaje similar al expresado en Europa, pero sensiblemente superior al del conjunto del Estado español (11%).

23. "El contingente trata de rebañar terreno a la economía informal y al trabajo negro sin afectar el trabajo de los autóctonos ni a los servicios de colocación que tienen la misión de cubrir la demanda legal de mano de obra", Izquierdo, 1996: 163.

Hasta hoy, la única encuesta que ha querido conocer específicamente qué pensaban los españoles del islam fue la elaborada en 1991 por la Asociación *Darek-Nyumba* de Madrid (Galindo-Alonso, 1991). Siguiendo el modelo de encuesta que elaboró la empresa IFOP para el diario francés *Le Monde* en noviembre de 1989, pero adecuando algunas cuestiones a la realidad española, se entrevistaron a 1.208 españoles no musulmanes y a 162 musulmanes. Partiendo de nueve grandes temas, las cuestiones planteadas abordaban sobre todo aspectos que tenían que ver directamente con la presencia musulmana en la sociedad española, mostrando comparativamente las respuestas de españoles, franceses y musulmanes. Es interesante significar como a través de esta encuesta es posible determinar el pobre conocimiento que presenta la sociedad española ante las múltiples realidades que definen el mundo islámico, lo que no impide que se mantengan activos toda una serie de estereotipos adquiridos históricamente. Destaca el hecho de que los españoles, muy por encima de los franceses, se manifiestan partidarios de que los musulmanes construyan mezquitas en suelo español (un 62% a favor, frente al 33% expresado en Francia). Otro tanto ocurre con la creación de escuelas privadas musulmanas. Un 63% de los franceses se pronuncia en contra de su apertura, mientras que los españoles opinan a favor y en contra de esta cuestión casi a partes iguales.

En resumen, los resultados de este primer intento por captar la opinión que expresa la sociedad española ante la emergente presencia musulmana, nos sitúan en un contexto en el que habría que considerar tanto a la influencia del fenómeno migratorio como factor al que se atribuye esta presencia, como la del contexto social y político de ésta en Europa que, tal como ya hemos comentado anteriormente, parece estar muy presente en los anteriores discursos. Su influencia mutua y sus relaciones, basadas en un principio de retroalimentación, configuran los primeros trazos de una representación social de los musulmanes en España, que hay que entender en su conjunto, reconociendo su heterogeneidad y la lógica propia que define a uno y otro discurso. Asimismo, habrá que atender a su evolución, (re)definiendo nuevas y viejas imágenes, nuevos y viejos símbolos de una convivencia plural.

La producción bibliográfica sobre el islam en España: del inmigrante al musulmán

Los diferentes estudios comparativos sobre las comunidades musulmanas en Europa Occidental han prestado poca atención a su situación en España. Ya sea por desconocimiento o por desinterés hacia el estado de la producción escrita sobre el tema, algunos autores se han limitado a referirse al esplendoroso pasado andalusí como testimonio histórico de la convivencia en Europa entre musulmanes, judíos y cristianos. No obstante, es justo reconocer que este vacío de estudios se está superando poco a poco y que aparecen nuevas líneas de investigación, así como publicaciones que empiezan a dar cuerpo a la reflexión sobre la contemporánea presencia musulmana en España. En este capítulo queremos reconstruir el desarrollo de este campo de estudio²⁴, cuya evolución ha mostrado una progresiva especialización, desde la presencia inmigrante hacia el reconocimiento de las realidades culturales y religiosas musulmanas presentes en la sociedad española.

Tal como sucedió en otros países europeos, las primeras instituciones que manifestaron su interés por el tema estaban vinculadas a la Iglesia católica. Fueron las primeras en tener presente las manifestaciones culturales y religiosas de esos colectivos inmigrantes que procedían de países musulmanes, por lo que desarrollaron las primeras iniciativas de acogida y solidaridad. En Madrid, el Padre Blanco Emilio Galindo fundó en 1970 la asociación *Darek-Nyumba* (“tu casa” en árabe y swahili) que, con el objetivo de aproximar la sociedad española a la cultura árabe y promover el diálogo islamo-cristiano, editaba diferentes materiales, entre los que destacan los pliegos de *Encuentro Islamo-Cristiano*, publicación mensual que regularmente desde 1972 aborda diferentes cuestiones relacionadas con el islam en general, y el islam en España en particular²⁵. Por su parte, en Barcelona, la arabista y religiosa Teresa Losada creó en 1974, primero en Sant Vicenç dels Horts (bajo el nombre de *Centro de Alfabetización y Orientación Magrebí*) y después en el distrito de *Ciutat Vella* de Barcelona, la Asociación de Amistad con los Pueblos Árabes, más conocida como *Bayt al-Thaqafa* (“casa de cultura” en árabe). Entidad pionera en este terreno en Cataluña, ha desarrollado un continuo trabajo directo con las comunidades musulmanas, en especial la marroquí, lo que le ha permitido acumular una gran experien-

24. M. Fierro (CSIC, Madrid) ha reconstruido este campo de estudio en Dassetto-Conrad (1996).

25. Véase Anexo Bibliografía,

cia y conocimiento de la realidad de estos colectivos, que su directora ha plasmado en diferentes artículos que ha ido publicando desde la década de los setenta hasta la actualidad²⁶. Sin lugar a dudas, tanto Teresa Losada, como la asociación *Bayt al-Thaqafa* son hoy en día un referente central a la hora de reconstruir la historia y reflexionar sobre el futuro de las comunidades musulmanas en nuestro país.

A pesar de que desde sus primeras fases la presencia musulmana en España se vincula con la inmigración, desde mediados de la década de los ochenta aparecen una serie de publicaciones que, desde una perspectiva fundamentalmente periodística, dedican su atención a las comunidades de musulmanes españoles que por entonces proliferaron, especialmente en Andalucía, y que formulaban un nacionalismo andaluz en clave islámica. Entre estos trabajos destaca el publicado por los periodistas Francisco López Barrios y Miguel José Haguerty (1983), consistente en, una aproximación a las comunidades musulmanas en Andalucía de orientación sufi. En la misma línea, si bien publicado en Francia, hay que citar el trabajo de Lisbeth Rocher y Fatima Cherqaoui (1986), por el capítulo que dedican a los nuevos musulmanes de la comunidad de Granada. Más recientemente, y ya desde una perspectiva más académica, hay que reseñar el estudio del profesor de la Universidad de Sevilla, Rafael Valencia, sobre las comunidades musulmanas en Andalucía (1995) y el de Thérèse Roland-Gosselin, específico sobre nuevos musulmanes en Sevilla (1995).

No obstante, por encima del desarrollo de este interés por las comunidades de musulmanes españoles, el fenómeno de la inmigración seguía copando la atención creciente, tanto de los medios de comunicación como de los ámbitos académicos. El reconocimiento por parte de la opinión pública española de que España había pasado de ser un país de emigración a un país de inmigración, se construyó en base a constantes imágenes y referencias presentes desde mediados de la década de los ochenta. La aprobación de la llamada Ley de Extranjería en 1985 y sus consecuencias y derivaciones (los sucesivos procesos de regularización, la política de visados, los cupos y las largas colas ante las oficinas de extranjería), nutrieron progresivamente el contenido de esta representación social de la inmigración.

A pesar de que los aspectos culturales y religiosos ya estaban presentes en estas primeras fases de presencia inmigrante, desde los ámbitos académico, periodístico y social se priorizaron los discursos que insistían sobre las condiciones de trabajo y la explotación que padecían estos colectivos. Su perfil, definido por la inmigración laboral, compuesto por hombres solos y, muchos de ellos, de paso en su trayecto migratorio hacia Europa, parecía que no ofrecía la oportunidad para tratar otras cuestiones. No obstante, sería en uno de los primeros estudios llevados a cabo en Barcelona, en base a una serie de entrevistas a inmigrantes marroquíes (Roca-Roger-Arranz, 1983), donde se abordó por primera vez el tema religioso, mostrando las dificultades presentes en la práctica religiosa y considerando los aspectos comunitarios y asociativos

26. Véase Losada-Mechbal, 1983 y Losada 1986, 1988, 1990, 1991, 1993, 1995a, 1995b, 1995c y 1997.

que representaba la asistencia a “la mezquita” (que es de suponer que se trataba del Centro Islámico de Formación Religiosa, situado en el barrio de la Sagrera). De este estudio se desprende que la observancia religiosa de los entrevistados no era muy alta, dato que es clave para reconocer la evolución de esta comunidad.

Posteriores estudios, que no partían del planteamiento cualitativo de este trabajo, tampoco aportaron mucha más información sobre este tema. En la obra que prácticamente inaugura el campo de investigación sobre la inmigración en España, *Los inmigrantes en España*, elaborado por el Colectivo IOÉ por encargo de Cáritas Diocesana en 1986, las referencias a la práctica religiosa de los colectivos inmigrantes reflejan únicamente las adscripciones religiosas y culturales de los encuestados (1987: 172-174). No obstante, esta ausencia se ve ampliamente resuelta en un estudio posterior, elaborado por un equipo interdisciplinar, que trató por primera vez de manera específica la situación de los colectivos musulmanes en España. Las conclusiones de este estudio, de nuevo promovido por Cáritas (Herrera, 1988) indicaban la necesidad de reconocer esta creciente realidad, favoreciendo diferentes actuaciones para conseguir preservar las tradiciones culturales y religiosas de estos colectivos. También en este período, no podemos dejar de citar uno de los primeros intentos por mostrar la presencia musulmana en la península Ibérica, publicado por Jacinto Bosch Vila, si bien pasó relativamente desapercibido (Bosch Vila, 1986).

En el conjunto de trabajos que se elaboraron sobre el tema migratorio entre finales de los ochenta y principios de los noventa, si bien es cierto que los aspectos culturales estaban cada vez más presentes, la referencia a ellos se hacía más desde el terreno de la denuncia del proceso de aculturación que estos colectivos padecían, que no desde la descripción de las diferentes expresiones de ese contenido cultural propio y de sus diferentes estrategias identitarias. Más pendientes de denunciar los estragos que producía la Ley de Extranjería de 1985 y de promover las acciones para conseguir que aquellos que se encontraran en situación irregular se pudieran subir al tren de la regularización extraordinaria de 1991, el análisis de las cuestiones culturales y religiosas quedaba de nuevo postergado. Pero esto no impidió su desarrollo en los diferentes colectivos de origen inmigrante presentes en nuestra sociedad.

Hay que hacer mención al trabajo de Emilia Alonso en 1990 sobre las comunidades musulmanas en España y su desarrollo institucional. En él se analiza críticamente la evolución de los colectivos musulmanes en España que, empeñados en una fuerte pugna interna, luchaban por conseguir la representación de la comunidad ante el Estado español. El artículo de Alonso (1990) se publica justo cuando el estado reconoce el notorio arraigo de la religión musulmana en España, e inicia las conversaciones con las comunidades para desarrollar un posible acuerdo de cooperación. Alonso, tras llevar a cabo una sucinta descripción de las características del islam en España, saluda la creación en 1989 de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas como forma de poder superar la gran discordia interna. Tal como se ha podido ver posteriormente, y a pesar de que se consiguió firmar este acuerdo en 1992, lo apuntado por Alonso simplemente ha cambiado en la forma, aunque no en el fondo, haciendo que su estudio siga siendo sumamente útil para reconstruir la evolución de este proceso asociativo.

Una mirada diferente sobre la configuración de la presencia musulmana en Cataluña fue la que elaboró Beatriz Aguer en 1991. En su artículo, la autora intenta reconstruir esta presencia desde el punto de vista de la emergencia del movimiento *tabligh* en Cataluña. Su perspectiva, interesante en cuanto a que permite situar los primeros pasos de este movimiento rigorista en nuestro país, queda ciertamente descontextualizada al intentar equiparar la evolución del conjunto de las comunidades musulmanas al proceso de implantación de este grupo. Aguer, que había estudiado en el *Institut d'Etudes Politiques* de París bajo la dirección de Rémy Leveau, importó las hipótesis y perspectivas de estudio que estaban presentes sobre este tema en nuestro país vecino (a saber: la preocupación por la emergencia de corrientes de inspiración neofundamentalista en las comunidades musulmanas en Francia), e intentó aplicarlas a la realidad catalana y española. A nuestro modo de ver, esta perspectiva se avanzó en el tiempo, contribuyendo a activar negativamente ciertos prejuicios respecto al islam en Cataluña, sobre una realidad que apenas estaba identificada, casi no era conocida y mucho menos, estudiada. No obstante, hay que reconocer el mérito de Aguer, que en un posterior artículo amplió su ámbito de análisis a España, llevando a cabo un meritorio trabajo de síntesis (Aguer, 1991 y 1993).

En 1992 apareció en Cataluña una obra que por su sugerente título (*Cuando el islam llama a la puerta. Una aproximación cultural a los musulmanes de Cataluña*) despertó un gran interés entre todos aquellos que estaban atentos a la llegada de estos colectivos. Escrito con un lenguaje ameno, en forma de introducción al islam, y en una editorial con difusión, le ha permitido llegar a una segunda edición. No obstante, una lectura atenta de su contenido muestra como las expectativas anunciadas en su título no se cumplían totalmente. El autor, Josep Manyer, islamólogo y profesor de instituto en Salt (Girona), así como asiduo colaborador en la prensa local, podría justificar que su libro, más que tratar las problemáticas de las comunidades musulmanas en Cataluña, lo que pretendía era presentar de una manera sucinta los fundamentos del islam. Pero ello no justifica que en su obra el autor recreara la fascinación y el exotismo, con pinceladas en extremo críticas hacia el islam²⁷.

En plena década de los noventa, el interés por la presencia musulmana se desarrolla en dos direcciones. La primera, como continuación de los estudios sobre colectivos inmigrantes específicos (especialmente marroquíes y subsaharianos). Entre los primeros, destaca el proyecto liderado por el Dr. Bernabé López García, del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de

27. Con su llegada, el Islam llama, discretamente, a nuestra puerta. Deberíamos de ser sensibles a su llamada para abrirles el corazón y el espíritu, con el ánimo y la voluntad de redescubrir la historia, la civilización, la teología, la lengua. Sería como encontrarnos un poco con nuestro pasado menos dogmático, más verdadero y recuperar parte de nuestras propias y viejas raíces. (...) Puestos a respetar las leyes civiles de nuestra sociedad, y liberados de la argolla de una teología rígida y alienadora, nuestros musulmanes no tardarían en interpretar de una manera nueva los textos fundadores de la *sharía*. Seguramente el Islam ganaría porque saltaría de la Edad Media a la modernidad" (Josep Manyer, 1992: 84).

Madrid, para reconstruir el trayecto migratorio marroquí hacia España (1993, 1996), y del que ya han surgido las primeras tesis doctorales, dedicadas a Ceuta y Melilla (Planet, 1997), y a la mujer inmigrante marroquí en España (Ramírez, 1998). En Cataluña, hay que citar los estudios de Luis Miguel Narbona (1993) o de Josep Lluís Mateo (1997), ambos por encargo de las respectivas administraciones locales, y, especialmente, el trabajo elaborado por el Colectivo IOÉ (1994), en el que ya se trabaja con más detalle la cuestión religiosa. En este mismo estudio, se dedica un apartado a la configuración de las comunidades étnicas, así como las estrategias familiares, las prácticas culturales, y las diferentes vinculaciones con el factor religioso. Entre el colectivo subsahariano, en especial el senegambiano, destaca la tesis doctoral presentada por Adriana Kaplan, algunas partes de la cual han sido publicadas recientemente (1998), así como los estudios de Joan Lacomba (1996, 1997) sobre esta comunidad en Valencia, y de Liliana Suárez (1995, 1996 y 1998) sobre la transnacionalidad del colectivo senegalés.

Una segunda línea se desarrolla desde la propia islamología, como respuesta a los múltiples interrogantes que la presencia musulmana en un contexto no musulmán podría suponer, y los debates que ésta genera en el corpus teológico musulmán. Citaríamos los trabajos de Maribel Fierro (1991) sobre el concepto de emigración (*hiyra*) en el islam, de Pedro Martínez Montávez (1993) sobre las figuras de alteridad en torno a Al-Andalus, o de Alfonso Carmona (1995) sobre la aplicación de la *sharia* en las sociedades no musulmanas. También cabe destacar los trabajos del Dr. Mikel de Epalza (1991, 1994), que pretenden establecer una reflexión-puente entre referencias y conceptos propios de la tradición religiosa e histórica islámica y las realidades presentes.

Agrupando a unas y a otras perspectivas de análisis, en marzo de 1993 el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense organizó el seminario “Comunidades Islámicas en España y en la Comunidad Europea”, cuyas actas fueron publicadas bajo la dirección de la Dra. Montserrat Abumalham (1995). De entre los trabajos presentados destacan, a parte de los ya citados, los de Riay Tatary (1995), uno de los dos secretarios generales de la Comisión Islámica de España, y el de B. López García y Nuria del Olmo (1995), donde se intenta establecer una estimación numérica de los musulmanes en España y una primera formulación teórica para su estudio sociológico.

La firma del Acuerdo de Cooperación de 1992 fue objeto de análisis de diferentes trabajos. Mikel de Epalza (1993) publicó una breve reseña de él. Nosotros mismos publicamos dos artículos (1994 y 1996a) en los que se comentaba brevemente el proceso que condujo a la firma del Acuerdo y se establecía un primer balance sobre su aplicación, tomando el caso de Cataluña como referencia.

A partir de mediados de los noventa, podría afirmarse que se consolida el interés por este campo de estudio, a tenor de los diferentes seminarios que se organizan y las diversas publicaciones que nacen. En julio de 1994 se celebra en la Universidad de Girona el seminario “El Islam en Europa. Cultura, política, identidades”, organizado por el *Forum de la Recherche sur l'Islam en Europe (FRIE)*. En noviembre del mismo

año, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y el *Institut Català d'Estudis Mediterranis* organizan en Barcelona el seminario "Europa ante la problemática jurídica del mundo islámico", cuyas actas se han publicado recientemente (Borrás-Mernissi, Eds., 1998). Una muestra de la vitalidad que comienza a generarse, y como reconocimiento externo de la misma, se encuentra en la publicación de una serie de artículos y estudios comparativos sobre el islam en Europa (Moratinos-Izquierdo-Herrera-Losada-Giménez (1995), Del Olmo (1996); y Abumalham (1996). También hay que destacar la aparición de dos estudios sobre la imagen del islam y el mundo árabe en los libros de texto, a modo de guía didáctica para profesores (Martín-Valle-López (1996), y Navarro (1997).

Hoy en día, la configuración de este campo de estudio es ya una realidad. Poco a poco se van planteando investigaciones cualitativas sobre el desarrollo de estas comunidades musulmanas que, quizás, es el aspecto menos tratado a lo largo de la bibliografía comentada. Destacaríamos los trabajos de Pumares (1996) sobre familias marroquíes, de Lacomba-Del Olmo (1996) a partir de un trabajo de campo entre las comunidades marroquíes y senegalesas en Valencia, y el nuestro propio sobre el proceso de visibilidad de la presencia musulmana en Cataluña (Moreras, 1996b). Progresivamente, el interés hacia esta nueva realidad se va haciendo más patente, y es paralelo a una creciente atención por parte de las administraciones públicas, tanto nacionales como autonómicas o municipales, que comienzan a reaccionar ante las nuevas demandas que estos colectivos plantean. El desarrollo de un interés compartido por el medio académico y el ámbito político marcarán la tónica futura en este campo.

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 *shii*es 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 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.

musu1mares

en Barcelona

El proceso de configuración comunitaria: la comunidad como marco de referencia

La reconstrucción de la presencia musulmana en Cataluña supone partir del escaso conocimiento empírico que las ciencias sociales tienen de ella. Prueba de esto es que sólo disponemos de datos incompletos y dispersos, muchos de ellos derivados de informaciones periodísticas, que no nos permiten analizar globalmente sus realidades, ni interpretar sus dinámicas internas. Teniendo bien presente este contexto previo, la investigación que da cuerpo a esta obra se ha formulado en dos niveles paralelos: como un trabajo sociográfico de descripción y análisis sobre el terreno, y como la aplicación al contexto catalán de los diferentes desarrollos teóricos avanzados en otros países europeos (en los que no sólo existe una producción científica más importante, sino que la presencia del islam en el espacio público es mucho más evidente y notoria), todo ello con el principal objetivo de estudiar las dinámicas que confluyen en el proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Cataluña.

De esta manera, al adoptar esta perspectiva de trabajo estamos partiendo de una primera hipótesis, la que afirma que es en estas dinámicas en donde se expresan y definen la identidad y la religiosidad de estos colectivos durante su trayecto migratorio. Creemos que no es posible analizar individualmente la expresión religiosa e identitaria de los musulmanes en Cataluña, especialmente de aquellos que han protagonizado un trayecto migratorio, sin hacer referencia al proceso de reconstrucción colectiva de un referente comunitario. No sólo porque muchas de estas prácticas incluyen un evidente contenido social, sino también porque es a través de ellas como el musulmán se identifica con ese grupo y se sitúa respecto a otros colectivos presentes en la sociedad europea. De acuerdo con la diversidad de formas de ser musulmán en Europa, así como con los diversos modelos de definir –y, a veces, de recrear idealmente– la comunidad musulmana (tal como hemos comentado en capítulos anteriores), el desarrollo de estas dinámicas comunitarias se formula bajo un principio de recuperación y de reconstrucción del orden propio de la sociedad de origen, y como base de referencia identitaria ante la sociedad de acogida. Para analizar este proceso, el modelo que tomamos como marco general será el que denominaremos de la *recuperación* o *reencuentro* con la práctica y las referencias religiosas, protagonizado por los padres de familia musulmanes que, a lo largo de su trayecto migratorio y una vez instalados en la sociedad europea junto a sus familiares, desarrollan iniciativas comunitarias con el objetivo de preservar los

referentes sociales y culturales propios. La apertura de espacios relacionados con el culto musulmán, así como otro tipo de manifestaciones, tanto en el terreno público como desarrolladas en un ámbito familiar y privado se convierten, de acuerdo con esta lógica, en polos de expresión del vínculo comunitario.

En este trabajo utilizamos el concepto de comunidad en un doble sentido: por un lado, lo aplicamos de una manera descriptiva para referirnos a una determinada colectividad situada geográficamente en un contexto espacial concreto, y que suele coincidir con una área urbana. Así, por ejemplo, nos referiremos de una manera específica a la comunidad musulmana de S. Andreu de la Barca, de Girona, de Banyoles, de acuerdo con una práctica habitual de vincular la presencia de estos colectivos a una localidad determinada. Las dificultades existentes para elaborar una referencia comunitaria global (hablar de *la comunidad* musulmana en Cataluña, en singular), a partir de alusiones locales, se analizarán con más detalle en el siguiente capítulo. Por otro lado, también utilizamos este concepto para hacer referencia, en el sentido dado por Max Weber, a un determinado proceso de comunitarización, en el que se desarrollan toda una serie de relaciones sociales como base para la creación de vínculos y co-pertenencias colectivas. La forma en que se lleva a cabo este proceso, así como sus manifestaciones y resultados, constituye nuestro objeto de estudio.

EL RENOVADO INTERÉS POR LO COMUNITARIO

El concepto *comunidad* es uno de esos términos claves (junto a otros como religión, cultura, poder o sociedad) que, por su polisemia, han ocupado un lugar central en la construcción del edificio teórico de las ciencias sociales (Nisbet, 1973: 40). Del conjunto de definiciones y análisis de lo comunitario se genera una primera confusión entre la conceptualización de la comunidad como una *colectividad* o unidad social, o como un *sentimiento* o relación social. No siempre queda clara esta distinción entre la comprensión de la comunidad como una unidad social determinada espacial, geográfica o históricamente, o como marco de expresión de un tipo de sociabilidad y de relaciones sociales concreto. Por otro lado, parte de la bibliografía que analiza la sociabilidad comunitaria está impregnada de un sentimiento de nostalgia ante la superación de estos vínculos en las sociedades modernas, lo que facilita el desarrollo de análisis que mitifican lo comunitario. Un ejemplo de ello lo hallamos en la clásica distinción desarrollada por F. Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*) (Gurrutxaga, 1991: 38).

El discurso de la pérdida del vínculo comunitario en algunos de los autores clásicos alimenta, por otro lado, el desarrollo de nuevas expresiones comunitarias, siendo el nacionalismo, sin lugar a dudas, la más destacada. En las sociedades modernas, basadas idealmente según Tönnies (1984) en la asociación racional de los individuos en función de sus intereses, la búsqueda de elementos que contribuyan a generar solidaridades grupales convierte a la nación en “imaginario comu-

nitario que asegura la sociedad moderna y propone el sentido de unidad que cubre y une las fracturas internas” (Gurrutxaga, 1996: 53-54). Se trata de un imaginario que, fundamentado sobre una historia nacional y sobre una memoria compartida, genera un sentimiento de pertenencia entre los miembros que participan fielmente en prácticas y rituales¹, y que contribuye a determinar de una manera práctica los límites de la comunidad nacional. Las puntualizaciones de autores como Hobsbawm y Ranger (1988) o Benedict Anderson (1993), indicando la condición de la comunidad nacional y de la tradición donde ésta se apoya como realidades inventadas o imaginadas (que no es lo mismo que considerarlas como falsas, tal como argumenta Ernest Gellner), nos permite seguir avanzando en el conocimiento de las dinámicas sociales que se generan en este contexto comunitario, en el que destaca el carácter metafórico que acompaña la sociabilidad comunitaria.

De nuevo, nos referiremos a la obra de Tönnies, que en su origen plantea la oposición entre los dos modelos de voluntad social que se expresan en el ámbito comunitario y en el social. Mientras que en el primero se desarrolla un tipo de voluntad “orgánica o natural”, en el segundo se genera otra de tipo “reflexivo y racional”; mientras que la primera se expresa en el campo de lo afectivo y lo concreto, la segunda pertenece al ámbito de lo intelectual y lo abstracto. Los marcos respectivos de expresión de estos dos tipos de voluntades humanas (entendidos como tipos ideales, en el sentido que posteriormente desarrollaría Max Weber) serían la comunidad y la sociedad. La comunidad estaría integrada por personas unidas por vínculos naturales y que comparten una serie de objetivos comunes, que trascienden a los del individuo. La comunidad como organización social se expresa en tres formas básicas: *comunidad de sangre* (la de las relaciones de parentesco), *comunidad de lugar* (la de vecindad), y *comunidad de espíritu* (la de la concordia y la unanimidad de sentimientos). Frente a la comunidad, Tönnies sitúa a la sociedad, en la que los pilares del consenso social se establecen a partir de los intereses individuales, y en donde predominan las relaciones de competencia y rivalidad o, en todo caso, de solidaridad racionalmente pactada. La base de la sociedad la constituye el intercambio comercial, fundamentado en el interés particular, que es protegido por el derecho y por el Estado, institución que se encarga de velar por su aplicación.

De esta manera, Tönnies contraponen el tipo de relaciones que se establecen entre estos ámbitos, calificando de “cálidas” e impregnadas de afectividad a aquellas que se desarrollan en el marco comunitario, frente a las propias del social, “frías” y basadas en el cálculo racional de intereses individuales. El carácter auténtico de la comunidad contrasta con la apariencia (*ens fictivum*) de la sociedad (Ibid: 76). Mientras que la autenticidad comunitaria es el lugar natural de la convivencia íntima y privada, la segunda se expresa en la vida pública (Ibid: 34). En la sociedad, la convención y el pacto ocupan el lugar de la tradición, las costumbres y la religión, fundamentos de la vida comunitaria (Ibid: 279).

1. Denominadas por Robert Bellah (1987: 205) *prácticas de compromiso*, y que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad.

Tönnies recurre a diferentes ejemplos históricos para mostrar la transición que se produce entre comunidad y sociedad, y la descomposición del vínculo comunitario en la era moderna. Pero Tönnies no sólo adopta un cierto tono nostálgico ante la pérdida del referente comunitario, siguiendo los postulados de los críticos románticos alemanes (Villacañas, 1996: 29), sino que, además, abre el camino para un desarrollo ontológico de la comunidad. Max Weber responde a esta ontologización argumentando la complementariedad que se establece entre los procesos de comunitarización y socialización presentes en ambos ámbitos. Según él, la comunidad expresa una determinada relación social que “se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo”, mientras que en la sociedad esta relación se suscita en una “compensación de intereses por motivos racionales o en una unión de intereses con igual motivación” (Weber, 1987: 33). Tanto la comunitarización como la socialización son dos procesos que pueden converger y estar presentes en toda relación social: “la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la comunitarización y en parte de la socialización. Toda relación social, aun aquella más estrictamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo) puede dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simples queridos [...] Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados” (Ibid: 33-34).

Así, para Weber, la comunidad no se convierte en un concepto objetivo, sino en relación social que expresa un determinado sentimiento de pertenencia y vinculación, que no siempre se deriva de una mera participación colectiva, pues “sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente *referida* [...] y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo”, y que sólo “la aparición de contrastes conscientes con respecto a terceros” (Ibid: 34) puede configurar este sentimiento de co-pertenencia.

Hemos querido recuperar parcialmente algunos de los argumentos de Tönnies y Weber, como recurso para contextualizar ciertos interrogantes que se proponen actualmente respecto a la renovada presencia del vínculo comunitario en las sociedades modernas, y que han despertado una creciente atención. Gurrutxaga, en los artículos ya citados, muestra cómo en el seno de las sociedades modernas se generan nuevas formas de socialidad comunitaria, como forma de hacer frente a su creciente pluralismo y complejidad. Nuevos vínculos que ya no se fundamentan únicamente sobre una tradición y una memoria compartida, sino también sobre una determinada socialidad privada, en la que los actores sociales pueden reinterpretar y negociar su rol y posición en la sociedad (Gurrutxaga, 1996: 67-69).

La pervivencia y el reconocimiento de los vínculos comunitarios en el interior de las sociedades modernas nutren un interesante diálogo que ha ocupado especialmente a la filosofía política entre las décadas de los 70 y los 80, y que hoy se plantea con renovado vigor en el marco de la creciente pluralidad cultural de las sociedades occidentales.

El llamado debate entre liberalistas y comunitaristas², que se expresa tanto en el campo de la moral como en el de la naturaleza de la democracia y de la ciudadanía, gira —en palabras de Bárcena (1997: 105-106)— en torno a dos interrogantes principales, uno de tipo epistemológico y otro político: el primero, “la construcción de una buena sociedad ¿debe basarse en una concepción pública de la justicia cuyo fundamento moral se encuentre en una ética de tipo universalista [...], dejando aparte las creencias morales individuales y más específicas de comunidades concretas?”; el segundo, “¿se satisface mejor y plenamente la libertad política de la ciudadanía, en el marco de nuestras sociedades pluralistas y multiculturales, si mantenemos separadas las fronteras entre las cuestiones referidas a la justicia —que nos afectan a todos— y las cuestiones particulares y privadas referidas a las creencias (morales, religiosas, filosóficas) de los ciudadanos?”.

Las respuestas que avanzan ambos puntos de vista son, brevemente, las siguientes: según el enfoque liberalista, el individuo ha de ser capaz racionalmente de elegir los principios equitativos de organización social al margen de toda particularidad social, cultural o histórica; por contra, la perspectiva comunitarista entiende que la mejor forma de comprender la naturaleza humana es ubicar el sujeto en su comunidad, a fin de dotarle de un sentimiento de pertenencia y de la obligación moral de participar en la búsqueda del interés común (Ibid: 106). Mientras que el planteamiento liberalista formula el respeto por los derechos del individuo como ciudadano, poseedor de derechos morales que le preservan de la intervención de los otros y del Estado en su esfera privada, y que no provienen de convención social alguna o de la tradición (Ibid: 117), el pensamiento comunitarista insiste en la importancia de la comunidad y de las tradiciones en el proceso de constitución de la identidad personal y social del sujeto, y defiende la importancia del crecimiento moral del sujeto desde el sentido de pertenencia a una comunidad concreta (Ibid: 119; Thiebaut, 1998: 40).

Este debate, formulado inicialmente en el terreno académico, ha encontrado en el multiculturalismo su caja de resonancia política y social, al plantear aquellas cuestiones que se relacionan con la gestión de la pluralidad en las sociedades modernas. La ciudadanía, como expresión del reconocimiento de los derechos individuales en las sociedades liberales, así como de la pertenencia a una comunidad política, es una noción revisada activamente con el fin de que este concepto pueda tener en cuenta las diferencias culturales presentes en estas sociedades. El desarrollo de una “ciudadanía diferenciada”, en términos de Iris M. Young (citada por Kymlicka-Norman, 1997: 26), se interpreta como la crítica al intento de crear una concepción universalista de la ciudadanía, que históricamente ha minusvalorado a los grupos minoritarios. El desarrollo de políticas diferenciadas y de discriminación positiva se propone desde

2. Los términos de este debate sólo pueden ser mostrados aquí esquemáticamente. Los argumentos fundamentales se encuentran, entre otras, en las siguientes obras: Bárcena (1997), Bell (1993), Cortés-Monsalve (1996), Dworkin (1983 y 1993), Habermas (1995 y 1998), Kymlicka (1996), Kymlicka-Norman (1997), MacIntyre (1987), Mulhall-Swift (1996), Rawls (1978 y 1996), Sandel (1982 y 1984), Taylor (1993 y 1996), Thiebaut (1992 y 1998) y Walzer (1993 y 1998).

esta perspectiva como la forma de reformular esta preferencia cultural implícita que se esconde tras esta pretendida ciudadanía universal. Los detractores de este punto de vista no sólo temen las consecuencias de las políticas de *affirmative action* (expuestas por Semprini, 1997: 31-35), sino que se alarman también ante el hecho que el propio concepto de ciudadanía pierda su carácter integrador. Por contra, Kymlicka y Norman argumentan que la adopción de una serie de derechos diferenciados por parte de las sociedades liberales (“el reconocimiento y la acogida de su ‘diferencia’”), serviría para facilitar el proceso de integración social de aquellos “grupos que se sienten excluidos y desean ser incluidos en la sociedad global” (1997: 29; Kymlicka, 1996).

No obstante, cada vez está más presente la opinión de que desde determinados planteamientos multiculturalistas se están favoreciendo las manifestaciones de repliegue cultural e identitario. Con el objetivo voluntarista de proteger a las minorías culturales como si se tratara de especies en vías de extinción, se están esencializando las diferencias y promoviendo el mantenimiento de fronteras y límites entre colectivos, en cuyo interior los individuos hallan sus principios identitarios (Martiniello, 1997: 90). Ante la creciente fragmentación social y cultural de las sociedades modernas, donde cada vez están más presentes el fantasma de la exclusión, el desarrollo de identidades nacionales culturales, religiosas o de otro tipo, convierte al individuo “en ser colectivo, definido por una pertenencia comunitaria susceptible de girar hacia el sectarismo o al integrismo” (Wieviorka, 1996: 48). Del optimismo diferencialista que expresa un multiculturalismo *naïf*, parece que hay que pasar a mostrar una mayor inquietud ante el desarrollo de manifestaciones de repliegue comunitario, algo fundamentalmente contrario a la idea de una sociedad multicultural: “el poder comunitario destruye la pluralidad cultural puesto que éste es *völkisch*, es decir, extrae su fuerza y su legitimidad de su identificación a una cultura” (Touraine, 1996: 301).

Pero también es cierto que el peligro de repliegue comunitario al que apuntan estos argumentos parte de una determinada forma de entender lo comunitario, propia de una cultura política como es la francesa, en la que difícilmente se reconoce la existencia de entidades intermediarias entre el individuo y el Estado (Khosrokhavar, 1996: 116). Por contra, en otras sociedades europeas como la británica o la holandesa, la noción de comunidad no despierta tantos recelos como en Francia, debido a que sus modelos de integración de las minorías étnicas se fundamentan en el reconocimiento de su ámbito colectivo (Lapeyronnie, 1993; Rex, 1996). Así, aun aceptando la pluralidad de modelos que comprenden social y políticamente lo comunitario, es preciso seguir preguntándose sobre la razón de porqué se generan estas dinámicas comunitarias que, adoptando diferentes grados y direcciones, pretenden contrabalancear las tendencias asimilacionistas que definen las relaciones mayoría-minoría(s). Porque, de hecho, estas expresiones de fragmentación social plantean un serio interrogante al sistema democrático; no tanto porque se formulan en clave cultural o religiosa, sino porque aparecen como respuesta a un proceso de exclusión o *apartheid* social (“más peligroso para la cohesión social que la mayoría de las reivindicaciones de reconocimiento cultural” (Martiniello, 1997: 44)), que hace tambalear los principios de la participación ciudadana y de la justicia social.



Foto 1. *Un espacio interior.* Habitación convertida en oratorio en la casa de un musulmán de Barcelona.

UNA PRIMERA DEFINICIÓN

Retomamos de nuevo la propuesta de Weber que analiza las dinámicas comunitarias como procesos, para desarrollar una primera definición de lo que denominaremos *proceso de configuración comunitaria*. Nos referimos con este término al desarrollo por parte de los diferentes colectivos inmigrantes de estructuras de apoyo y solidaridad que, a través de la formulación de estrategias identitarias específicas –tanto dirigidas hacia la sociedad receptora como hacia su propio colectivo–, pretende reconstruir los referentes propios de su sociedad y cultura de origen como respuesta a la acción aculturadora de la sociedad en la que se incorporan.

Nos estamos refiriendo a un *proceso*, en cuanto a que se lleva a cabo en una serie de etapas y momentos que se suceden temporalmente, bajo la influencia de diferentes dinámicas, con el fin de restituir –al menos, simbólicamente– el orden social y las referencias culturales originarias. Se trata de un proceso de *reconstrucción*, y no de un mero trasplante de las referencias e instituciones de origen. Esto es así, por cuanto entendemos que éstas se redefinen y ajustan a las nuevas situaciones que impone el contexto migratorio. Son *referentes* que se vinculan a un determinado orden social y cultural que frecuentemente es idealizado, sustantivado, como forma de destacar los límites que definen una especificidad. Unos *límites* que, a su vez, son formulados a través de discursos y, sobre todo, prácticas cotidianas que, a modo de marcadores identitarios, recuerdan hacia el interior y hacia el exterior del grupo la distancia que le separa de la sociedad receptora. Un proceso, pues, cuyo principal *objetivo* es, junto con otras finalidades explícitas (responder a unas determinadas demandas y necesidades de tipo colectivo) o implícitas (configurar una conciencia identitaria colectiva), conseguir mantener y reproducir el vínculo comunitario como una forma de evitar la disgregación social y la aculturación del grupo.

En el caso concreto que nos ocupa, el de los colectivos musulmanes en Barcelona y Cataluña, los principios religiosos se convierten en la principal base de esta configuración comunitaria. No son evidentemente los únicos, pero sí los más relevantes a la hora de observar cómo se formulan y expresan sus pertenencias colectivas. En un intento por reproducir el modelo ideal de la *umma* como comunidad de creyentes, inspirada en los tiempos del Profeta, el colectivo toma la referencia religiosa como principio estructurante que, tal como diría Geertz, es capaz “de sintetizar su *ethos* –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que se forja de cómo son las cosas en la realidad” (1987: 89).

Con esta propuesta de definición del proceso de configuración comunitaria, retomamos parte de los argumentos desarrollados, por un lado, por W. I. Thomas y F. Znaniecki (1974) en su clásico estudio *The Polish Peasant in Europe and America* de 1918, y por otro, por A. P. Cohen (1985) en su ensayo *The Symbolic Construction of Community*. Thomas y Znaniecki analizan el proceso de creación

de una “nueva sociedad polaco-americana” entre el colectivo de origen polaco emigrado a los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX y principios del XX. Según su tesis, el individuo inmigrante lleva consigo sus tradiciones y su cultura, pero no las formas de organización social propias de su país de origen, que serán desarrolladas conforme los inmigrantes tiendan a asociarse entre ellos. No obstante, éstas no adquirirán “ni su contenido ni su significado original”, ante los imperativos que muestra la nueva situación. Esta reconstrucción, según Thomas y Znaniecki, ha de tener en cuenta dos circunstancias: en primer lugar, que este proceso es el resultado de una demanda inmediata e irreflexiva de los valores originales más que de una razonada intencionalidad, por lo que éste se convierte en un proceso relativamente lento; y en segundo lugar, que el grupo que forma este colectivo de inmigrantes es mucho menos coherente que el de las comunidades presentes en la sociedad de origen, ya que se compone de personas que llevan mucho más tiempo asentadas en la sociedad receptora que otras (Thomas-Znaniecki, 1974: 1470).

La primera función de esta nueva “sociedad” es la de desarrollar mecanismos de solidaridad entre los miembros de este colectivo para hacer frente a las contingencias que se derivan de su trayecto migratorio. Pero, además de institucionalizar y formalizar las expresiones de esta solidaridad natural, el marco asociativo que define esta comunidad se convierte en el “órgano social de la comunidad, la fuente de toda iniciativa y el instrumento para llevarlas a cabo” (Ibid.: 1522). Una institución, como es la parroquia católica en el caso de la comunidad polaca, suele convertirse en agente que promueve y asegura el desarrollo de esta cohesión social, y representa simbólicamente la comunidad originaria, reorganizada y reunida de nuevo. El marco religioso y social que ofrece la parroquia y sus actividades —a pesar de que éstas no muestren un contenido explícitamente religioso—, constituyen un excelente fundamento para la organización comunitaria, que no sólo permite la participación de todos los miembros del colectivo, sin importar su sexo o edad, sino que, además, a diferencia de otros contextos (como el económico o el político), no favorece el desarrollo de luchas internas (Ibid.: 1525). De esta manera, la parroquia se convierte en el pilar fundamental sobre el que se desarrolla y materializa la noción de comunidad, hasta entonces inexistente, vagamente formulada y que, a partir de ese momento, aparece como un “ideal común para el conjunto del grupo e inexorablemente perseguido” (Ibid.: 1530).

Mientras que estos autores analizan la importancia de una institución de estas características en el desarrollo comunitario, Anthony P. Cohen aborda las dinámicas que permiten la creación del vínculo comunitario. Partiendo de una definición de comunidad como grupo de personas que tienen *algo en común* y que les *diferencia de otros*, Cohen argumenta que es a través de la determinación de los límites y fronteras entre colectivos como se crea ese sentimiento de pertenencia: “la conciencia de comunidad es definida en virtud de la percepción de sus fronteras, que están constituidas en base a la interacción de sus miembros entre sí y con los de otros colectivos” (Cohen, 1985:

13). La simbolización de estos límites inter-comunitarios³ forma parte del proceso de socialización que prepara todo ejercicio y manifestación de pertenencia colectiva. La comunidad, como entidad superior al parentesco pero menor que la abstracción llamada sociedad, es el ámbito inmediato en el que los individuos adquieren su más fundamental y sustanciosa experiencia de la vida social fuera de los confines del hogar: “la comunidad es en donde uno aprende y practica los principios de la sociabilidad (*how to be social*), es el lugar en donde uno adquiere ‘cultura’” (Ibid.: 15).

Que los miembros de una comunidad compartan una serie de referentes, no significa que ésta se construya sobre la uniformidad. Sus integrantes pueden expresar su pertenencia a través de prácticas y formas de comportamiento, cuyo contenido y significado varían considerablemente entre ellas, por lo que Cohen argumenta que es necesario comprender y describir la comunidad como resultado de la acción y de la experiencia de sus miembros. En interacción con su contexto inmediato, toda comunidad redefine constantemente sus fronteras, requiriendo símbolos y referentes que permitan a sus miembros afianzar su pertenencia colectiva. Rituales, celebraciones, declaraciones, son todos ellos mecanismos para renovar la conciencia colectiva, y pasan a convertirse en fundamentales en aquellos momentos en que la colectividad parece amenazada. La tesis de Cohen es que la expresión simbólica de la comunidad y de sus límites crece en importancia cuando las fronteras geográficas o sociales se encuentran indeterminadas, difusas o debilitadas (Ibid.: 50). En esta situación, el desarrollo de manifestaciones sociales, como los rituales, adquiere la función de reconstrucción y afirmación de la comunidad.

La vivencia íntima de la referencia comunitaria por parte de sus miembros, convierte a la comunidad en una construcción simbólica más que estructural. Cohen concluye su argumentación afirmando que “tanto si las fronteras estructurales permanecen o no intactas, la realidad de la comunidad se vincula con la percepción de sus miembros por la vitalidad de su cultura. La gente construye la comunidad simbólicamente, haciendo de ella un recurso y un almacén de significados, así como un referente de su identidad” (Ibid.: 118).

MARCO DE ANÁLISIS DE ESTE PROCESO

Para comprender cómo se lleva a cabo este proceso de comunitarización entre los colectivos musulmanes en Barcelona y Cataluña, es preciso reconocer en primer

3. La noción de frontera como elemento relacional que marca la distancia entre colectivos ya fue desarrollada en la clásica obra de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976): “es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. [...] Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una co-participación de criterios de valoración y de juicio” (p. 17).

lugar la pluralidad de formas de entender lo comunitario que están presentes en su interior. En este sentido, al iniciar este capítulo, nos hemos referido al modelo sobre el que nos vamos a basar para analizar este proceso. La dinámica de recuperación y reencuentro con los referentes y la práctica religiosa que plantean estos cabezas de familia musulmanes como forma de reinstaurar en la sociedad receptora –en la medida de lo posible– el orden y las referencias sociales y culturales propias de su país de origen, contrasta sustancialmente con la *redefinición* de este vínculo comunitario que plantean las nuevas generaciones de musulmanes que, a diferencia de sus padres, vinculan la expresión de su pertenencia colectiva con su proceso de integración en la sociedad donde se han formado y socializado.

Estos diferentes modelos, presentes en el interior de los colectivos musulmanes en Cataluña, definen el conjunto de sus dinámicas asociativas y comunitarias, que hay que analizar desde una perspectiva diacrónica, en el marco de una continua negociación con los diversos ámbitos (administraciones locales, sociedad civil, Iglesia, ONG's, entre otros) que son interpelados por esta presencia. Para ello, desarrollaremos un modelo en tres fases que quiere definir de una manera ideal los elementos presentes en el proceso migratorio, y que lo vinculan con la práctica religiosa, organizado en torno a dos ejes, uno evolutivo, en donde se destacan las diferentes etapas que marcan este proceso, y otro temático, en el que se diferencian tres grandes ámbitos: *referentes estructurales* (donde se quieren mostrar los diferentes elementos que caracterizan cada etapa, así como la percepción que se desarrolla en la sociedad receptora ante esta inmigración), *aspectos de la religiosidad* (destacando tres apartados: observancia de las prácticas religiosas, espacios de culto y espacios complementarios), y *procesos identitarios* (que constan de: principios identitarios, prácticas socioculturales marcadoras de identidad, y comunitarización) (ver en Anexos: Cuadro del proceso de configuración comunitaria).

Desde este marco de referencia, y trabajando a partir las variables que se plantean en él, podemos desarrollar los principios de esta hipótesis de recuperación de la práctica religiosa como punto de partida del proceso de comunitarización, y que se formula específicamente, como se ha apuntado, por parte de los padres de familia musulmanes. Comentaremos brevemente sus tres fases:

Fase de *abandono temporal*

Caracteriza esta etapa la tendencia del individuo inmigrante a buscar todos los medios que le faciliten su rápida incorporación en la sociedad receptora, con el objetivo de iniciar con buen pie su trayecto migratorio, intentando evitar toda manifestación cultural o religiosa externa (por ejemplo: hábitos alimentarios, vestimenta, práctica religiosa, etc.) que pudiera despertar las reticencias de la misma, buscando una invisibilidad irreal. Por este motivo, la observancia de la práctica religiosa musulmana en este contexto no propio queda relegada a un espacio íntimo o intragrupal, no visible de cara al exterior. Esto se debe al temor a que estos elementos pudieran ser percibidos por la sociedad receptora como un escollo para su

proceso de incorporación. Frente a las dificultades (supuestas o reales, desde su punto de vista) para el cumplimiento de los preceptos religiosos musulmanes, el individuo remodela sus propios referentes identitarios. En esta fase del trayecto migratorio el grupo adquiere una función protectora para el individuo, organizándose celebraciones y prácticas religiosas que, además de ser la expresión de esa fe religiosa, destacan sobremanera por su carácter social. La participación en estas celebraciones, que suelen tener una estructura festiva, supone un momento central dentro del tiempo social del colectivo durante esta fase.

Fase de recuperación o reencuentro

El inmigrante que tras conseguir una cierta estabilidad económica y legal consigue que su familia se instale junto a él, se reencuentra con toda una serie de referentes sociales, culturales y religiosos, cuya expresión o manifestación había limitado hasta ese momento. La familia, antesala del ámbito comunitario, se convierte entonces en el agente que genera este proceso de recuperación de los principios musulmanes. A partir de ahora, el individuo, a través de la observancia de ciertas prácticas musulmanas, ya no sólo se ubica en el interior de su comunidad. El retorno a los principios musulmanes se tiñe de reivindicación grupal ante la sociedad de acogida, con el objetivo de exponer toda una serie de necesidades de tipo comunitario, que anteriormente parecían no existir. Las primeras expresiones públicas y la exteriorización de ciertas prácticas (por ejemplo, la creación de espacios relacionados con el culto musulmán, como oratorios, asociaciones o carnicerías *halal*) suponen el desarrollo de los primeros intentos de diferenciación manifiesta con respecto a la sociedad europea.

Fase de reafirmación y estabilización

En esta etapa, el proceso migratorio avanza hacia la estabilización de las prácticas dentro del modelo de convivencia social y religiosa impuesto por la sociedad de acogida. Lo musulmán se incorpora visiblemente en el conjunto social, como expresión pública de uno de los colectivos que lo conforman. Esta presencia se reconoce y se institucionaliza dentro de la sociedad de acogida mediante su equiparación social con el resto de las confesiones ya presentes. Es el momento de los grandes proyectos de construcción de mezquitas, que se erigen como forma de materializar y consolidar esta presencia. En el interior de la comunidad, como resultado de la interacción con la sociedad receptora, se elaboran diferentes discursos identitarios, que contribuyen a definir la heterogeneidad interna del colectivo. Entre ellos, el discurso mayoritario se relaciona con la expresión de un *islam tranquilo*, que combina los preceptos religiosos musulmanes con la aceptación de otros que son propios de la sociedad europea. A pesar de ello, se produce una creciente politización de estos discursos musulmanes, dirigidos tanto hacia el interior de la comunidad como hacia el exterior.

La heterogénea evolución de una realidad plural

Reconstruir el desarrollo y la evolución de la comunidad musulmana en Cataluña supone reconocer la dificultad de singularizar una realidad que se presenta como plural. Esto es, la elaboración de una historia general de esta comunidad requiere hacer referencia a historias locales en donde se expresan las trayectorias de estos colectivos en las diferentes poblaciones de las comarcas catalanas. Este principio de heterogeneidad característico del conjunto de la comunidad, junto a su composición nacional y cultural diversa (a la que ya nos hemos referido anteriormente), hacen que sea más apropiado hablar de comunidades en plural, a pesar de que podamos establecer toda una serie de principios y formulaciones que expresan la vinculación de unas y otras realidades locales. Es a partir de la reconstrucción de las historias particulares de cada comunidad como, además, podremos conocer y evaluar las relaciones intracomunitarias que se establecen en el interior del colectivo musulmán en Cataluña.

Otro elemento fundamental que hay que tener presente en el análisis de la configuración de este campo religioso musulmán⁴, es que en él confluyen diferentes dinámicas asociativas, generadas tanto desde un ámbito local como desde otros más amplios y generales. Es por ello que en este trabajo hemos empezado contextualizando la realidad de la presencia musulmana en Europa y España, como forma de entender con más detalle las manifestaciones de estas comunidades a nivel local en Cataluña. Autores como Eickelman y Piscatori (1996) insisten sobre los vínculos transnacionales que relacionan las expresiones del islam contemporáneo. Según su opinión, el análisis de las manifestaciones de lo islámico en contextos locales no sólo supondría identificarlas con una perspectiva total más amplia (la *umma* islámica como *ethos* de referencia), sino que, además, ayudaría a comprender mejor el significado que contienen tales expresiones. Así, la apertura de un pequeño oratorio musulmán en un pueblo de la provincia de Girona puede vincularse con otras manifestaciones de reconfiguración comunitaria presentes en el resto del mundo musulmán. De la misma manera, tal como argumenta Gaffney (1994: 30) en su trabajo sobre Egipto, los mensajes e ideas que se expresan en un sermón en la mezquita no pueden ser aislados de las esferas de experiencia local, nacional e internacional, sin sacrificar en gran medida el significado que éste contiene.

4. En el sentido dado por Bourdieu (1971), como ámbito de producción, de reproducción y de difusión de capital religioso, de cuya gestión se encargan los llamados *especialistas religiosos*.

Un tercer factor que se deriva de esta presencia es que, más allá de una supuesta evolución homogénea y acompasada, las comunidades musulmanas locales en Cataluña muestran diferentes grados de configuración y desarrollo colectivo. Aunque es cierto que todas ellas tienden a pasar por una serie de etapas comunes, ni todas lo hacen al mismo tiempo, ni todas se encuentran al mismo nivel de evolución. La combinación de los diferentes factores implicados (entre otros: la historia del asentamiento; la composición del colectivo musulmán y sus relaciones internas; la reacción autóctona ante su presencia; y las influencias externas ejercidas por otras instituciones y comunidades) explican el hecho que, mientras existen comunidades que poseen una larga historia, manifestada activamente en el terreno asociativo, otras, en cambio, acaban de iniciar su andadura.

No hay un único modelo de evolución porque, a diferencia de lo que habitualmente se piensa, el desarrollo de las comunidades musulmanas en Cataluña y en España no responde a la acción organizada, planificada y centralizada desde una determinada entidad musulmana. Ni existe un proceso de irradiación desde un centro (Barcelona o Madrid), ni las comunidades locales suelen ser sucursales de otras instituciones. Esta evolución, vinculada con el asentamiento de colectivos musulmanes de origen inmigrante, y que tiene lugar como forma de respuesta a una serie de demandas comunitarias, contrasta con el modelo que implícitamente se propone en el marco legal del Acuerdo de Cooperación y con el de la representación institucionalizada de la religión musulmana en España. Como tendremos ocasión de analizar con detalle más adelante, esta es una muestra importante de la distancia que separa a unos y otros modelos de organización comunitaria.

Por último, comentaremos que en la reconstrucción de esta presencia hemos partido de la apertura en determinadas localidades catalanas de un espacio vinculado con el culto musulmán (fundamentalmente un oratorio, pero también establecimientos comerciales como carnicerías *halal*), como forma de indicar el desarrollo de estos procesos de comunitarización. De este modo, aceptamos, al igual que Thomas y Znaniecki (1974), que estos espacios contribuyen a materializar el vínculo y el alcance comunitario del colectivo, tal y como lo hacía la parroquia entre las comunidades polacas analizadas por estos autores. Teniendo en cuenta esto, se nos plantea implícitamente la pregunta clave de cuántas mezquitas hay en Cataluña. La respuesta, más allá de lo numérico, adquiere una importancia vital en dos aspectos. Por un lado, respecto a la sociedad catalana, el reconocimiento de esta presencia puede hacerse más evidente a partir de su cuantificación. Un número, una cifra, adquiere especial relevancia a la hora de modelar la percepción de una presencia, a pesar de que ésta se mantiene frecuentemente en la invisibilidad cotidiana. Por ejemplo, en nuestro país vecino, Francia, la referencia por parte de los medios de comunicación a uno de los primeros trabajos que analizaban el desarrollo de las comunidades musulmanas —en concreto, el libro de Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam*, de 1987—, se hizo destacando que el país galo se había convertido en el país de las “mil y una mezquitas”. Por otro lado, la cuantificación numérica de oratorios musulmanes en Cataluña es utilizado desde algunas voces que surgen de las propias comunidades musulmanas, como forma de reivindicar públicamente su presencia y su proyección comunitaria. Se trata con ello de mostrar numéricamente los límites de esta comunidad, de definirla en su conjunto, pero también de presentar su implícita cohesión interna.

Ante la importancia que parece adquirir una cifra como esta, en nuestro estudio, más que pretender la recogida exhaustiva de todos los espacios relacionados con el culto musulmán presentes en Cataluña, hemos querido proceder a una mínima definición de los márgenes que delimitan el ámbito comunitario musulmán. De ahí que los mapas que acompañan este apartado posiblemente estarán incompletos. Por ello, es posible que nos achaquen el no haber incluido “la mezquita de tal, o la asociación de cual sitio”. Nuestra intención es, simplemente, indicar que hemos comprendido plenamente uno de los elementos que está bien presente en la presencia musulmana en Cataluña: su carácter sumamente dinámico, vivo, que hace muy difícil la elaboración de una representación fija y estática de la misma.

FASES DE LA PRESENCIA MUSULMANA EN CATALUÑA

La evolución de la presencia musulmana en Cataluña se encuentra estrechamente vinculada con el asentamiento de colectivos de inmigrantes de origen musulmán, pero a medida que ésta avanza el islam en Cataluña va mostrando otros tipos de expresión de la fe musulmana que ya no están vinculados con los trayectos migratorios. El número de catalanes que han optado por la fe musulmana y la presencia de nuevas generaciones de musulmanes nacidos en tierra catalana, comienzan a indicar que el islam ha dejado de ser una realidad ajena a Cataluña. Las diferentes fases que conforman su configuración comunitaria, las interpretamos como la manifestación de los sucesivos intentos por parte del colectivo para favorecer y mejorar las condiciones que permiten cumplir los preceptos y las prácticas religiosas musulmanas en nuestro país. A continuación, se detallan las cinco etapas de esta evolución:

Años sesenta. Ausencia de espacios comunitarios y práctica religiosa no visible

La llegada a mediados de los años 60 de inmigrantes provenientes de países norteafricanos, es el origen de la contemporánea presencia musulmana en Cataluña. Barcelona se convertía en su primer punto de destino, donde pasaban el tiempo justo y necesario —a veces horas— para poder cruzar la frontera francesa, ya fuera legal o ilegalmente. Es ciertamente difícil hacer una estimación cuantitativa de la presencia inmigrante en estos años, debido a su fuerte fluctuación y movilidad, así como por su gran irregularidad. Las estadísticas municipales apenas aportan algún dato sobre estos colectivos. No obstante, en el registro de estancias en hoteles y pensiones de la ciudad de 1962 aparecen inscritos 6.829 súbditos marroquíes; en 1963, 12.835; en 1964, 4.920; y en 1965, 7.702⁵.

5. *Anuario Estadístico de Barcelona* (1962, 1963 y 1964). Es preciso hacer un comentario sobre estas cifras: corresponden al total de los registros de entrada en hoteles y pensiones de la ciudad, pero no indican una presencia real. Esto es, un mismo individuo, que a lo largo de una semana hubiera cam-

Según el informe del Secretariado de Coordinación para el Desarrollo de Justicia y Paz (SECOD, 1972), la fecha clave para situar el inicio de la inmigración norteafricana en Barcelona es la de 1967. En este año, se produce una fuerte crisis de trabajo en Europa, lo que supone que los Estados europeos procedan a expulsar la mano de obra inmigrante. De esta manera, los primeros trabajadores norteafricanos que llegan a Barcelona proceden de Europa, y no de sus países de origen, tal como cabría suponer. No se trata aún de una migración importante, pero crea el precedente que favorecerá la llegada de nuevos flujos. Así, coincidiendo con el ramadán de 1970 (unos 56.000 norteafricanos pasaron por Algeciras en ese año), se estima que llegaron a Barcelona entre 25.000 y 40.000 inmigrantes magrebíes, en su gran mayoría, marroquíes. En 1971 se conceden en la provincia de Barcelona sólo 507 permisos de trabajo a magrebíes, mientras que el resto entra con pasaporte turístico, lo que indica el grado de irregularidad laboral de este colectivo⁶.

En esta época no encontramos ningún espacio colectivo vinculado con el culto musulmán, lo que se corresponde con el carácter de provisionalidad que acompañaba la presencia de estos inmigrantes. No obstante, este hecho no implica la inexistencia de una práctica religiosa, si bien ésta se expresaba a nivel privado, individual o comunitariamente, en reuniones de grupos de musulmanes en sus propias viviendas, donde se encontraban para celebrar las festividades del calendario musulmán o para rezar los fines de semana.

1970-1983. Creación de los primeros centros y precariedad comunitaria

A mediados de los 70 algunos medios de comunicación barceloneses estimaban que entre 50.000 y 80.000 norteafricanos trabajaban en la ciudad y las poblaciones circundantes, en su mayoría en situación irregular y sufriendo la explotación laboral y la persecución policial⁷. La estancia en Barcelona, que para algunos de estos inmigrantes no era más que un alto en su camino hacia Europa, en más de una ocasión

biado de residencia dos o tres veces, consta como si hubiera sido otra persona. Teniendo esto presente, si dividimos estos números por dos, e incluso por tres, nos dan una dimensión más real de este flujo, con unas cifras que serían muy parecidas a las de empadronados de origen marroquí presentes en Barcelona en la actualidad. La diferencia entre unas y otras es, sobre todo, cualitativa.

6. En el artículo "Immigració de marroquins a Espanya", *Agermanament*, nº 123, abril 1976, se estiman en 13.279 las tarjetas de identidad profesional (los antiguos contratos laborales) concedidas a marroquíes en España entre 1964 y 1973.

7. La prensa escrita es generosa a la hora de establecer una estimación de esta presencia. Un repaso por los diarios de la época nos muestra lo siguiente: en 1973, el cónsul de Marruecos en Barcelona estima en 10.000 el número de magrebíes en Barcelona y su comarca (*Express Español*, junio); para la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, la cifra en el mismo año aumentaba a 35.000 o 45.000, aunque en toda Cataluña (*La Vanguardia*, 28.9.1973); para el presidente del Consejo Provincial de Trabajadores de Barcelona, la cifra se establece en 50.000 en Barcelona y provincia (*Actualidad económica*, 15.12.1973). En 1978, en un informe de la Comisión Episcopal, se estiman en 65.000 los magrebíes en Barcelona y comarca; para el semanario *Cambio 16* (15.10.1978), los árabes que residen en el cinturón industrial de Barcelona serían unos 30.000; por su parte, el rotativo *Mundo Diario* (28.11.1978) informa que 110.000 marroquíes residen en Cataluña (Roca-Roger-Arranz, 1983).

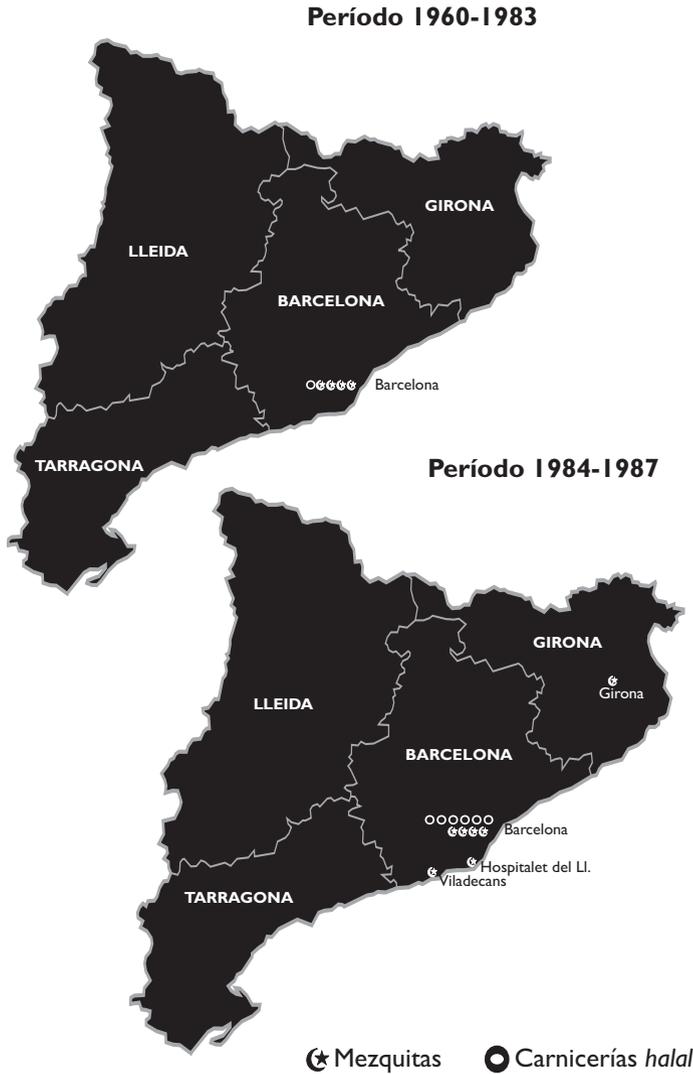
se convierte en un prolongado período de espera, que se ocupa con trabajos ocasionales. Este es el germen de los primeros asentamientos inmigrantes marroquíes en Barcelona, que se concentrarían primero en Ciutat Vella, sobre todo en los barrios del Raval, la Barceloneta y Santa María del Mar, principalmente en las pensiones de la zona; posteriormente, y debido a la consecución de un puesto de trabajo más estable, se desplazan a los barrios periféricos de Barcelona o a su cinturón industrial (Sta. Coloma de Gramenet, L'Hospitalet de Llobregat, Sabadell, Cornellá, Badalona, S.Vicenç dels Horts...), alojándose en grupo en algún piso o, en su defecto, en barracas. Por último, si estos inmigrantes consiguen trabajar en algunas de las grandes obras de infraestructura que se inician en este período en Cataluña (en especial, las autopistas), se desplazan a otras regiones catalanas, viviendo "a pie de obra". Por aquel tiempo, también vivían en Barcelona un buen número de estudiantes universitarios árabes procedentes de Egipto, Jordania, Siria y Palestina.

En el año 1974 cristalizan las primeras iniciativas para dotar de un espacio de encuentro y oración al colectivo musulmán. Por un lado, la *Asociación de Amistad con los Pueblos Árabes Bayt al-Thaqafa*, dirigida por la arabista y religiosa católica Teresa Losada, abrió un primer local en S.Vicenç dels Horts y, posteriormente, en el distrito de Ciutat Vella de Barcelona. Esta asociación, además de ceder un espacio en su local para celebrar la plegaria musulmana, ofrecía servicios de alfabetización y formación a este colectivo. Por otro lado, y gracias a la iniciativa del grupo de estudiantes de Oriente Medio en Barcelona, se abre en el barrio de La Sagrera de la ciudad condal una delegación del Centro Islámico de Madrid. En lo que se refiere a estas dos primeras iniciativas, parece claro que las demandas comunitarias de atención religiosa y de búsqueda de un espacio comunitario de encuentro fueron cubiertas en parte por iniciativas apoyadas desde el exterior de la comunidad, como también sucedía en 1978-79 con la creación de la *Amical de Trabajadores y Comerciantes Marroquíes en Barcelona*. En aquellas fechas otras dos iniciativas, esta vez mucho más intracomunitarias, verían la luz: en 1977 se crea un pequeño oratorio en el barrio de Sants (muy poco conocido, incluso hoy en día), en el mismo edificio de la fábrica donde trabajaba un grupo de marroquíes; y, en 1981, se inaugura la *Casa y Centro Islámico de Pakistán* en el barrio del Raval de Barcelona. Por otra parte, el crecimiento numérico de este colectivo despertó las primeras demandas de consumo de carne sacrificada según el rito musulmán, pero la ausencia de mataderos y carnicerías dificultaba el cumplimiento diario de esta prescripción alimentaria. No obstante, el consumo de carne *halal* podía garantizarse en las principales celebraciones musulmanas, si bien debían ser los propios creyentes los que compraran al animal vivo y lo sacrificaran, a veces en el mismo lugar donde lo habían adquirido. La apertura en 1983 de la primera carnicería *halal* en Barcelona, propiedad de un paquistaní, permitió satisfacer la incipiente pero creciente demanda diaria por parte del colectivo musulmán.

1984-1987. Primera fase de la dispersión de espacios comunitarios

Si bien hasta ahora la creación de estos espacios vinculados con el culto musulmán se había limitado a la ciudad de Barcelona, a partir de este momento se genera un proceso de dispersión, consecuencia directa de la progresiva incorporación y estabilización de las

MAPAS 5 y 6. Presencia musulmana en Cataluña. Períodos 1960-1983 y 1984-1987



Fuente: Elaboración propia

diferentes comunidades musulmanas de origen inmigrante, fundamentalmente la marroquí. Se trata de un fenómeno de extensión, iniciado en la década de los 70 y que, desde un núcleo primario en la comarca del Barcelonés se dirige, en primer lugar, hacia el Vallés Oriental, el Maresme y Osona, y, posteriormente, hacia otras comarcas de Girona y Tarragona (TEIM, 1994: 128). Como resultado, se produce la apertura de nuevas mezquitas en L'Hospitalet y Viladecans, dos poblaciones con una importante colonia marroquí. Por otro lado, se abren en Barcelona nuevas carnicerías musulmanas, concentradas en Ciutat Vella, y se crea el primer circuito de producción y venta de esta carne, en el que se encuentra implicado el matadero municipal de Mercabarna, al que acudían los propietarios de estos establecimientos para sacrificar las piezas que posteriormente venderían.

1988-1991. Dispersión, visibilidad y estabilización comunitaria

En este período se produce una segunda fase de dispersión de espacios comunitarios, abriéndose nuevos oratorios en poblaciones de otras comarcas barcelonesas, así como de Girona (Roses, Figueras, Olot) y en la misma ciudad de Lleida. A pesar de que muchos de estos espacios nacen en condiciones precarias, tanto legalmente como por las infraestructuras con las que cuentan, son la primera manifestación palpable –aunque no siempre visible para la población autóctona– del proceso de estabilización comunitaria del colectivo. Algunos de estos locales, habilitados como mezquitas, se ocupan provisionalmente, a la espera de encontrar otro mejor equipado o que pueda ser adquirido en propiedad por la comunidad. De hecho, el traslado a un nuevo local con mejores condiciones para el servicio religioso se interpreta como un indicador de la consolidación del proceso de comunitarización. Asimismo, las carnicerías *halal* también se incorporan dentro de este proceso de dispersión, abriéndose nuevos establecimientos en Vic, Premiá de Mar, Viladecans, Palafrugell y Girona.

1992-1998. Progresiva regularización de los espacios de culto y mayor presencia pública

Desde 1992 hasta mediados de 1998 se crean 34 nuevos oratorios musulmanes en toda Cataluña, y 5 más cambian o amplían sus ubicaciones originarias. En total, se contabilizan en la actualidad unas 70 mezquitas en Cataluña, concentradas principalmente en la provincia de Barcelona (más de 40), y el resto repartidas entre Girona (14), Tarragona (7) y Lleida (4). En abril de 1992 se firma el Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, pero este crecimiento no se deriva del nuevo marco legal definido por el Estado sino, fundamentalmente, del desarrollo de comunidades surgidas de un trayecto migratorio. En este mismo período, el número de asociaciones religiosas musulmanas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, pasa de 4 a 20 (14 de ellas en la provincia de Barcelona, 5 en la ciudad condal). Este aumento responde, sustancialmente, a un proceso de progresiva regularización legal de los espacios religiosos comunitarios ya existentes. No obstante, las asociaciones reconocidas como religiosas siguen representando apenas un tercio del total de los espacios musulmanes que hay en Cataluña, cuyos responsables parecen optar por la regularización legal de estos centros como asociaciones de tipo cultural.

MAPA 7. Presencia musulmana en Cataluña. Período 1988-1991

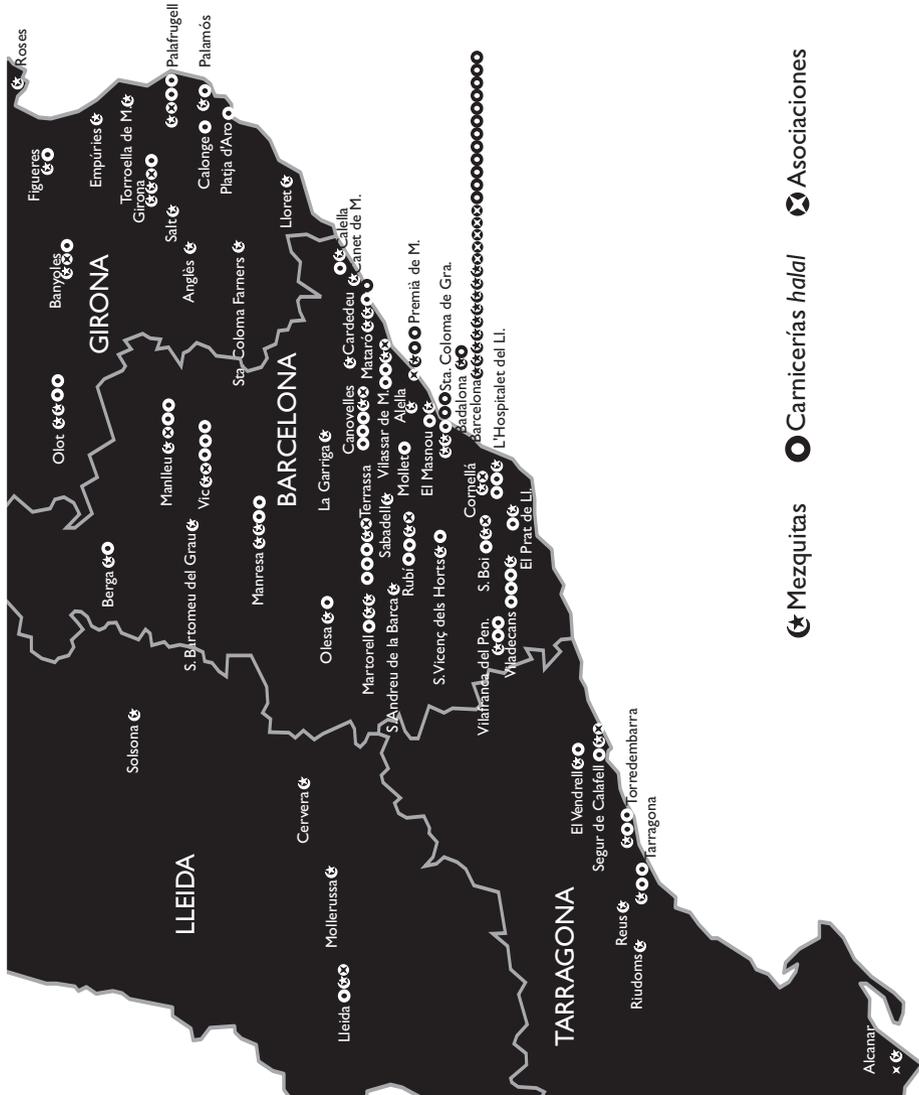


Fuente: Elaboración propia

La escasez de recursos económicos y materiales que sigue mostrando este colectivo hace que buena parte de estos centros se mantengan en locales con una infraestructura precaria, no siempre adecuada para la práctica religiosa de las comunidades. Por otro lado, la proliferación de establecimientos que venden carne *halal* progresa exponencialmente respecto a períodos anteriores, provocando en algunos lugares –como en Ciutat Vella, en Barcelona, donde existen un total de 12 carnicerías– una cierta saturación de la oferta en este mercado.

En este período, se produce también una creciente visibilidad de la presencia musulmana. Por consiguiente, las autoridades locales comienzan a recibir las primeras demandas concretas formuladas por los representantes comunitarios o por los de las diferentes federaciones musulmanas en España. La opinión pública, avisada a través de la atención especial que dedican los medios de comunicación social a esta presencia, toma mayor conciencia de ella, y la vincula siempre a las realidades de la emigración.

MAPA 8. Presencia musulmana en Cataluña. Período 1992-1998



Fuente: Elaboración propia

La mezquita, espacio religioso y comunitario

En un sentido religioso, las mezquitas (del árabe *másyid*, cuya raíz proviene del verbo *sajada*, "postrarse", de ahí su significado: "lugar en el que uno se postra para rezar") son aquellos espacios o "casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su Nombre. En ellas se Le glorifica, mañana y tarde" (El Corán, 24³⁶). Asimismo, en ellas se reúnen los musulmanes para orar cinco veces al día y celebrar las principales festividades del calendario hegírico. En un sentido social, las mezquitas también son lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que se instituyen como el espacio que estructura socialmente la comunidad musulmana. Así pues, tanto como sitio de plegaria como lugar de encuentro e interrelación colectiva, la mezquita cumple una función de homología de la comunidad local con el resto de comunidades musulmanas, que convergen hacia un mismo punto, La Meca, cinco veces al día durante el tiempo de la oración. La *qibla*, o dirección hacia la que todo musulmán realiza sus plegarias sintetiza, a través del emplazamiento del *mihrab* en cada mezquita, el orden cosmológico sobre el que se sustenta la noción de comunidad musulmana (Etienne, 1984: 134).

A pesar de que las mezquitas pueden recibir el apelativo de "Casa de Dios" (*bayt Allah*), no puede decirse que éstas se conviertan en un templo consagrado, en el sentido occidental del término. Para Dassetto y Bastenier (1984: 64), la mezquita, más que un lugar sacro, se convierte en espacio de culto, ya que éste es utilizado por los propios musulmanes. El carácter funcional explica, según estos autores, su emergencia en Europa, puesto que el único requisito necesario para su creación es que se reúnan un grupo de fieles con el fin de convertir un determinado local en ese lugar destinado al culto comunitario.

Tanto para la expresión religiosa en sí, como para la socio-comunitaria que la práctica religiosa incorpora, toda comunidad musulmana ha de disponer de un espacio de culto y reunión. La creación de una mezquita⁸ en Europa, fuera de un contexto musulmán, adquiere una serie de significados que requieren ser comentados. Como fruto de un trayecto migratorio, la creación de estos espacios se convierte en una forma mediante la cual los colectivos de origen musulmán pueden reestructurar el orden propio de la sociedad de origen y hacer

8. En este contexto migratorio de análisis, empleamos el término *mezquita* por ser éste el empleado habitualmente por los propios musulmanes. También utilizamos como sinónimos suyos *sala de oración* y *oratorio*, a diferencia de otros estudios que sitúan estos conceptos en una escala según la mayor o menor provisionalidad de este espacio.

frente a la acción aculturadora de la de acogida. Así, la mezquita incluye un triple sentido desde el punto de vista identitario: de vinculación con el conjunto de la comunidad musulmana en general (la *umma*); ante la propia comunidad local, en que ésta aparece como uno de sus puntos de referencia colectiva; y frente a la sociedad no musulmana en la que nace este nuevo espacio.

El trayecto migratorio refuerza aún más el carácter de los oratorios musulmanes como lugares donde confluyen religión e identidad comunitaria⁹. A través de la mezquita el musulmán, no sólo se (re)encuentra con la práctica religiosa sino, sobre todo, con su comunidad. La observancia de las principales prácticas religiosas, de los cinco pilares, teniendo en cuenta su evidente contenido social, se convierte en definidora de la pertenencia a esta comunidad. La mezquita, marco que recoge y proyecta esta práctica religiosa, es el espacio que resocializa a aquél que ha emigrado desde su país de origen, y lo incorpora de nuevo en un orden original de referencias. La plegaria en común, así como el ayuno durante el mes de ramadán, se convierten en ocasiones privilegiadas para que la comunidad tome conciencia de sí misma. La comunidad, entendida predominantemente como referente simbólico más que como realidad ontológica (Cohen, 1985: 124: "la comunidad existe en la mente de sus miembros, y no debe de ser confundida con ninguna afirmación geográfica o sociográfica de 'realidad'"), proporciona a sus miembros una determinada conciencia colectiva, ya que se muestra más preocupada por afirmar simbólicamente las fronteras que separan unos y otros ámbitos comunitarios, que por desarrollar su propio contenido. De esta manera, la ritualización de una serie de comportamientos de los que participan de esta comunidad, así como la determinación de los espacios propios (como podría ser, por ejemplo, un oratorio musulmán), actúan, en más de una ocasión, como marcadores identitarios de la misma. En este sentido, una de las principales funciones que cumplen los oratorios musulmanes surgidos en un contexto migratorio es la de *marcar y redefinir el territorio* en el tiempo y en el espacio, bajo un carácter islámico (Dassetto, 1996: 174).

El espacio interior de las mezquitas y su recreación estética, el reencuentro con una lengua, un trato y una gestualidad familiares, así como el mantenimiento de una temporalidad (diaria, semanal y anual) musulmana, definen un ámbito de separación simbólica con respecto a la sociedad laica. Si la mezquita se convierte en reducto de pureza y de conservación de los principios de origen, lo es en función de una definición ideal que de este espacio hacen los propios fieles. Así, por ejemplo, Olivier Roy (1992a: 108) comenta las propuestas que desarrollan algunos colectivos musulmanes de inspiración neo-fundamentalista en Gran Bretaña, para crear unos "espacios islamizados" en

9. Para Gilsey (1982: 176), en el espacio de la mezquita las afiliaciones de cada musulmán (con respecto a la familia, al grupo, al barrio, a la clase social) trascienden hacia una identificación superior, la de la comunidad de creyentes.

los barrios donde éstos se asientan, y concretamente en torno a las mezquitas y otros espacios de culto. Se pretende, a través de estos espacios, marcar severamente la distancia respecto a la sociedad receptora, pero también a la de origen¹⁰. Se trata de algo muy diferente de lo que proponen otras comunidades, mucho más preocupadas por el mantenimiento de los referentes identitarios, culturales y familiares de la comunidad, y para las que la mezquita, además de su función de oratorio, adquiere paralelamente una labor de recuperación y afirmación de la autoridad familiar y marital, en crisis ante los nuevos roles de los jóvenes y de las mujeres en la sociedad de acogida (Dassetto-Bastenier, 1984: 63).

Dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, las mezquitas se convierten en epicentros de la vida comunitaria. En palabras de Cesari (1997b: 168), son “casas de la comunidad”, no sólo porque es a través de ellas como se formula el reencuentro con esta vida comunitaria, sino porque, además, son espacios de expresión de la solidaridad colectiva. Prueba de ello es que gracias a las aportaciones de sus miembros es posible ayudar a los más desfavorecidos, contribuir al pago de la repatriación o del entierro de algún musulmán, u ofrecer un donativo a otras comunidades para que éstas puedan comprar un nuevo local para su mezquita, entre otras acciones. El sentido de comunidad como espacio de cooperación se formaliza en el lugar socio-religioso que ocupa la mezquita. Como espacio fundamentalmente masculino y promovido —en el contexto migratorio— por miembros de la primera generación, también desempeña una función básica, como es la de garantizar la transmisión de los preceptos religiosos a sus hijos. Asimismo, dentro de una formulación de un islam formalista y devoto, expresión de una fe ritualizada, y propugnando una dinámica de orden moral dirigida hacia el interior de la comunidad (Sierens, 1991: 115; Saint-Blancat, 1997: 162), este espacio adquiere un carácter de centralidad, que no siempre es compartido por algunos miembros, en especial, las mujeres y las nuevas generaciones, ya que no encuentran en la mezquita su lugar de expresión religiosa. La tensión esencial que se establece entre dos tipos de órdenes: el de la reconstrucción y el mantenimiento de los referentes de origen que promueven los padres de primera generación, y el de la reformulación de la adscripción musulmana por parte de las nuevas generaciones en su proceso de inserción en la sociedad europea, se convierte en el principal aspecto que ha de definir la evolución del campo religioso musulmán en Europa en los próximos años.

10. Para Roy, las propuestas de crear una microsociedad auténticamente musulmana en una sociedad que *todavía* no lo es, son fruto de grupos islamistas que, incluso en su país de origen, desean imponer ciertas limitaciones: que las mujeres sean obligadas a portar el velo, que se prohiban ciertas prácticas (consumición de alcohol, mixicidad, droga, según qué músicas, el juego, los cafés y la delincuencia), todo ello en un intento de remoralización de la sociedad y de crítica al abandono de las prácticas religiosas musulmanas.

DINÁMICAS DE CREACIÓN DE MEZQUITAS EN UN CONTEXTO MIGRATORIO

Atendiendo de nuevo a la evolución que se indicaba en los mapas 5, 6, 7 y 8, se puede apreciar que no siempre existe una mezquita en las localidades catalanas donde se localiza una comunidad inmigrante de origen musulmán. Esta situación responde a la existencia de un patrón de evolución diferente; mientras que en algunas de estas localidades funcionan ya desde hace años uno o incluso dos oratorios, en otras acaban de habilitarse los primeros espacios. Para comprender porqué se produce esta disparidad, es preciso tener presente que en la apertura de una mezquita en un contexto migratorio confluyen factores y circunstancias, tanto internos como externos al colectivo musulmán, que condicionan el nacimiento de estos espacios. No obstante, no existen unas reglas fijas que determinen la creación de una mezquita, ni por criterios cuantitativos (según el número de fieles musulmanes residentes en la población), ni temporales (dependiendo del tiempo que lleva establecido ese colectivo en ésta). Mientras que en una determinada localidad la existencia de una mezquita nos puede estar indicando el grado de estructuración y asentamiento del colectivo, en otra, la apertura de este espacio puede responder a un intento de cohesión comunitaria. De igual modo, es importante atender a la evolución cualitativa del colectivo, como un factor interno que propicia la apertura de una mezquita para responder a las demandas que acompañan la instalación de los núcleos familiares musulmanes.

Tampoco hay que olvidar la existencia o no de corrientes de opinión e iniciativas, tanto personales como en grupo en el colectivo, que potencian la apertura de estos y otros espacios comunitarios. A este respecto, el papel de los líderes asociativos, como generadores de estas iniciativas colectivas, es importante, aunque no necesariamente decisivo. Por otra parte, la existencia o no de otros espacios asociativos constituidos en torno a otros criterios nacionales o culturales, tanto en su aspecto más formal como en el informal, pueden contribuir activamente a desarrollar una opinión a favor o en contra de la apertura de un nuevo oratorio. De hecho, desde algunas entidades locales que trabajan con los colectivos inmigrantes (en asociaciones de inmigrantes o bien de solidaridad con éstos), la creación de una mezquita se ha interpretado, en más de una ocasión, como la expresión de una competencia directa, por ejemplo, a la hora de asumir la representación del colectivo ante las administraciones locales.

Por otro lado, y como factor externo al colectivo, es preciso tener presente también la posible respuesta negativa de las administraciones a la apertura de este local comunitario musulmán, ya que pueden alegar motivos, tanto técnicos (referentes a las condiciones del local), legales (respecto a la dependencia asociativa de estos espacios de culto), como de otro orden. También desde fuera del colectivo hay que considerar la influencia que pueden ejercer otras comunidades musulmanas y, más específicamente, a través del apoyo financiero del que éstas pueden disponer para conseguir abrir una nueva mezquita.

En definitiva, se trata de enumerar los elementos que están o han estado implicados en el proceso de apertura de los oratorios musulmanes en Cataluña, y que todo análisis en un contexto local determinado ha de tener presentes, para poder situarlo dentro de una perspectiva de tipo comparativo con el resto de procesos desarrollados en otras poblaciones catalanas. Tras conocer cómo se han llevado a cabo algunos de ellos, podríamos establecer cinco dinámicas diferenciadas, a veces complementarias y a veces opuestas, que están presentes a la hora de crear un espacio de culto musulmán. Son las siguientes:

"Autogestión organizativa" por parte de los colectivos musulmanes¹¹

En este primer caso, la apertura de un centro de culto responde a la satisfacción de una demanda comunitaria concreta. La creación del centro es iniciativa de hombres adultos, que se han instalado en la sociedad de acogida con su familia, y cuya prioridad es abrir un espacio comunitario donde sus hijos reciban una formación religiosa musulmana. Este es el principal estímulo para la creación de estos espacios y la propia comunidad, aun con sus escasos recursos, satisface –aunque de una manera precaria– esta necesidad religiosa. Dichas iniciativas están lideradas por miembros destacados de la comunidad que gozan de un prestigio, conservado desde su país de origen o adquirido a través del trayecto migratorio. En este sentido, contribuir a la creación y mantenimiento de una mezquita enaltece a todo musulmán, pues sabe que su acción será recompensada por Dios¹², pero que también será refrendada por un renovado prestigio entre la comunidad, y que puede acrecentarse aún más por el hecho de haber realizado el peregrinaje a La Meca.

Acción cultural de las representaciones diplomáticas

Las delegaciones consulares de los países musulmanes han desarrollado diferentes estructuras de acogida y apoyo a sus ciudadanos emigrados. Entre ellas, destaca la *Amical* de la comunidad marroquí en Barcelona, institución que desde su creación en 1978 ha jugado un papel relevante en la historia reciente de la inmigración marroquí en Cataluña. La opinión generalizada entre el colectivo es que las delegaciones consulares se convierten en instrumentos de control de estas poblaciones, de ahí que su presencia sea vista con recelo. A pesar de ello, en alguna ocasión han contribuido en los proyectos de apertura de centros promovidos por la comunidad, aunque su apoyo no siempre es económico y suele limitarse a facilitar el personal religioso necesario para el local.

11. Este concepto es desarrollado en F. Dassetto-A. Bastenier (1991: 109).

12. Según dijo el profeta Muhámmad, "aquel que construye una mezquita, Dios le construirá un monumento parecido en el Paraíso", El-Bokhari (1984: 165).

Acción de organizaciones musulmanas de carácter supranacional

Con el apoyo de diferentes países musulmanes (y con el beneplácito de los europeos), se han desarrollado extensas y ramificadas organizaciones islámicas que sirven de sostén a las distintas comunidades musulmanas en todo el mundo. Libia, Irán, Pakistán y, sobre todo, los países del golfo Pérsico, con Arabia Saudí y Kuwait a la cabeza, han sido los principales impulsores de todas estas iniciativas (Nielsen, 1991).

El desarrollo de la presencia musulmana en Europa ha hecho aumentar sus actividades, que suelen concretarse en la promoción y financiación de importantes proyectos de grandes centros musulmanes en las principales capitales europeas. A otro nivel, quizás menos visible para la opinión pública europea, pero con una importante implantación comunitaria, hay que destacar la acción de algunas organizaciones proselitistas, que actúan no sólo en Europa, sino en todos aquellos lugares en que los musulmanes son minoría. Un ejemplo de este tipo de asociaciones es la *Yamáat tabligh*, que tiene como principal objetivo funcional la promoción del mensaje coránico desde una perspectiva pietista y rigorista.

Influencia de las asociaciones musulmanas en España

Ya sea como delegaciones de otras entidades (por ejemplo, el Centro Islámico de Barcelona), o bien como asociaciones vinculadas a ellas, el tejido asociativo musulmán en España también está presente en el campo religioso musulmán en Cataluña. No obstante, más que en la creación de estos espacios de culto, la creciente influencia de estas asociaciones sobre los oratorios comunitarios se ejerce en el terreno de su posterior inscripción como entidad religiosa, de acuerdo con lo establecido en 1992 en el marco del Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España.

Más adelante analizaremos con detalle las complejas relaciones que mantienen los dos ámbitos asociativos, que no siempre comparten los mismos objetivos y estrategias.

Acción de agentes individuales

Si bien esta dinámica es mucho menos frecuente que las anteriores, en Cataluña encontramos casos significativos que muestran cómo la creación de estos espacios comunitarios es, en buena parte, obra de la influencia ejercida por determinados individuos. Se trata de personas profundamente religiosas que, disponiendo de un capital importante, han comprado los locales donde podría reunirse la comunidad local, otorgándole además la propiedad. Este tipo de iniciativas, frecuentemente solicitadas por las comunidades, han convertido a estas personas en lo que Max Weber denominó *promotores privados de lo religioso*, ocupando éstas, de ese modo, un lugar destacado en el campo religioso musulmán (Bourdieu, 1971: 319).

DESCRIPCIÓN DEL ESPACIO DE UNA MEZQUITA EN CATALUÑA

Analizando las características espaciales y arquitectónicas presentes en los oratorios musulmanes que se abren en Europa, se evidencian las influencias que sobre ellos ejerce este contexto. Tanto en lo que respecta al régimen de estos locales, a sus características interiores y, especialmente, a su apariencia externa, dichas mezquitas adquieren un talante que conjuga una triple combinación de precariedad, polivalencia e invisibilidad.

En lo que se refiere al régimen del local en donde se ubican estos espacios religiosos, hallamos un primer elemento de manifiesta precariedad. Si bien, desde un punto de vista ortodoxo, es preferible que el lugar que ocupan estas mezquitas sea propiedad de la comunidad o que por lo menos su propietario sea musulmán, esto no siempre es así en Europa. Por lo tanto, los locales acostumbran a estar alquilados, a pesar de que la comunidad aspira a conseguir su propiedad en el futuro. En Cataluña, buena parte de los locales que ocupan las mezquitas siguen siendo de alquiler (se suele pagar una media de 40.000 a 50.000 ptas. al mes), si bien cada vez son más las comunidades que prefieren adquirir los locales en propiedad.

La compra del local en donde se establece la mezquita comunitaria, o la adquisición de uno nuevo, más amplio, mejor situado y con condiciones más idóneas para la práctica religiosa, se convierte en un buen elemento para apreciar cómo se expresa la solidaridad intercomunitaria. Ante esta situación, las comunidades dispondrían de, al menos, cuatro posibilidades, sin que ninguna excluya a las otras: depender de los recursos disponibles en la comunidad; recurrir a la acción de agentes individuales para que contribuyan económicamente a la compra del local (como ha sucedido, por ejemplo, en las mezquitas de Calella o de Premiá); demandar la ayuda financiera de organizaciones internacionales islámicas (fue el caso de Vic y el de la ampliación de la mezquita *Táriq ibn Ziyad* de Barcelona); y llevar a cabo una colecta comunitaria de fondos entre otras comunidades.

Es frecuente que las jornadas festivas o los fines de semana se aprovechen por miembros de una comunidad para visitar otras mezquitas, a fin de pedir su colaboración económica o material. También es habitual encontrar en las propias mezquitas o en las carnicerías *halal* alguna hucha o caja en la que se recojan las aportaciones voluntarias. En aquellas comunidades en las que los gastos de mantenimiento que ocasionan estos locales se cubren con las aportaciones mensuales de sus miembros, se organizan reuniones para solicitarles una mayor participación económica. Las personas más relevantes del colectivo: comerciantes, empresarios, personas que han adquirido un *estatus* económico aventajado, acostumbran a contribuir con una cantidad mayor que el resto.

El interés que mueve a estas comunidades a adquirir el local en donde se ubica su oratorio, ampliarlo o encontrar otro nuevo, se comprende dentro de una lógica de mejora de las condiciones para la práctica religiosa comunitaria. Así, es un hecho

habitual que el primer local convertido en oratorio se quede pequeño ante la evolución de la comunidad, por lo que se plantea el encontrar uno mayor y mejor acondicionado. Además, en más de una ocasión, el interés del colectivo se acrecenta debido a que el propietario de ese local se niega a renovar el contrato de alquiler.

El espacio disponible en los locales muestra cómo el asentamiento de éstos en el contexto social europeo suele llevarse a cabo bajo el signo de la precariedad. A principios de nuestra investigación nos constaba que buena parte de los oratorios musulmanes en la provincia de Barcelona se situaban en locales de dimensiones excesivamente reducidas, a tenor del tipo de actividad para la que han sido concebidos: 7 de ellos tenían menos de 50 m²; 6, entre 50 y 74 m²; 6 más, entre 75 y 100 m²; y tan sólo 4 tenían más de 100 m². En la actualidad, a pesar de que bastantes de los locales que ocupan estos oratorios han podido ser adquiridos en propiedad, o se han comprado otros nuevos, no siempre se ha podido aumentar sustancialmente el espacio del que ya disponían antes estas salas de oración.

En la mayoría de los casos los oratorios musulmanes ocupan el espacio de un antiguo garaje o almacén, es decir, el de un local de planta baja, aunque también pueden situarse en el piso de algún edificio (el caso más conocido es el del Centro Islámico de la Av. Meridiana en Barcelona). Esta última alternativa, no obstante, comienza a desaparecer ante las dificultades que entraña la apertura de un local con una afluencia habitual de público. Por otra parte, los oratorios acostumbran a situarse en los barrios en que se concentran los colectivos musulmanes, cerca de otros espacios asociativos o comerciales (carnicerías *halal*, cafés, restaurantes, etc.). Que exista una proximidad entre el oratorio y el barrio donde se vive y/o trabaja es una reivindicación frecuentemente expresada por miembros de las comunidades locales, para los cuales no tiene sentido crear un centro musulmán alejado del barrio ocupado por el colectivo, ya que ello impediría el cumplimiento de las cinco plegarias diarias.

Hay una serie de elementos que acostumbran a estar presentes en todos los oratorios musulmanes en Europa y en Cataluña, y que intentan reproducir las partes que componen toda mezquita. En primer lugar, nos referiremos a los lavabos y a la pila para llevar a cabo las abluciones (*mida*) que, preceptivamente, deberían de hallarse antes de la entrada a la sala de oración pero que dada la estructura del local se encuentran, en más de una ocasión, al final de la misma. En otras mezquitas la pila de abluciones se halla en un patio interior. A su lado, se sitúan las estanterías donde los fieles depositan sus zapatos durante la oración que, con frecuencia, ven superadas su capacidad ante la afluencia de fieles a la mezquita.

La sala de oración (*haram*) es el lugar en el que los fieles musulmanes realizan la oración. Esta estancia se tapiza con moquetas y alfombras, que cubren todo el suelo y la mitad de las paredes. A causa de la falta de mobiliario en el interior de estas salas, los musulmanes que esperan la hora de la oración, que leen El Corán y otros textos, o que conversan entre ellos, suelen apoyarse en estas paredes tapizadas.

La alquibla (*qibla*) u orientación hacia La Meca que hay que observar para que toda oración realizada por un musulmán sea válida, está indicada en una pared mediante el *mīhrab*, un pequeño nicho situado a media altura, y que suele estar pintado o realizado con yeso. Como la dirección hacia la que está orientado el local que ocupa la mezquita no siempre coincide con la alquibla, en las alfombras que recubren el suelo, unas líneas (pintadas, o marcadas con cinta o con un fino cordel) indican al creyente hacia dónde ha de realizar la plegaria.

Los oratorios suelen tener una sobria pero cuidada decoración, con numerosos cuadros con inscripciones que reproducen aleyas del Corán. El origen cultural o la inspiración doctrinal de la comunidad condicionan el estilo de los elementos decorativos, más o menos austeros o llamativos, si bien teniendo presente que ninguno de éstos puede distraer al creyente durante la oración.

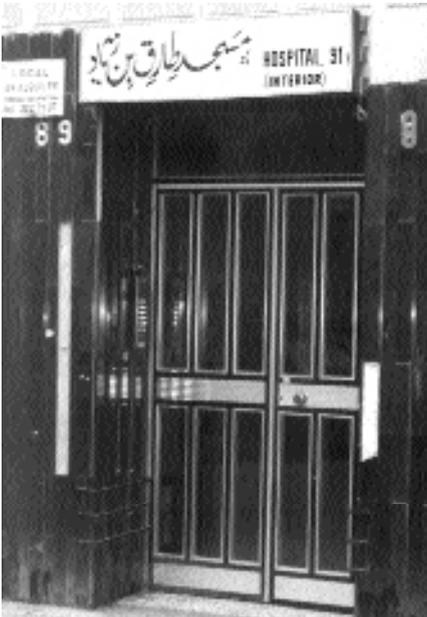
Suele hallarse en la misma sala de oración una estantería donde se colocan diferentes textos musulmanes, como El Corán, comentarios sobre él (*tafsir*), libros con dichos del Profeta (*ahadith*), y otros de contenido teológico, que se encuentran a disposición de los fieles. La lectura de algunas azoras del Corán por parte del creyente antes o después de la oración colectiva, así como la recitación conjunta de diversos pasajes, es recomendada por la tradición, y es expresión de la religiosidad del creyente, que encuentra en la mezquita un adecuado espacio de recogimiento interior.

En cada mezquita también encontramos el *mínbar*, o púlpito de madera desde el que el imam lleva a cabo su *jutba* o sermón del viernes al mediodía. Esta estructura, unas veces móvil y otras fija, se halla a la izquierda del *mīhrab*, frente a los fieles. Asimismo, también es habitual encontrar en la entrada de cada mezquita un pequeño panel con cinco esferas de reloj, que indican la hora exacta de la plegarias diarias, y que a veces se acompañan de otro reloj que marca la hora e indica el tiempo que resta para la próxima oración. Por último, en algunos de estos oratorios pueden hallarse otros espacios complementarios, utilizados como cocina, habitaciones en las que reside el imam, espacios destinados a oficina, aulas para poder dar clases a los niños, o como lugar en el que se sitúan las mujeres durante la oración colectiva. En ocasiones, como parte de la retribución que recibe el imam por su tarea, se incluye un espacio en la mezquita donde pueda residir. Es frecuente también que después de alguna oración del viernes o del fin de semana, o en las noches del mes de ramadán, se haga algún tipo de comida comunitaria preparada por los fieles, lo que obliga a habilitar un espacio como cocina provisional. En aquellas mezquitas que disponen de una superficie lo suficientemente extensa, se reserva una estancia para que puedan asistir las mujeres a la oración comunitaria, ya que cabe recordar que éstas han de hacerla separadas de los hombres.

Todos estos elementos se encuentran al traspasar la puerta de entrada. En el exterior, la ausencia de dos distintivos habituales contribuye a que estos espacios, y el uso que de ellos se hace, resulten prácticamente invisibles para todos aquellos, vecinos y transeúntes, que no sean musulmanes. En primer lugar, la inexistencia de minaretes o alminares (*manara*) desde los cuales llamar a la oración (*adhán al-salat*) a los creyentes. En Cataluña no existe ninguna mezquita que posea este elemento arquitectónico, por lo que la llamada a los fieles se realiza en el interior de la sala de oración, segundos

antes de iniciar la plegaria. Desde el exterior, especialmente en algunos oratorios que se hallan en un espacio interior de un edificio, apenas puede oírse la recitación colectiva. En segundo lugar, es significativo observar que no todos estos locales tienen en su entrada un letrero o cartel identificativo que indiquen que estamos ante una sala de oración musulmana (ver fotos 2, 3, 4 y 5). Letreros tan reconocibles como el del Centro Islámico de la Av. Meridiana, no acostumbran a ser la norma cuando se trata de señalar la existencia de un oratorio musulmán. En otros casos, el uso únicamente de la grafía árabe o urdu (incomprensible para la mayoría de la población autóctona) para confeccionar el letrero exterior, permite mantener en cierta manera el anonimato del local. Esta ausencia de identificación exterior se explica por dos motivos aparentes: por un lado, porque posiblemente no es necesario señalar *lo que todo el mundo conoce* (esto es, la localización de la mezquita por parte de los miembros de la comunidad); y por otro lado, porque existe un interés por no hacer notoria la presencia de una sala de oración, a fin de evitar el rechazo de la vecindad, un supuesto que, por desgracia, ya se ha dado en algunas poblaciones catalanas.

No obstante, este interés por evitar cualquier manifestación externa que indique el carácter musulmán del local se torna muy difícil de lograr en ciertos momentos puntuales, especialmente los viernes a la hora de la oración del mediodía (*salat al-yuma*), cuando, tras la plegaria, los fieles se reúnen y conversan entre sí en el exterior del local. Es por ello que en algunas mezquitas pequeños letreros indican a los fieles que, una vez finalizada la oración, no se agolpen en la puerta del local, con el fin de evitar la queja de los vecinos.





Fotos 2, 3, 4 y 5. Mezquitas en Ciutat Vella (Barcelona). Testimonios de la invisibilidad en el espacio urbano, las entradas de estos locales comunitarios apenas muestran algún indicativo que informe sobre su carácter. Cuando lo hacen, mediante grafías en árabe o urdu, esto refuerza aún más su presencia tan poco notoria.

ENTRE LA PRECARIEDAD Y LA POLIVALENCIA DE ESTOS ESPACIOS COMUNITARIOS

Un primer elemento se destaca en todo proceso de apertura de una sala de oración en una población catalana. Es el hecho de la precariedad de recursos que suele estar presente en la creación de estos oratorios, y que responde a tener que habilitar una serie de locales que apenas pueden cumplir con las condiciones del culto musulmán. Como espacios surgidos de la iniciativa de un colectivo emigrado, reflejan la falta de recursos que suele acompañar a sus fundadores que, gracias a la cooperación comunitaria, pretenden superar estas limitaciones. Dicha precariedad hace acto de presencia, no sólo en el aspecto meramente material de estos locales, sino también en su situación legal (como espacios religiosos o como asociaciones culturales) y, sobre todo, ante el hecho de que no siempre disponen de un personal religioso fijo.

Las comunidades inmigrantes, ante esta falta de recursos, no pueden permitirse mezquitas de nueva construcción, iniciativa que queda reservada a la acción de países musulmanes y de organizaciones internacionales. En la mente de los miembros de una comunidad local siempre está el deseo de ver la apertura de un gran centro musulmán o en su propia localidad, o en otra cercana, si bien son plenamente conscientes de que su opción más realista sigue siendo la de habilitar locales de reducidas dimensiones. La transformación de éstos en espacios de concurrencia pública no sólo es algo difícil sino imposible, de acuerdo con las normativas municipales de seguridad que los regulan. La inexistencia de salidas de seguridad, áreas de ventilación y otros requisitos que imponen las ordenanzas municipales, difícilmente pueden ser cumplidos por unos locales cuyo diseño original no incluía la posibilidad que en algún momento pasaran a ser espacios de culto musulmán.

La falta de superficie de estos locales, y la imposibilidad material de algunas comunidades por encontrarlos más amplios, son uno de los principales problemas para los representantes comunitarios. Cada viernes al mediodía, especialmente durante el ramadán, buena parte de las salas de oración de Cataluña se quedan pequeñas y resultan insuficientes para acoger a los miembros de la comunidad. Como consecuencia, los fieles, no sólo se agolpan en el interior de la sala de oración, sino que también se sitúan en la puerta y en el exterior del local, así como en los pasillos y en los patios de acceso provocando, además de molestias para los vecinos, una notoria visibilidad.

Como ya hemos comentado, una forma de solventar parte de los déficits de recursos materiales y financieros de las comunidades a la hora de abrir o comprar un nuevo local para su mezquita, consiste en recurrir a la ayuda de otras comunidades ya constituidas, solicitando su colaboración en la recogida de dinero. Esta búsqueda de apoyo comunitario para los proyectos de apertura o compra de estos locales, no es la única ocasión a través de la que se

expresa la solidaridad comunitaria. En no pocas ocasiones, las comunidades han tenido que movilizarse para sufragar los gastos que supone la muerte de un musulmán y la posterior repatriación del cadáver a su país de origen. Pero también es cierto que la voluntad puede más que la realidad: las comunidades contribuyen en la medida de sus posibilidades, que no acostumbran a ser muchas, quizás porque, asimismo, éstas están inmersas en un proyecto de compra del local donde se ubica su mezquita.

Podría decirse que el proceso de estabilización de estas comunidades se acompaña, no sólo de una progresiva mejora de sus condiciones de vida, sino también de las de la observancia religiosa.

La iniciativa individual y colectiva de creación de los espacios relacionados con el culto musulmán, la ampliación de su capacidad, su reforma, van encaminadas a hacer que esta práctica religiosa comunitaria sea mucho más fácil de llevar a cabo. No deja de ser un hecho paradójico, sobre el que habría que reflexionar seriamente, que el proceso de integración social que desarrollan estos colectivos de origen musulmán se haga bajo condiciones precarias, a partir de la existencia de unos espacios mínimamente habilitados para su práctica religiosa, y con una marcada invisibilidad a los ojos del resto de la sociedad.

Esta precariedad acaba generando la polivalencia, no sólo de estos espacios, sino también de las funciones que ha de cumplir el personal religioso que está al cuidado de ellos. El hecho de que dichos oratorios tengan que cubrir más funciones de las que llevaban a cabo en los países de origen se demuestra en dos aspectos. En primer lugar, en el tema de la educación coránica, la sala de oración se establece como el lugar donde se realiza esta formación, y el imam se convierte en el profesor que la imparte. En los países de origen, existe un profesional que se encarga específicamente de esta tarea (y que no siempre coincide con el propio imam), y, además, ésta no tiene lugar en el interior de la sala de oración, sino en otras dependencias de la mezquita.

En segundo lugar, esta polivalencia también se expresa en el tipo de funciones que cumplen las mezquitas en las sociedades musulmanas y su correspondiente tralación a los oratorios en Europa. Así, podemos distinguir, al menos, tres tipos de mezquitas: la *yami* (o mezquita-catedral, que toda ciudad tiene, y en donde se realiza la plegaria de los viernes); la *másyid* (o mezquita más pequeña aunque con minarete, en la que tanto puede celebrarse la plegaria de los viernes como la del resto de la semana, si bien es considerada como una mezquita de barrio); y las *msid* o *musallá* (pequeños oratorios sin minarete habilitados en antiguos garajes o locales que pueden servir como lugar de oración y para enseñar El Corán, y en donde raramente se hace la plegaria del viernes).

Si nos tuviéramos que guiar por esta tipología, podríamos decir que las mezquitas de Cataluña serían estructuralmente *msid*-s o *musallá*-s, a pesar de que cumplen las funciones de las mezquitas principales, las *yami*.

LIDERAZGO Y ADMINISTRACIÓN DE LAS MEZQUITAS

Al frente de cada mezquita encontramos a una persona o a un grupo, que aparecen como sus principales responsables. Encargados de su gestión, suelen formar parte en un principio del consejo directivo de la asociación que le da marco legal. Toda asociación ha de incluir en sus estatutos un consejo directivo formado por al menos tres personas: un presidente, un vicepresidente y un secretario. A parte de estas personas que lo componen, también hay que tener presente al imam, otro personaje clave dentro de la estructura asociativa. No es habitual que ambos perfiles coincidan y que el imam sea al mismo tiempo el responsable formal de la mezquita, pero sí es más frecuente que él forme parte del consejo directivo de la asociación. El responsable (o responsables) de la mezquita y el imam son pues dos figuras centrales dentro de este esquema asociativo, aun sin estar a un mismo nivel: para muchos responsables, el imam no deja de ser un trabajador asalariado al servicio de la comunidad, lo que no impide que éste reciba un trato de deferencia y respeto por parte de ésta y de sus representantes.

Podríamos considerar ambos como líderes comunitarios (o “étnicos”, según la terminología de M. Martiniello¹³), si bien uno y otro tienen un diferente terreno de actuación y, por lo tanto, adquieren una legitimidad distinta. El ámbito prioritario de intervención del responsable comunitario se sitúa en el exterior de la comunidad, a fin de negociar con la sociedad europea las posibilidades reales de apertura y mantenimiento de un espacio de culto musulmán (permisos municipales, trámites administrativos, avales bancarios, normativa vigente sobre espacios públicos, reformas e infraestructuras, etc.), y progresa hacia el interior de la misma (convocando y organizando al colectivo, visitando otras comunidades para demandar su ayuda, gestionando el nuevo local, recogiendo mensualmente las cuotas de los miembros, etc.). En cambio, el campo de actuación del imam es básicamente comunitario (ofreciendo atención religiosa en diferentes terrenos: dirigiendo la oración, pronunciando la *jutba*, desarrollando la educación y formación religiosa, etc.).

Los fundamentos de la legitimidad de ambas figuras, asimismo, provienen de fuentes diferentes. Así, buena parte de los responsables de estos centros presentan un perfil profesional relacionado con actividades comerciales, y el hecho de formar parte del consejo directivo del centro, puede incluso ser favorable para éstas. Por otro lado, también es habitual que participen en este consejo los

13. “El líder étnico es el miembro de una comunidad étnica que tiene la capacidad de ejercer intencionadamente un grado variable de influencia sobre los comportamientos y/o preferencias de los miembros de la comunidad étnica, de cara a satisfacer sus intereses objetivos tal como él los interpreta. Esta influencia, cuando ella es ejercida efectivamente, se hace a través de la actividad del líder en una o en varias de las instituciones y organismos que forman la comunidad étnica [...] Por otro lado, el líder disfruta siempre de un cierto grado de reconocimiento por parte de los miembros de la comunidad étnica, reconocimiento que conforma la base de su legitimidad” (Martiniello, 1992: 98).

miembros más veteranos de la comunidad. Entre los imames, su legitimidad viene formulada por otros criterios más próximos a su función religiosa, de acuerdo con su conocimiento profundo de los preceptos fundamentales de la fe musulmana. En consecuencia, el mantenimiento de estos principios de legitimidad entre la comunidad se basa también en criterios diferentes: de los responsables, se espera que sean capaces de llevar a cabo con éxito una buena gestión de la asociación, sin caer en un exacerbado personalismo; de los imames, se confía en su capacidad para poder satisfacer la demanda religiosa de la comunidad.

Suele decirse que siempre es más fácil comenzar una obra que continuarla. Esto, más que una frase, es una realidad en el caso de las comunidades musulmanas catalanas. La iniciativa de habilitar un local como mezquita acostumbra a surgir de un determinado grupo de musulmanes, algunos de ellos con un largo trayecto migratorio, padres de familia que se han instalado con su mujer y sus hijos, y que ven en la apertura de la mezquita la posibilidad de cubrir una evidente necesidad comunitaria. Su interés es secundado de una manera u otra por el resto de los miembros de la comunidad que, a pesar de tener otro perfil (inmigrantes más recientes que, si están casados, todavía no han conseguido la reagrupación familiar), apoyan esta iniciativa por su evidente carácter como punto de encuentro social y comunitario.

Sea como fuere, el respaldo que logran estos promotores comunitarios, ya provenga del interior o del exterior del colectivo, se reclama especialmente en dos momentos: durante la apertura del local, y en su posterior mantenimiento y conservación. Siempre es más fácil colaborar puntualmente para habilitar e inaugurar un espacio de culto comunitario (por ejemplo, trabajando en su reforma, aportando materiales o, simplemente, contribuyendo económicamente), que no participar en su mantenimiento. En más de un oratorio en Cataluña los responsables se encuentran con serias dificultades para hacer frente a los diferentes gastos que supone el mantenimiento del local: pagar su alquiler (o, en el mejor de los casos, el crédito bancario contratado para comprarlo), cubrir las posibles reparaciones o desperfectos, cumplir con los recibos de agua, electricidad y teléfono, sin olvidar los emolumentos del imam. En conjunto, una serie de desembolsos que pueden superar perfectamente las 100.000 pesetas, y acercarse a las 150.000, que los limitados recursos económicos de los que dispone la comunidad hacen que sean difíciles de sufragar.

Esta precariedad, que en algunos casos es crónica, ha provocado en más de una ocasión la renuncia de los responsables que estaban al frente de la mezquita. En otras comunidades más afortunadas, una contribución económica más regular, principalmente por parte de la propia comunidad, permite afrontar los gastos e, incluso, optar a la compra del local. En estos casos funciona un sistema de cuotas, en el que se establece una aportación mínima para cada miembro de la comunidad, lo que permite mensualmente –o cuando es posible para cada individuo– reunir un fondo comunitario para hacer frente a los gastos generados. No obstante, aunque en algunos centros este fondo puede llegar a ser importante, no permite cubrir totalmente el desembolso que supone la compra del local en el que se halla el oratorio, por lo que se solicita –tal como acabamos de ver– la colaboración material o económica de otras comunidades.

Cuando se plantea el proyecto de creación de una mezquita, surge rápidamente la cuestión de su financiación, lo que indica la dependencia externa de este espacio de culto. La contribución económica de países como Arabia Saudí o Kuwait a la construcción de grandes centros musulmanes en Europa, podría hacer pensar que el resto de oratorios musulmanes en los barrios de las ciudades europeas también se benefician de esta financiación. La realidad desmiente este argumento porque, a pesar de que en Cataluña podríamos identificar algunos casos (el mantenimiento del local del Centro Islámico de Barcelona, delegación del de Madrid; la apertura en 1991 de la mezquita *Sahnoun* en Vic, a través del Consejo Europeo de Mezquitas; o la ampliación de la mezquita *Tariq Ibn Ziyad* en Barcelona, gracias a capital de origen kuwaití), se puede afirmar que la mayoría de los oratorios comunitarios musulmanes no han recibido otra aportación económica que la procedente de sus miembros y las ofrecidas por otras comunidades. Ello no supone que no se desarrollen también diferentes iniciativas desde las delegaciones consulares de los países de origen o desde el panorama asociativo musulmán en España (en el marco del Acuerdo de Cooperación de 1992), que favorezcan y promuevan la práctica religiosa en estas comunidades, si bien no se expresan en el terreno económico. Estas aportaciones pueden concretarse en forma de envíos de material pedagógico para las clases de educación coránica o de libros religiosos (nos consta que más de una mezquita en Cataluña ha pedido este material a asociaciones musulmanas de Madrid y Andalucía, así como del resto de Europa), en la programación de visitas de destacados imames para que celebren *jutba-s* en los diferentes oratorios comunitarios (especialmente durante el mes del ramadán), así como en el terreno de la formación, mediante la organización de seminarios. Un ejemplo de esto último fue el encuentro celebrado en agosto de 1995 en la gran mezquita de Madrid, que invitó a imames que trabajaban en Cataluña y en toda España a unas jornadas de debates sobre temáticas religiosas musulmanas.

ASOCIACIONISMO CULTURAL FRENTE A ASOCIACIONISMO RELIGIOSO

La proliferación de salas de oración y de carnicerías musulmanas puede interpretarse como un primer índice del proceso de formalización e institucionalización de las comunidades islámicas en Cataluña. Las iniciativas para habilitar espacios de culto entre los colectivos musulmanes de origen inmigrante, nos informa también de la fase de sedentarización en la que entra su ciclo migratorio. Conforme estas iniciativas van tomando cuerpo, y se pasa de la habitación transformada en sala de oración al local comunitario, se va entrando en una progresiva formalización, en la que la inscripción legal de este espacio se convierte en su principal expresión.

La asociación es la figura legal definida por el ordenamiento judicial español para determinar la dependencia de un espacio al uso comunitario. Así, los locales que

albergan estas salas de oración se convierten en la sede social de nuevas asociaciones que, por el hecho de tratarse de espacios de culto, deben adoptar un carácter religioso. Una asociación religiosa ha de cumplir una serie de requisitos, expuestos en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de julio de 1980, para poder disfrutar de los beneficios que implica esta categoría. De esta manera, como paso previo, se ha de ratificar que sus finalidades sean religiosas, por lo que ha de estar vinculada a alguna de las confesiones reconocidas por el Estado español. A partir de esta adscripción, puede hacerse efectiva la inclusión como asociación religiosa en el Registro de Asociaciones Religiosas del Ministerio de Justicia en Madrid.

El Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España de abril del 1992 permite desarrollar con mayor profundidad parte de los elementos de libertad religiosa de este ordenamiento jurídico respecto a las comunidades musulmanas presentes en nuestro país. El hecho de reconocer a la Comisión Islámica de España como representante e interlocutora comunitaria ante el Estado, le otorga la competencia y la obligación de supervisar la creación de nuevas asociaciones religiosas musulmanas. La Comisión es pues la encargada de conceder los certificados de finalidades religiosas que toda asociación ha de presentar para ser inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (art. 1 del Acuerdo). Por otro lado, el desarrollo de la definición legal de mezquita: "lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la 'Comisión Islámica de España', los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión" (art. 2), lleva a estas comunidades musulmanas –estén o no reconocidas como asociaciones– a entrar en un proceso implícito de regularización e inscripción de los espacios de culto que gestionan y mantienen.

En principio, este conjunto de ordenamientos administrativos y legales define el marco que debería conducir a los colectivos musulmanes a su inscripción formal como asociaciones de tipo religioso y dependientes de alguna de las dos federaciones que forman parte de la Comisión Islámica (la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España¹⁴). No obstante, contra lo que cabría esperar, en Cataluña (como en otras partes de España) las comunidades musulmanas de base han desarrollado otras estrategias de registro y formalización asociativa de sus locales de culto.

14. En la *Guía práctica del Marroquí residente en la circunscripción consular de Barcelona* que editó en 1994 el Consulado del Reino de Marruecos en Barcelona, se insiste claramente sobre este tema, indicando los pasos que todo oratorio musulmán ha de seguir para su inscripción legal: "1) Reunirse toda la Comunidad marroquí Musulmana residente en la ciudad o comarca y constituir una Asociación Religiosa Musulmana con un nombre propio, unos estatutos, un representante legal y con todos los requisitos que manda la Ley; 2) Presentar dichos estatutos ante un notario, para que sea elevado a escritura pública; y 3) Una copia de la escritura pública debe enviarse al: Ministerio de Justicia, Sección de Registros de Entidades Religiosas (...) para solicitar, ante ese Ministerio, la inscripción legal de la asociación y el número de registro. Sin el lleno de estos requisitos, la mezquita no es legal" (páginas 18-19).

A través de nuestro trabajo sobre el terreno, hemos podido constatar que la gran mayoría de los oratorios musulmanes en Cataluña han sido abiertos sin que este espacio estuviera previamente registrado como el local de una determinada asociación. El procedimiento legal se inicia en estos casos una vez que este local ya está abierto. Así, entre la apertura efectiva del oratorio y la demanda de su permiso de apertura ante las administraciones locales (ayuntamientos o gobiernos civiles respectivos), acostumbran a pasar entre uno y cuatro años. Hoy en día siguen existiendo salas de oración que no se han registrado administrativamente como asociaciones, o que todavía están pendientes de tramitar su *estatus*, si bien es cierto que se tienen cada vez más presentes estos procedimientos de registro.

Una primera interpretación de esta tendencia a saltarse los pasos preceptivos podría buscarse en el desconocimiento de los procedimientos legales que requiere la apertura de un local público de estas características, y de su inscripción como sede social de una asociación religiosa. Pero lo cierto es que, después de haber interrogado a los responsables de estos espacios comunitarios sobre el estatuto legal de los mismos, hemos podido comprobar que, hasta la actualidad, la mitad de los oratorios musulmanes que se declaran como registrados, lo están en el Registro de Asociaciones Culturales de la *Conselleria de Justícia* de la Generalitat de Cataluña, en sus diferentes delegaciones provinciales, y no en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia en Madrid. La diferencia se cuantifica de la siguiente manera: de las aproximadamente 70 salas de oración abiertas en Cataluña, tan sólo 20 están registradas en Madrid, unas 35 en el Registro de la Generalitat, y un número no determinado –calculamos que unas 15– se hallan en trámites de inscripción en este último (véase Anexos: tabla de Asociaciones culturales arabo-musulmanas en Cataluña). La comparación entre las inscripciones en uno y otro registro, muestra la distancia que separa ambas tendencias.

De entre las diferentes razones a las que aluden los responsables asociativos para justificar su opción de registrarse como asociación cultural y no como religiosa, destacaremos las siguientes:

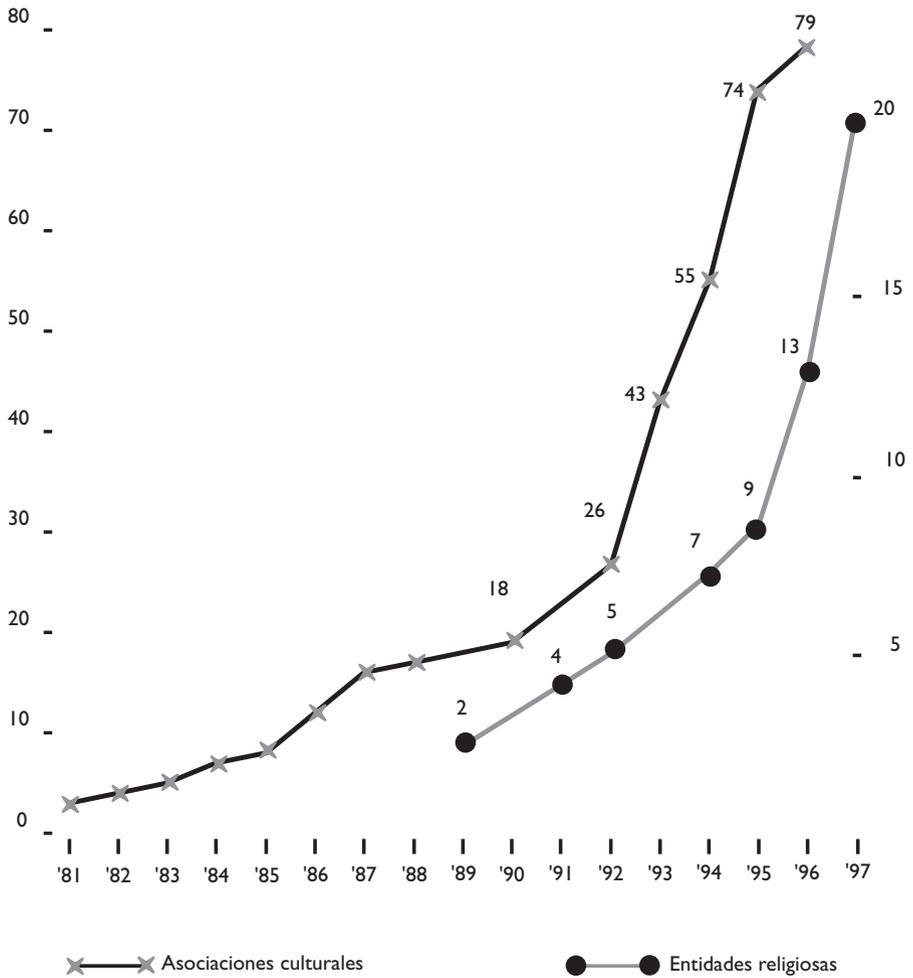
- En algunos casos, la inscripción como asociación cultural se convierte en un procedimiento provisional, previo a su registro en Madrid como asociación religiosa.

- Los responsables de estos centros entienden que las administraciones locales son sus inmediatos interlocutores, hacia los que deben dirigirse en esta materia. Ayuntamientos y, por derivación de éstos, la *Conselleria de Justícia*, reciben las demandas de estas comunidades, en forma de permiso de apertura o pidiendo su registro como asociaciones culturales. El acudir a la administración central, de la que estos responsables comunitarios no tienen apenas ninguna referencia a nivel local, parece quedar muy lejano.

- Por contra, podríamos atribuir a un cierto desconocimiento del marco legal definido por el Acuerdo de Cooperación con los musulmanes en España, la explicación del porqué esos centros no se inscriben como asociaciones religiosas.

- Al contrario, y como expresión no sólo del conocimiento de este articulado legal, sino de las dinámicas que confluyen en el movimiento asociativo musulmán

GRÁFICO 2. Comparación entre asociaciones culturales y entidades religiosas en Cataluña (1981-1998)



Fuente: Registro de Asociaciones culturales, *Conselleria de Justícia*, Generalitat de Catalunya;
Registro de entidades religiosas, Ministerio de Justicia.

en España, también podríamos hablar de un cierto intento por evitar la dependencia a otras asociaciones musulmanas a nivel local o nacional.

- Por otro lado, hay que tener bien presente que los trámites que se han de llevar a cabo para registrarse como asociación cultural son extremadamente sencillos, de resolución bastante rápida y suponen un gasto mínimo. En cambio, los de inscripción religiosa requieren unos trámites más complejos, lo que sin duda es un elemento de decisión muy a tener en cuenta por estos colectivos.

- Por último, en algunos casos la inscripción como asociación cultural permite desarrollar de manera efectiva una cierta estrategia de invisibilidad, que se lleva a cabo como forma de favorecer su grado de incorporación dentro del espacio local. La no utilización de conceptos tales como "islámico" o "musulmán", que son substituidos por los de "cultura", "marroquí" o "inmigrante" (como sucede, por ejemplo, en los casos de la Casa Cultural Árabe de Rubí, o la Asociación Cultural Recreativa de los Inmigrantes Marroquíes en Cataluña), es indicativa de esta tendencia hacia la invisibilidad.

Teniendo esto presente se podría afirmar que, desde un punto de vista legalista, buena parte de las salas de oración musulmanas en Cataluña se encuentran en una situación de no-regularidad administrativa y legal. Con el texto del Acuerdo de Cooperación en la mano, únicamente podrían ser reconocidas como mezquitas –con las consiguientes ventajas administrativas– unas 20 salas de oración, es decir, aproximadamente una tercera parte de las que se localizan en Cataluña. A la precariedad de recursos que han de afrontar estas comunidades para poder abrir y mantener estos espacios colectivos de culto, se le une el hecho de hallarse en una situación legal que no les permite ser consideradas como tales. Si bien es cierto que, hasta hoy en día, parece que ello no ha supuesto un problema excesivamente importante para las comunidades implicadas, sí podría llegar a serlo en el futuro. La diversidad de intereses que mueven a unos y otros grupos que conforman la comunidad musulmana en España, se convierte en algo evidente en la aplicación de un marco legal que reconoce los derechos específicos de este colectivo. Posiblemente, para los responsables de estas mezquitas-asociaciones, su reivindicación quizás no es una cuestión tan prioritaria, como sí parece serlo para los musulmanes españoles que, a través de ella, buscan reforzar el carácter diferencial y específico que se conjuga en su nueva opción religiosa-cultural. Su influencia ha permitido que en dos años se duplicara el número de entidades religiosas musulmanas en Cataluña, buena parte de ellas inscritas como tales una vez que han pasado años desde su apertura. Hay que esperar que este número crecerá en los siguientes años, dentro de la lógica de pugna por el control del campo religioso musulmán en Cataluña que se deriva de la disputa que mantienen las principales federaciones musulmanas en España. No obstante, por el momento, para las comunidades de origen inmigrante lo más importante sigue siendo disponer de un espacio comunitario, donde poder rezar en común y enseñar El Corán a sus hijos. Su batalla inmediata parece que no pasa por la consecución de su reconocimiento legal, sino por conseguir mantener abierto el oratorio a cada mes que pasa.

La figura del imam en un contexto migratorio

EL IMAM COMO ESPECIALISTA RELIGIOSO

A la hora de hablar del personal religioso musulmán hay que tener presentes ciertas consideraciones: en primer lugar, no es correcto utilizar el concepto de sacerdocio para referirse al colectivo de personas que desarrollan una ocupación de tipo religioso en el islam. La noción de sacerdote es, ante todo, un término que se acuñó en un período histórico y en un contexto cultural determinados, pero que tiene tendencia a ser aplicado universalmente. Charnay (1977: 20), denunciando esta práctica de etnocentrismo conceptual, critica que las clasificaciones constituidas por la sociedad occidental sobre los fenómenos religiosos de las sociedades cristianas, también se apliquen al estudio de las sociedades islámicas.

En el islam no puede haber sacerdocio, porque no es posible establecer un papel de intermediario entre el mensaje divino y el creyente musulmán. Es este último el que ha de comprender y percibir su contenido y, a través de su *iytihad* personal, profundizar en el conocimiento de la fe. De ahí que todo intento por construir un cuerpo sacerdotal que interprete este saber religioso para los hombres, podría considerarse como un intento de usurpar la libertad fundamental de todo creyente (Ghalioun, 1997: 130). No obstante, sí que existen diferentes profesionales o especialistas religiosos que cumplen determinadas funciones al servicio de la comunidad musulmana. Louis Gardet se refiere a ellos como “hombres de religión” (*ashab al-din*), encargados de velar por el cumplimiento de la Ley Revelada, guiando a la comunidad en su conducta cotidiana (Gardet, 1977: 124). El propio concepto de imam, que en determinados contextos podría adoptar el sentido de “guía” (*imam* se deriva de la raíz del verbo *ámmama*, que significa seguir un destino, una dirección), sintetiza la función que ejercen estos especialistas religiosos en el marco de la comunidad musulmana.

Mohamed Tozy intenta adecuar el contenido que se deriva del concepto de clero al islam, ofreciendo una definición más abierta y general: “por extensión, este concepto abarca los profesionales de la religión, integrados o no en una jerarquía institucionalizada (*tálib*, *fquih*, *álim*, *muftí*), categorías todas ellas que requieren un aprendizaje del Corán y de una formación religiosa, aunque elemental (*adul*, profesor de lengua árabe, *tálib* de una *msid* –mezquita pequeña–)” (Tozy, 1992: 408).

Si desarrollamos el concepto de *especialista religioso*, aplicado a aquellos individuos que “son más diestros en la realización de determinadas tareas religiosas que otros miembros de su comunidad” (De Waal Malefijt, 1975: 275), podemos conectar con la visión que de él tiene Pierre Bourdieu, para el que la competencia religiosa de estos especialistas se fundamenta en la “*maîtrise savante*, de un corpus de normas y saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por los especialistas que pertenecen a una institución socialmente encargada de reproducir el capital religioso por una acción pedagógica expresa” (Bourdieu, 1971: 305). Los especialistas, pues, como depositarios de este capital religioso, forman parte de una estructura burocrática que garantiza la continuidad y legitimidad de su función. Pero en el islam, nunca ha existido formalmente una estructura de este tipo, como ha sido la Iglesia para la religión católica. Ello no ha impedido el desarrollo de iniciativas por parte de los Estados y los gobiernos musulmanes para organizar el campo religioso, con el objetivo de legitimar su acción política. La formación y reproducción de imames u otro personal religioso se convierten en el eje central de esta burocratización religiosa. Por ejemplo, Marruecos, desde su independencia en 1956 hasta la actualidad, ha desarrollado una política de progresiva centralización y unificación del campo religioso en torno a la figura del Rey. Con ello, monopolizando la formación de nuevos profesionales religiosos¹⁵, se quiere contrarrestar la multiplicidad de centros tradicionales de producción de este capital religioso, particularmente las cofradías o *tariqa-s*, y más recientemente, los grupos de inspiración islamista (Tozy, 1981; Chekroun, 1990).

Como ha destacado la abundante bibliografía que analiza el desarrollo del movimiento islamista en el Magreb y en otras sociedades musulmanas, se reproduce un nuevo capítulo en la larga lucha por controlar el campo de expresión y producción de bienes religiosos. La creación de un mercado paralelo de valores religiosos, a través del cual se difunde la ideología islamista, se contrapone a la acción de control por parte del Estado.

De entre los diferentes perfiles religiosos, con un carácter más o menos profesional, el del imam adquiere una especial trascendencia en la comunidad, puesto que es quien se encuentra al frente de la mezquita. Situado en un nivel intermedio en la jerarquía de los otros perfiles religiosos musulmanes, la figura

15. En Marruecos, la formación de estos nuevos profesionales se lleva a cabo en los siguientes ámbitos: desde el Ministerio de Educación Nacional, siguiendo la misma estructura que la de la educación general pero con un mayor contenido teológico en las materias. Sus estudios dan acceso a la Universidad Qarawiyyin; desde el Ministerio de Asuntos Religiosos, que se encarga de instruir profesionales de segundo rango (*muaddhin*), que son los que llaman a los fieles a la oración, de formar imames de pequeñas mezquitas, predicadores itinerantes, y los *muwáqit*, encargados de confeccionar el calendario lunar y de fijar las horas de las cinco oraciones diarias; y desde los departamentos de Estudios Islámicos de las Facultades de Letras, en los que se prepara a los profesores de educación religiosa. Fuente: Mohammed El Ayadi (Fac. Letras I, Universidad de Casablanca, Marruecos) "L'enseignement de l'islam au Maroc: les structures et les contenus". Ponencia en el seminario "Islam y educación: el marco actual de la educación religiosa", Universitat de Girona, 12-14 de julio de 1995.

del imam incluye una serie de especializaciones que definen, a su vez, una nueva jerarquía de saber religioso, cuyo acceso es controlado por las autoridades religiosas de los países musulmanes. Rouadjia (1990: 186-188) nos muestra cómo se elabora esta tipología en el caso argelino:

- *imam mumtaz*. Para acceder a esta categoría de imam-profesor, se han de tener estudios superiores en una universidad islámica y ser capaz de recitar el Corán;
- *imam jatib*. Para serlo es preciso poseer un título de bachillerato o equivalente, además de un conocimiento del Corán que le permita interpretarlo de una manera satisfactoria. Se conocen también como "imames de los viernes", ya que se encargan de hacer la *jutba* o sermón de la oración colectiva del mediodía;
- *imam as-salawat al-jams*. Es el imam que dirige las cinco oraciones. Ha de poseer un título de educación media y ser capaz de dirigir las oraciones diarias. Para ocupar este puesto no es preciso conocer todos los versículos del Corán, sino sólo algunos, los suficientes para poder dirigir a los fieles en la oración;
- *muállim al-qurán*. Enseña El Corán a niños entre 7 y 12 años. No posee ningún diploma, pero el hecho de que sepa recitar el Texto Revelado le confiere la condición de *taleb* o maestro coránico;
- *muaddihn*. Muezzín, imam que se encarga de llamar a la oración desde el minarete de la mezquita. Su función no requiere ningún diploma especial, tan sólo el conocimiento memorístico de un número limitado de versículos coránicos; y
- *qáyyim o muqáddam*. Encargado del mantenimiento de la mezquita, para lo que no se requiere una especial formación religiosa.

TAREAS Y FUNCIONES DE UN IMAM EN UN CONTEXTO MIGRATORIO

Frente a la especialización que se da en las sociedades musulmanas, la figura del imam en un contexto migratorio, lejos de tener un *estatus* plenamente definido, se encuentra en plena reelaboración. Situados en el centro del debate por el control del campo religioso musulmán en Europa, los imames son cuestionados por su formación religiosa y por su influencia en el seno de su comunidad musulmana. De la misma manera que los propios espacios de culto adquieren nuevas funciones, los imames en Europa —que son frecuentemente las únicas figuras religiosas presentes en este contexto— también muestran nuevos perfiles, diferentes a los de origen. Para Chantal Saint-Blancat (1997: 141-144), el rol de estos profesionales en Europa ejemplifica con gran claridad algunos de los retos que se le formulan al islam en este contexto de diáspora. Según esta autora, los imames, como el resto de especialistas religiosos (*álím, fquih*) han de cumplir dos tareas fundamentales: velar sobre el contenido espiritual y normativo de la creencia, y actualizarla en función de los nuevos interrogantes suscitados por los

propios fieles musulmanes ante un contexto social e histórico determinado. Pero los dos principales problemas con los que se topan estos especialistas religiosos (el cuestionamiento de su legitimidad y el de su verdadera capacidad para responder a las necesidades religiosas de esta comunidad en diáspora), están provocando que se mantenga una situación de dependencia externa respecto a otros centros religiosos del islam, impidiendo que se desarrollen unos criterios propios que eviten cualquier tipo de injerencia política o financiera. Ante esta situación, existe un riesgo evidente –como apunta Saint-Blancat– a que el imam asuma funciones que pertenecen a otro ámbito religioso más sofisticado y preparado, propio de figuras como el *álim* o el *muftí*. El imam no puede convertirse en teólogo ni tampoco en responsable del desarrollo jurídico de la *sharía*.

Por otro lado, la polivalencia de funciones que acumula la figura del imam en Europa se combina con un precario reconocimiento profesional, lo que supone que en ocasiones la función de imam se comparta con otras ocupaciones. Mohammed Chaabaoui (1994: 61-62) elabora una tipología de estos perfiles para el caso francés, y que aplicamos también al conjunto de imames que trabajan en Cataluña:

- *imam-presidente*. Acumula la función de imam y de presidente de la asociación religiosa de la que depende el oratorio. Es un perfil poco frecuente entre la comunidad musulmana en Cataluña, y quizás fuera el caso del anterior imam del Centro Islámico en Barcelona el que mejor encajaría dentro de este perfil;

- *imam-estudiante*. Algunos estudiantes que siguen sus cursos en universidades catalanas, o que han llevado a cabo estudios religiosos en su país, se ofrecen para dirigir la plegaria comunitaria cuando se encuentra ausente el imam –por vacaciones, viaje, enfermedad, etc.–, y, al mismo tiempo, para impartir clases de educación coránica y de árabe a los niños y niñas de la comunidad;

- *imam-obrero*. Esta es una situación harto frecuente, tanto entre las comunidades que no tienen un imam fijo como en aquellas que sí lo tienen, pero éste necesita recurrir al pluriempleo para poder asegurar su manutención. Es por ello que la atención al culto se ha de hacer fuera de su horario laboral, coincidiendo con los fines de semana, sin poder asegurar por tanto la dirección de la oración del viernes y la consiguiente *jutba*;

- *imam temporal*. En las plegarias que coinciden con fechas o celebraciones importantes, algunas comunidades reclaman la presencia de algún imam con prestigio, que trabaje o no en otra mezquita, para que sea el encargado de dirigir la oración o pronunciar la *jutba*;

- *imames de paso*. Para cubrir las necesidades de culto durante el ramadán, o en otras fechas puntuales, imames prestigiosos provenientes de los países de origen de estas comunidades o del resto de Europa, acostumbra a pasar en Cataluña todo el mes o parte del mismo, volviendo a su país una vez transcurrida su estancia. Durante su visita se organizan seminarios y actos públicos en mezquitas y otros espacios, seguidos con interés por la comunidad.

La situación de este personal religioso depende directamente del heterogéneo grado de configuración que muestran las comunidades musulmanas en Cataluña.

En ocasiones, la persona que ahora ocupa la función de imam pertenece al mismo trayecto migratorio que el resto de miembros del colectivo, habiendo pasado por diferentes ocupaciones hasta convertirse en imam de la comunidad. En otras, el flujo migratorio ha provocado la conversión en imames de los individuos más religiosos e instruidos del grupo, a pesar de que no hubieran seguido ningún tipo de formación religiosa en su país de origen. Por contra, frente a comunidades que disponen de un local de propiedad mínimamente habilitado para la práctica religiosa y de un imam fijo, se encuentran aquellas que no disponen ni de un espacio religioso comunitario, ni de conductores de la plegaria.

Las tareas del imam se definen en función de las necesidades religiosas comunitarias. El imam no sólo ha de dirigir las cinco oraciones de cada día; también ha de elaborar la *jutba minbariya* (o *jutbat al-uma*, sermón del viernes¹⁶), pronunciar conferencias en la mezquita, ofrecer atención religiosa en hospitales y otros centros, responder a las consultas de tipo religioso formuladas por los creyentes (lo que le supone poseer unos buenos conocimientos teológicos) y, por encima de todo, ha de dar clases de educación religiosa a los niños y niñas de la comunidad. Es decir, se espera que el imam cumpla una serie de servicios de atención religiosa a la comunidad, y que además lo haga bien. Como ha quedado dicho, su tarea ha de satisfacer especialmente la demanda de catequesis –en el sentido estricto de "formación religiosa"– de la comunidad es decir, de enculturación religiosa, que ésta reclama, en parte como forma de hacer frente a la acción aculturadora de la sociedad europea y catalana.

PERFIL DE LOS IMAMES EN CATALUÑA

A través del análisis de la trayectoria de diferentes imames que han sido contratados por los responsables de las comunidades musulmanas en Cataluña, se aprecia una correspondencia entre su origen y el del colectivo. Así, no sólo la mayoría de los imames que trabajan en Cataluña son de origen marroquí, sino que además provienen de las regiones de Jebala y Rif, de las que son originarios la mayoría de los marroquíes que viven en Cataluña. También encontramos imames de origen senegambiano (al frente de las mezquitas de Lleida, Girona y Banyoles, entre otras), y paquistaní (en la ciudad de Barcelona). Esta correspondencia con el origen, no sólo cultural y nacional sino incluso regional, está presente en la mayoría de los oratorios con una notable excepción: la de la mezquita *Tariq ibn Ziyad* de Barcelona, cuyos responsables son paquistaníes, su parroquia es multicultural, y su imam es marroquí.

16. Sobre el contenido y sentido de la *jutba*, véase Wensinck (1991), Chaabaoui (1994) y Gaffney (1994).

La edad de estos imames está en torno a los 35 o 45 años. Los imames más jóvenes suelen ser estudiantes que voluntariamente dirigen la plegaria y dan clases a los niños. Como personas de mediana edad, se espera de ellos que aporten su madurez y experiencia en el desarrollo de su tarea como imam. El aspecto físico también juega un importante papel: llevar chilaba y barba se identifica con la imagen de un hombre piadoso y religioso, virtudes fundamentales que el imam ha de mostrar en todo momento. Estos principios de conocimiento y autoridad religiosa le otorgan un trato de deferencia y respeto por parte de los miembros de la comunidad.

Muchos de los imames que trabajan en Cataluña están casados, aunque no todos pueden traer a su familia a vivir con ellos, ya sea por la falta de ingresos suficientes, por no disponer de una vivienda propia, o por no tener en regla la documentación de residencia. La precariedad económica que muestran estos profesionales se vincula directamente con la de la comunidad que les contrata, en la que soluciones temporales (por ejemplo, tener un imam voluntario o temporal) a veces se tornan crónicas y continuadas. Sin duda alguna, la ausencia de un especialista religioso fijo influye de forma notable sobre la propia comunidad, especialmente en el terreno de la educación religiosa de los niños, pieza clave de su proceso de reproducción social. Es frecuente que los imames al frente de los oratorios catalanes abandonen sus puestos al cabo de cierto tiempo para ir a trabajar a otras comunidades de Cataluña, España, o incluso, de Europa. La movilidad del personal religioso entre comunidades que genera esta precariedad, se convierte en una de las principales características que más le definen. La referencia que tienen los propios imames y las comunidades es la situación de los otros países europeos. Con estructuras comunitarias mucho más asentadas, con locales más grandes y dotados, la figura del imam está mucho más reconocida profesionalmente y, por tanto, mejor retribuida. Trabajar en Francia, Holanda, Bélgica o Alemania está en la mente de muchos imames que están ahora en Cataluña. Algunos de ellos lo consiguen, mientras que la mayoría continúa haciéndolo en los pequeños oratorios catalanes, recibiendo un sueldo que oscila entre las 30.000 a 40.000 ptas., y las 105.000 ptas. Por lo tanto, la mayoría de ellos cobran una nómina mensual de 70.000 ptas.

A los ojos de la comunidad, y en especial de aquellos que le han contratado con el objetivo de satisfacer la demanda de catequesis comunitaria, se espera que el imam mantenga una cierta distancia con respecto a la sociedad de acogida y que su vida transcurra en el interior de los diferentes espacios comunitarios. El hecho que la mezquita sea frecuentemente el lugar de residencia del imam incide aún más en este aislamiento respecto al contexto social. De ahí que se manifiesten dos elementos que son bastante ilustrativos de su grado de integración en la sociedad catalana. Por un lado, su pobre conocimiento de la lengua –castellano o catalán–, así como de las costumbres y realidades de esta sociedad. Hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación la poca competencia lingüística de este personal religioso, al tener que recurrir a la ayuda de un intérprete durante las entrevistas. Por otro lado, este desconocimiento de los principios que regulan la sociedad de acogida se manifiesta mediante la aplicación a ésta de estereotipos y simplificaciones, traídos desde su

sociedad de origen. Según estos criterios, la sociedad catalana/occidental sigue siendo la tierra de los *kafirún*, de los infieles, con unos principios morales y unos valores éticos en decadencia. Ambos aspectos son expresión, ante todo, de la incomunicación entre diferentes ámbitos y referentes culturales y religiosos, y las personas que les dan vida, que están presentes en una sociedad crecientemente multicultural. Que durante una de las visitas a un oratorio del Maresme (Barcelona), el imam –tras reconocer que fue esa la primera vez que habló más de un cuarto de hora con un español no musulmán– nos comentara que no había tenido ninguna necesidad de aprender y hablar castellano o catalán porque todo el mundo se dirigía a él en árabe, nos ha de hacer pensar en los recelos mutuos y en la falta de comunicación que frecuentemente bloquean las relaciones entre personas y colectivos cultural o religiosamente diferentes.

CUALIFICACIÓN PROFESIONAL Y RECONOCIMIENTO OFICIAL

Tal como comentábamos anteriormente, en Marruecos, como en el resto de los países musulmanes, para que un imam pueda ser nombrado responsable de una mezquita, es necesario poseer un certificado de estudios islámicos que demuestre que ha seguido cursos de formación religiosa. Por contra, en Cataluña, no todos los imames tienen algún título que acredite su formación. De nuevo, hay que referirse al marco legal del Acuerdo de Cooperación de abril de 1992, para mostrar la distancia que se establece entre el reconocimiento legal de este personal religioso y lo que se desarrolla realmente en un nivel local. El Acuerdo nos habla de la figura del imam como personal religioso musulmán, equiparado en derechos al resto de los ministros de culto de otras confesiones. El texto del artículo tercero, párrafo primero, se expresa en los siguientes términos: “A efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e Imames de las Comunidades Islámicas las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades (...), a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y que acredite el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a la que pertenezca, con la conformidad de la Comisión Islámica de España”.

El texto de la ley, contrastado de nuevo con las dinámicas generadas en el interior de la comunidad musulmana, ha de ser puntualizado. En primer lugar, hay que recordar que parte de los imames en Cataluña prestan sus servicios de forma voluntaria, ya que se ven obligados a realizar otras actividades económicas que les permitan complementar la retribución que obtienen por encargarse de sus tareas religiosas. Esta realidad cuestionaría el principio de dedicación estable que la ley otorga a la figura del imam.

Por otro lado, la exigencia de que todo imam ha de disponer de una certificación de la Comisión Islámica de España, sólo se cumple en contados casos. Si en la actualidad existen veinte asociaciones registradas como religiosas en Cataluña,

sólo están reconocidos oficialmente otros tantos imames, dado que su adscripción asociativa es el criterio que permite su reconocimiento legal. Considerando, tal como decíamos anteriormente, que casi todos los imames que trabajan en Cataluña son extranjeros, se plantea entonces la cuestión del permiso de residencia que debe obtener este personal religioso. En el nuevo reglamento de extranjería aprobado en 1996 se dice, en su artículo 23, que “los visados de residencia no lucrativa podrán ser concedidos a los extranjeros (...) en edad laboral, que no vayan a realizar en España una actividad sujeta a permiso de trabajo o exceptuada de la obligación de obtener este permiso”. Este enunciado sigue la línea del artículo 16 del anterior reglamento, donde se decía que quedaban exceptuados de la obligación de proveerse de un permiso de trabajo los “ministros, religiosos o representantes de las diferentes Iglesias y Confesiones, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, en tanto que limiten su actividad a funciones estrictamente religiosas”. Por lo que se deduce que, excepto aquellos imames que pertenezcan a esas veinte asociaciones religiosas en Cataluña, el resto ha de disponer de un tipo de permiso de residencia y de trabajo diferente al estipulado en el reglamento. De hecho, hemos podido encontrar diferentes situaciones legales entre los imames de Cataluña: los que disponen de un permiso de trabajo por cuenta ajena o por cuenta propia, los que se encuentran con los permisos de residencia caducados, o, incluso, los que carecen de toda documentación. Cabe esperar que esta situación de irregularidad legal se supere a medida que las diferentes comunidades que contratan a este personal consigan adquirir su condición de asociación religiosa lo que, tal como comentaremos más adelante, será un proceso que habrá que observar con atención.

CRITERIOS PARA EVALUAR LA COMPETENCIA RELIGIOSA DEL IMAM

A pesar de que este personal no siempre dispone de certificados que avalen sus propios conocimientos religiosos, ni de que su tarea sea totalmente reconocida por la ley, ello no supone que la comunidad no disponga de criterios para evaluar la competencia y las aptitudes del imam que sea contratado para estar al frente de la mezquita comunitaria. A fin de entender cómo se elaboran estos criterios es preciso recordar que, a pesar que la figura del imam adquiere un carácter central entre su comunidad, ello no significa que ocupe una posición de poder, aunque sí de prestigio. En palabras de algunos responsables de mezquitas, los imames no dejan de ser unos trabajadores que han sido contratados para ofrecer una serie de servicios comunitarios, por lo que su prestigio entre la comunidad se mantiene a través del cumplimiento efectivo de las tareas de las que es responsable.

Uno de los principales criterios que tiene la comunidad para garantizar la capacidad y formación del imam que se contrata, es que éste provenga de la misma región de origen. Asimismo, el reconocimiento de su trayectoria formativa anterior (habiéndose formado en una *madrassa*, o siendo discípulo de un reconocido *imam-maestro*), su probado carácter piadoso y, en algunos casos, su vinculación familiar con algún miembro de la comunidad, son criterios que favorecen su contratación. El hecho de haber trabajado en otras mezquitas, y de haber acumulado un notorio prestigio en otras comunidades, también son factores que juegan a favor suyo, quizás de una manera más decisiva que la posesión de un título oficial.

Por otro lado, la comunidad extrae del trabajo diario elementos suficientes para juzgar la capacidad y competencia religiosa de los imames. Éstos reciben un margen de confianza por parte del colectivo, que no se fundamenta simplemente en unos criterios de pertenencia al mismo, sino en el conjunto de actitudes que se espera que cumplan. La trayectoria pública de figuras como el imam (además de comerciantes, responsables asociativos o propietarios de carnicerías *halal*), es evaluada por la comunidad, que espera que todos ellos demuestren activamente su condición de musulmanes modélicos. A través de las implicaciones sociales de sus acciones (trabajo, muestras de generosidad, disponibilidad, honestidad, etc.), consiguen acumular una buena reputación (Ma Mung, 1996: 227), que la comunidad puede poner en duda si demuestran alguna desviación en su comportamiento definido socialmente. Los imames, junto a estas otras figuras, se convierten en pilares sobre los que se asientan los principios de afirmación comunitaria, actuando como garantes del mantenimiento de este marco de referencias comunitarias, y evitando (especialmente los imames, en su condición de especialistas religiosos) que se produzca una “des-ritualización” de la vida comunitaria musulmana (Benkheira, 1995). La tarea de la educación religiosa musulmana de los más jóvenes, como una de las principales prioridades que la comunidad encomienda a los imames, ejemplifica la importancia del rol de este personal religioso en la preservación de los valores colectivos y en la garantía de su continuidad.

Si bien, en general, la evaluación que hace cada comunidad de su imam acostumbra a ser positiva, hemos podido observar en algunas opiniones una aceptación tácita de su tarea, que no adquiere un tono crítico, pero tampoco de alabanza. Lo que más se valora es, precisamente, el hecho de que desarrolle su servicio hacia el colectivo. Parece pues que la evaluación se lleva a cabo siguiendo básicamente un criterio práctico: mejor tener un imam fijo no demasiado bueno en su tarea, que un imam ocasional aunque bien formado.

En conjunto podría decirse que el discreto nivel que muestran algunos imames repercute sobre su trabajo comunitario. Por ejemplo, en los cursos de formación oficial en Marruecos se incluyen procedimientos pedagógicos y didácticos que han de utilizar los imames para poder dar clases a los niños. El desconocimiento de éstos u de otro tipo de fundamentos, empobrece su trabajo. Los vacíos formativos también se encuentran en la elaboración y arenga de la *jutba* o sermón del viernes,

en la que se enfatiza más en el aspecto formal que sobre los contenidos. El sermón del imam ha de tener, antes que nada, una clara intención formativa, que pueda servir de referencia para algunos de los problemas y situaciones cotidianos a los que se enfrentan los musulmanes. Las *jutba*-s durante el trayecto migratorio deberían de adquirir una importancia singular, pero el desconocimiento del entorno social y cultural que tienen los propios imames, no permite que sus discursos sirvan de guía para los musulmanes en su relación con los autóctonos.

Definitivamente, habrá que esperar que conforme avance el proceso de configuración del campo religioso musulmán en Cataluña, la formación de este personal religioso se haga más sólida, así como que los criterios de los responsables comunitarios para contratarlos, sean más consistentes. Hasta ahora, no se ha planteado seriamente ningún debate sobre la formación que ha de adquirir el personal religioso que ejerce sus servicios en Cataluña. No sabemos si la instrucción de los imames se limitará al terreno teológico o si también tendrá presentes elementos de la sociedad occidental en la que han de trabajar. Tampoco se conoce quién ha de encargarse de esta tarea de formación (los países de origen, o bien los Estados europeos), ni dónde ha de llevarse a cabo. Este debate, mucho más avanzado en otros países europeos que en España, se configura como una de las principales cuestiones que se han de abordar en el futuro de la presencia musulmana en Europa. De su desarrollo depende la configuración de estas comunidades, en un marco de progresiva integración en las sociedades europeas.

Comercio y observancia religiosa musulmana: el mercado de carne *halal* en Cataluña

PRESCRIPCIONES RELIGIOSAS Y HÁBITOS ALIMENTARIOS

El trayecto migratorio muestra con claridad cómo los hábitos alimentarios actúan como un criterio fundamental de diferenciación cultural¹⁷. Si en estas prácticas alimentarias se incorporan además referencias de tipo religioso (en forma de prescripciones o prohibiciones), ello nos permite analizar la incorporación o no de una determinada ortopraxia religiosa dentro del tiempo y del espacio marcados por la cotidianidad. Tal es el caso del consumo de carne *halal* entre las comunidades musulmanas en Europa. La carne *halal* (literalmente, “lícita” o “permitida”), no prohibida y sacrificada siguiendo los preceptos musulmanes (véase el cuadro 3), se inscribe dentro del contexto de la inmolación ritual, muy presente en las culturas arabomusulmanas, y que conmemora el sacrificio de Ibrahim (el Abraham bíblico), que se mostró dispuesto a matar a su hijo Ismail atendiendo a la petición de Dios¹⁸.

La presencia musulmana en Europa se acompaña de la progresiva apertura de establecimientos comerciales regentados por musulmanes, en los que se vende carne sacrificada según el rito. Estos locales han ido cubriendo la creciente demanda generada por el proceso de sedentarización de estos colectivos en las ciudades europeas, creando una estructura de producción y comercialización de la carne *halal* cada vez más amplia. Su proliferación ha estimulado las primeras iniciativas en un nivel local, tanto por parte de las propias comunidades musulmanas, como por parte de las autoridades sanitarias europeas, con el fin de regular este emergente mercado. Estas acciones pretendían

17. “La alimentación está en el centro de los procesos por los cuales un grupo humano marca su identidad y la alteridad de aquellos a los que esta alteridad les distingue”, Claude Fischler, (1985: 171). Véase también Calvo (1982) y Carrasco (1992).

18. Sin duda, el principal estudio sobre el sacrificio musulmán es el de Joseph Chelhod (1955). Para el contexto del islam europeo, véase Anne-Marie Brisebarre (1989).

acotar la utilización de la categoría *halal* en los productos alimenticios y garantizar su condición lícita, algo que no siempre han conseguido. Las dificultades manifiestas para regular este mercado en Europa, dejan entrever los evidentes intereses que están en juego en este asunto. Se trata tanto de intereses puramente mercantiles y comerciales, como de aquellos orientados a garantizar la fiabilidad de un servicio comunitario. Comprender la vinculación que se establece entre unos y otros supone reconocer la importancia que adquiere, no sólo el propio consumo de alimentos *halal* (en el caso que estamos analizando, la carne sacrificada), sino también el desarrollo de iniciativas de producción, distribución y comercialización en el contexto migratorio de una sociedad no musulmana.

Cuadro 3. Prescripciones alimentarias musulmanas

Como la mayoría de las religiones, el islam contiene un cierto número de prescripciones relativas a la alimentación. La carne de cerdo está prohibida (El Corán, 2168), así como la de los animales que no han sido sacrificados ritualmente. El consumo de sangre también está vetado, puesto que se considera que es la sustancia que une el cuerpo físico con la psique del individuo, pudiendo transmitir los elementos de ésta de una criatura a otra. No obstante, escapa a esta consideración la sangre que quede en la carne del animal sacrificado. El vino y las bebidas embriagantes también están prohibidos (592), así como las drogas que afectan al cerebro humano, y que no son utilizadas como medicinas. Así, en la Edad Media, el vino mezclado con ciertas hierbas fue utilizado como anestésico por médicos musulmanes. En los primeros tiempos del islam, los hábitos alimentarios árabes conformaron la base para definir qué era lícito comer y qué no lo era. En general, el consumo de animales necrófagos está prohibido. La comida lícita recibe el nombre de *halal*; la carne es *halal* si proviene de animales autorizados y muertos cumpliendo el ritual que se describe a continuación.

Tras haber formulado la intención (*niyya*) de cumplir el sacrificio según los ritos, el musulmán debe consagrar la inmolación del animal pronunciando la fórmula *Bi-smi-Llah, Allah ákbar* ("En el nombre de Dios, Dios es el más grande") y seccionándole la garganta (vena yugular y arteria tráquea) con un solo corte. La caza es *halal* si las palabras de consagración son pronunciadas en el momento en que se abate la pieza, o cuando un perro de caza entrenado se deja ir para atrapar a la presa. El pescado es *halal* si se captura aún vivo, y no lo es si se pesca ya muerto. Si el animal es sacrificado para una ocasión especial, como la *id al-adhá*, la fiesta del sacrificio del peregrinaje, se menciona este hecho, así como los nombres de aquellos por los cuales se lleva a cabo.

Si resulta imposible encontrar carne de animales sacrificados ritualmente, el consumo de carne no *halal* y "de alimentos de judíos y cristianos" puede ser admitido, siempre y cuando el cerdo y el vino se eviten. Cuando no hay otra alternativa, incluso los animales prohibidos pueden consumirse en caso de necesidad. Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, los soldados musulmanes del ejército francés se vieron obligados a comer jamón en conserva, ya que no había otro alimento disponible. En la práctica, toda autoridad religiosa aprobaría probablemente el consumo de alimentos prohibidos si los individuos no tuvieran otra opción para sobrevivir, según el principio jurídico que dice que "la necesidad (*dharura*) hace que las cosas prohibidas sean lícitas".

Fuente: Cyril Glassé (1991).

En primer lugar, partamos del supuesto de que lo que es normal, habitual o cotidiano en la sociedad de origen, puede convertirse en algo singular y especial en el proceso de inserción social de un inmigrante, e incluso puede llegar a transformarse, en según qué situaciones, en un elemento de reafirmación identitaria. El hecho de que un musulmán entre a formar parte de una sociedad no musulmana plantea, en el plano alimentario, un primer punto de fricción. En las sociedades musulmanas la carne que se consume es, por definición, *halal*¹⁹; en Occidente, en cambio, ésta es una excepción.

Hasta la actualidad, la práctica ausencia de estas estructuras de producción y comercialización de productos alimentarios y de carne *halal* en Europa, imponía a los musulmanes una triple disyuntiva: la aculturación alimentaria, adaptándose a algunas de las costumbres culinarias de la sociedad receptora, si bien evitando el consumo de carne de cerdo y de alcohol; la forzosa conversión en *vegetarianos culturales* (Hamidullah, 1966: 195); o la autosatisfacción de esta demanda alimentaria, sacrificando ellos mismos la carne que después consumirían. Unas y otras acciones, sin ser excluyentes, conviven a lo largo del trayecto migratorio del individuo musulmán, condicionado por las constricciones de su proceso de inserción social y por el mantenimiento de unas prácticas convencionales, tanto con los miembros de su propio colectivo como con los autóctonos.

Sin lugar a dudas, estas prácticas alimentarias se ven condicionadas por la evolución del proceso migratorio. Se produce un cambio sustancial con la llegada e instalación de los núcleos familiares en la sociedad de acogida. Cronológicamente, por lo menos en el caso español, puede apreciarse la coincidencia temporal de este proceso de asentamiento con el de la proliferación de las carnicerías *halal*, y con el desarrollo de las primeras iniciativas de producción y comercialización de productos alimentarios procedentes de la sociedad de origen.

En la reordenación social y comunitaria que implica la llegada de las familias a los colectivos musulmanes, las prácticas alimentarias juegan un papel de primer orden. De ello se han dado cuenta diferentes especialistas, los cuales no se limitan a constatar la observancia o no de estas prescripciones, sino que intentan interpretar los elementos que componen su significado.

Así, Frédéric Séchaud (1991: 314) plantea la hipótesis que vincula la práctica religiosa con el desarrollo de unas prácticas alimentarias específicas. Según este autor, la intensidad de la práctica religiosa sería el factor determinante de las conductas alimentarias, mientras que los comportamientos son variables dependientes de la identidad socio-cultural. Séchaud insiste en la distinción

19. No obstante, hay que hacerse eco de las polémicas surgidas en diversos países musulmanes por la importación de carnes y sus derivados de países no musulmanes. Los rigurosos controles sobre su producción, así como los diversos dictámenes elaborados por las autoridades religiosas, no disipan los recelos populares ante estos productos.

entre costumbres alimentarias y prescripciones religiosas: en las primeras, la identidad cultural “se preserva a través de un marcaje ‘eficaz’ (cotidiano, visible, con una carga simbólica), mientras que en el otro caso se trata de una demanda de rito, más próximo a la sociabilidad que a la piedad” (Ibid: 317). Ello indica, pues, que es preciso analizar la intensidad de la observancia de estas prácticas alimentarias dentro de un contexto definido por unas variables y circunstancias que condicionan su expresión.

Por su parte, Jean-Paul Charnay, tomando como ejemplo el de los inmigrantes musulmanes en la Francia de los años 70, argumenta que la preservación de estas prácticas alimentarias actúa como un mecanismo para distanciarse del panorama social en el que se incorpora el musulmán, en cuanto a que éste se considera un contexto impuro y desfavorable para cumplir con sus obligaciones religiosas. En este caso, Charnay habla de una cierta sacralización –aunque inconsciente– de los alimentos que acompañan el desarrollo de solidaridades regionales o nacionales.

La sociabilidad que está presente en toda comida comunitaria, sirve de pretexto para no perder el contacto con los alimentos y la cocina de la sociedad de origen o, lo que es lo mismo, con las propias costumbres. Quizás uno de los elementos más importantes de este reencuentro sea la celebración del ayuno durante el mes de ramadán en un contexto migratorio, una práctica religiosa que, por su carácter comunitario, es más observada que las cinco oraciones diarias (Charnay, 1977: 169-170).

El factor identitario que acompaña a estas prácticas alimentarias también es destacado por Asma Larif-Béatrix (1988: 93), que argumenta que a través de las categorías de lícito o no lícito (*halal/haram*) referidas a los alimentos, el musulmán consigue definirse como integrante de su comunidad, evitando que éste se encuentre “totalmente solo en su exilio”.

En la misma línea que Charnay, Mohamed Benkheira (1995) considera que el consumo de carne *halal* se convierte en una especie de frontera ritual entre la comunidad musulmana y los no musulmanes. Según este autor, el hecho de que en Europa aparezcan carnicerías *halal*, cuando según las prescripciones coránicas los musulmanes también podrían comer carne sacrificada por judíos y cristianos²⁰, se debe, ante todo, a un intento por evitar la “des-ritualización” de la vida comunitaria musulmana y su contaminación por parte de Occidente.

En definitiva, la diferenciación que se busca con el mantenimiento de estas prescripciones alimentarias se inscribe plenamente dentro del ámbito de lo identitario y lo comunitario.

20. “Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento” (El Corán, 5^o). Esta azora, no obstante, no puede contradecir el 5^o, en el que se enuncian las prescripciones alimentarias musulmanas.

EL MARCO LEGAL QUE REGULA EL COMERCIO DE CARNE *HALAL* EN ESPAÑA

En España, como en el resto de Europa, el desarrollo de esta estructura de producción y comercialización de carne apta para el consumo de musulmanes, ha supuesto un proceso de regulación jurídica y de institucionalización de este mercado. Dentro del marco legal que rige la producción y distribución de carnes frescas (Real Decreto 147/1993, de 23 de enero), solamente hay un aspecto que podría afectar al sacrificio musulmán: la ley dispone la necesidad de aturdir previamente al animal que se ha de matar. Esta cuestión ha despertado fuertes polémicas en otros países europeos, como en Holanda, donde en 1982, tras la equiparación gubernamental del sacrificio musulmán al judío, diferentes grupos de defensa y protección de los animales criticaron esta práctica musulmana.

Por su parte, en Suecia, el ministro de agricultura declaró explícitamente en junio de 1993 el mantenimiento de la prohibición del sacrificio según el rito israelí y musulmán, alegando que éstos no garantizaban que el animal sacrificado muriera sin sufrimiento.

Respecto a esta cuestión, en España, el Real Decreto 54/1995, de 20 de enero, que actualiza la legislación española para ajustarla a la europea en materia de protección de los animales en el momento de su sacrificio incluye, en su artículo quinto, apartado segundo, una referencia específica al sacrificio por motivos religiosos: "en el caso de animales que sean objeto de métodos particulares de sacrificio, requeridos por determinados ritos religiosos, no serán de aplicación los requisitos relativos al aturdimiento para su sacrificio". No hay más referencias legales específicas para el sacrificio musulmán, como tampoco existe obligación alguna para que los mataderos que generan carne *halal* tengan que estar inscritos en algún registro oficial²¹.

En lo referente a los establecimientos comerciales en los que se venden estos productos cárnicos, los municipios exigen que los locales cumplan unas condiciones mínimas para poder funcionar como carnicería (por ejemplo: determinado espacio de m², maquinaria frigorífica y de manipulación, ventilación, agua corriente, etc.) y, además, han de dotarse de los pertinentes permisos sanitarios.

Ahora bien, es en el Acuerdo de Cooperación de abril de 1992, firmado por el Estado español y la Comisión Islámica de España, donde se definen los principios que han de regular la producción de carne *halal*. El artículo 14, en concreto, se

21. Notificación escrita del Dr. Lluís Salleras, Director General de Salud Pública del Departament de Sanitat i Seguretat Social de la Generalitat de Catalunya (9.10.1995).

dedica específicamente a tratar esta cuestión²². Quizás uno de los aspectos más novedosos de este texto es que otorga a la Comisión Islámica de España la potestad para aplicar la etiqueta *halal* a todos aquellos productos elaborados bajo los principios de la ley musulmana. Se quiere con ello prevenir a tiempo las fuertes polémicas que han surgido en otros países europeos ante la proliferación de un importante mercado, muy difícil de regular, y que en España todavía está dando sus primeros pasos.

Por ley, la Comisión Islámica de España es la encargada de supervisar que la producción de esta carne *halal* se ajuste a lo requerido por la ley musulmana²³. No obstante, lo cierto es que esta verificación no siempre está presente en los diferentes mataderos de Cataluña, ni tampoco en los comercios en los que se venden estos productos. Aunque en algunos casos existe un relativo control –aunque indirecto– por parte de algunas asociaciones (por ejemplo, que el/los encargado/s del sacrificio estén vinculados o formen parte activa de ellas), lo cierto es que existe un vacío a la hora de certificar la aplicación de la etiqueta *halal* a estos productos.

Durante nuestra investigación sólo conocimos un caso en el que una empresa cárnica requirió el certificado *halal* en un producto que quería comercializar para el comercio interior pero, sobre todo, para destinarlo a la exportación. Se trataba de una especie de mortadela hecha con carne de cordero (que, todo sea dicho, goza de gran éxito entre la comunidad musulmana), y que recibió la certificación del Centro Islámico Internacional de Control, institución vinculada al Centro Islámico de Barcelona. Otras iniciativas de fabricantes no musulmanes para hacer embutidos sin carne de cerdo y bajos en grasa (“Bovilight”, fabricado por la empresa GNG de Ledrada, Salamanca, y “Fuet Sin”, de la firma Sala Riera de Castellfollit de la Roca, Girona), no han demandado el certificado *halal* a las autoridades religiosas musulmanas, por lo que, a pesar de que en sus campañas publicitarias se anuncia esta condición (Torrellas, 1996), no puede asegurarse que estos productos se hayan elaborado completamente de acuerdo con los principios musulmanes.

22. Este artículo dice lo siguiente: “1. De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación ‘Halal’ sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma; 2. Para la protección del uso correcto de estas denominaciones, la ‘Comisión Islámica de España’ deberá de solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente. Cumplidos los requisitos anteriores, estos productos, a efectos de comercialización, importación y exportación, tendrán la garantía de haber sido elaborados con arreglo a la Ley Islámica, cuando lleven en sus envases el correspondiente distintivo de la ‘Comisión Islámica de España’; 3. El sacrificio de animales que se realice de acuerdo con la Leyes Islámicas, deberá respetar la normativa vigente; y 4. La alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)”.

23. En el artículo 14, disposición segunda, del anteriormente citado Real Decreto 54/1995, se indica que “la autoridad religiosa reconocida por la legislación vigente, por cuenta de la cual se efectúan estos sacrificios, será competente para la ejecución y el control de las disposiciones particulares aplicables al sacrificio conforme a determinados ritos religiosos”.

LA ESTRUCTURA DE PRODUCCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN DE CARNE *HALAL* EN LA PROVINCIA DE BARCELONA

La reconstrucción de la estructura de producción y comercialización de carne *halal* nos permite comprender con más detalle el principio fundamental que guía la evolución de la presencia musulmana en Barcelona y, por extensión, en Cataluña: el de la progresiva mejora en las condiciones de la práctica religiosa, a través de iniciativas individuales y colectivas para satisfacer esta demanda. Estas iniciativas, también están presentes en el terreno comercial y económico y, por lo tanto, hay que incorporarlas plenamente en el marco del desarrollo de actividades comerciales por parte de empresarios surgidos de los colectivos inmigrantes. El creciente interés hacia la denominada "economía étnica" o "comercio étnico" (en inglés, *ethnic business*) ha generado ya un importante corpus teórico y conceptual²⁴, del que destacaremos simplemente algunas referencias, para que sirvan de guía de nuestro análisis.

La espectacular proliferación de carnicerías *halal* en Cataluña en los últimos años, acaecida en buena parte de las poblaciones donde se concentra población musulmana de origen inmigrante —mucho antes incluso de la apertura de un local comunitario de oración—, muestra claramente la existencia ya de un mercado con una demanda en potencial crecimiento. Un mercado que se inició gracias al empuje e iniciativa de unos primeros comerciantes, desbrozando el terreno para otros muchos y favoreciendo, al mismo tiempo, la creación de otros comercios paralelos. Estos emprendedores fueron los que potenciaron la producción de carne *halal*, mostrando a los empresarios cárnicos y a los mataderos de Cataluña la necesidad de abrirse a esta nueva demanda (contratando, por ejemplo, a mano de obra musulmana para que se encargara del sacrificio, o teniendo presentes los periodos de mayor demanda).

Este es un buen ejemplo de cómo la iniciativa comercial abre un nuevo mercado y potencia los cauces de producción y distribución de un producto del que existía una demanda potencial no satisfecha. Es por ello que nuestra exposición partirá precisamente de la iniciativa comercial para, posteriormente, dedicarse con más detalle al tema de la producción y distribución. Expondremos en este apartado los resultados de la encuesta realizada sobre carnicerías *halal* en la provincia de Barcelona, llevada a cabo desde esta perspectiva de análisis socio-económico²⁵, y que pretendía mostrar el desa-

24. Al respecto, adoptamos la definición que nos ofrece Emmanuel Ma Mung: "el comercio étnico es la actividad practicada por personas que utilizan y se apoyan sobre las redes de solidaridad étnica a fin de lograr la financiación en el aprovisionamiento y en el reclutamiento del personal; y también sobre la clientela, puesto que este tipo de comercio considera como clientes preferentes a aquellos que forman parte de la comunidad de la que proviene el propio comerciante". E. Ma Mung (1992: 40; 1996: 214).

25. Al iniciar nuestro trabajo existían en la provincia de Barcelona de 45 a 50 carnicerías *halal*. Hoy en día estas cifras se han modificado notoriamente, llegando a haber en Cataluña más de 70. La encuesta se llevó a cabo entre junio de 1995 y mayo de 1996, contactando con 33 carnicerías. Se entrevistó a los responsables de 21 de ellas, mientras que del resto sólo pudimos conseguir datos mínimos.

rollo de esta estructura productiva y comercial. Algunos de sus resultados podrían ser aplicados, aunque con prudencia, al conjunto de Cataluña.

Dado que incorporamos nuestro análisis dentro del contexto de la creación de espacios e iniciativas comerciales inmigrantes, recurriremos entonces al marco teórico de referencia desarrollado por Waldinger-Aldrich-Ward (1990), que insiste en dos aspectos centrales: por un lado, la estructura de oportunidades (o lo que es lo mismo, las posibilidades reales o supuestas que tienen los nuevos empresarios para abrir sus negocios); y por otro, las diferentes estrategias que éstos tienen a su alcance para desarrollar y mantener sus iniciativas comerciales²⁶.

PERFIL DE ESTOS ESTABLECIMIENTOS Y RECONOCIMIENTO DE UN MERCADO POTENCIAL

La encuesta elaborada para nuestra investigación partía del interés explícito por conocer con detalle el perfil de los que inician esta empresa comercial. Una primera constatación respecto a su origen es que la mayoría de las carnicerías *halal* en Barcelona (y también en Cataluña) están regentadas por marroquíes. Este es un hecho que tiene correspondencia directa con que ésta sea la comunidad inmigrante más importante y la de ciclo migratorio más prolongado en Cataluña. Numéricamente hablando, el siguiente grupo de comerciantes es el de origen paquistaní, y muestra otras características específicas: por ejemplo, su dispersión geográfica es mucho más limitada que la marroquí. Así, estos comerciantes paquistaníes se sitúan preferentemente en Barcelona y en poblaciones de su área metropolitana. De este modo, en el distrito central de Barcelona, en Ciutat Vella, más de la mitad de las carnicerías *halal* están regentadas por ellos. Por otro lado, parece paradójico que existan establecimientos propiedad de paquistaníes en localidades del interior en las que apenas viven compatriotas suyos (en más de una ocasión, precisamente los propietarios de las carnicerías son su única representación). Este dato indica la habilidad comercial que muestran algunos miembros de este colectivo, puesto que, con frecuencia, sus establecimientos han sido los primeros en instalarse en una localidad y, tras ellos, han ido apareciendo los otros. No olvidemos el significativo detalle de que la primera carnicería musulmana en Barcelona fue creada por un paquistaní (hoy en día nacionalizado español) en 1983. Por último, tampoco hay que obviar el desarrollo paralelo de la densa estructura comercial de este colectivo asiático, emergente y socialmente visible en los barrios del centro de Barcelona.

26. Dentro del apartado de estructuras de oportunidades, estos autores consideran cuatro elementos a tener presentes en el análisis: las condiciones del mercado, el acceso a la propiedad de estos negocios, los factores que predisponen a la creación de negocios étnicos y a la movilización de recursos.

Conocer la profesión de los entrevistados en el país de origen y la anterior en suelo español, antes de la apertura de sus carnicerías, permite saber con más detalle la motivación que mueve a crear estos negocios. Por un lado, encontramos a algunos que ya eran carniceros en su país o bien desarrollaban algún tipo de trabajo relacionado con la manipulación de alimentos (cocineros, especialmente); y por otro, a los que forman parte de una tradición comercial familiar. El resto, se dedicaba a ocupaciones muy variadas. Respecto a su evolución laboral durante el trayecto migratorio, se distinguen un mínimo de tres perfiles: aquellos que han podido conservar su competencia profesional y, siendo carniceros de oficio en su país de origen, después de trabajar en una carnicería en Cataluña (no necesariamente musulmana), han abierto su propio establecimiento; aquellos carniceros que, después de una cierta transición laboral en otros trabajos, han retomado su profesión de origen; y por último, aquellos que sin ser carniceros en su sociedad de origen ni haber tenido ningún tipo de contacto con esta actividad a lo largo de su trayecto migratorio, se deciden a abrir un negocio de este tipo. Un ejemplo de esto último serían los casos de dos marroquíes que con una larga permanencia en España (uno desde 1966, habiendo adquirido ya la nacionalidad española, y el otro desde 1973), y tras quedarse sin trabajo uno, y jubilarse por enfermedad el otro, abrieron sus respectivos negocios para que en el futuro trabajaran en ellos sus hijos. Excepto en casos puntuales como los que acabamos de describir, el tiempo que transcurre entre la llegada del inmigrante y la apertura del establecimiento suele ser bastante largo, estableciéndose un período de media de cinco años, según hemos comprobado en las entrevistas efectuadas en nuestra investigación.

La apertura de todo establecimiento comercial, incluso de aquellos tan específicos como son las carnicerías *halal*, implica un conocimiento del mercado y del contexto social en el que se quiere operar, así como de la demanda que se desea cubrir. Dicho proceso supone, en primer lugar, conocer las condiciones del mercado y los requerimientos administrativos y burocráticos que acompañan toda iniciativa empresarial. Por otro lado, contar con una clientela surgida de la comunidad de origen del comerciante, le ofrece la posibilidad de orientar su negocio para satisfacer la demanda de productos específicos que ésta necesita. Así pues, tanto para cubrir esta demanda puntual (en especial en el terreno alimentario y en el de otros productos de consumo cultural: publicaciones, vídeos, libros,...) como para iniciar negocios en un mercado abierto, o desarrollar actividades económicas en decadencia o deficitarias (pequeños colmados, por ejemplo), este pequeño empresario debe formular diferentes estrategias económicas con el objetivo de afrontar la competencia de otros negocios autóctonos. El hecho de desarrollar un sistema de *especialización* (esto es, vender sólo productos específicos para la comunidad) o de *diversificación* (incorporando también artículos para los autóctonos, a fin de convertirlos en clientes potenciales) supone una serie de consecuencias inmediatas, puesto que ambas situaciones están condicionadas por un mercado de creciente competencia. En la primera opción, la de la especialización, el freno al desarrollo de estos negocios lo fija la misma demanda, ya que una mayor oferta no siempre es absorbida por una

población, la inmigrante, que tiene una limitada capacidad adquisitiva. Por otra parte, en lo que a la diversificación se refiere, a pesar que estos establecimientos ofrezcan los mismos artículos que otros comercios autóctonos (incluso bebidas alcohólicas y productos derivados del cerdo, disponibles en algunos pequeños colmados dirigidos por empresarios musulmanes), no consiguen superar el recelo de una clientela autóctona que sí valora, no obstante, que estos locales permanezcan abiertos hasta altas horas de la noche.

Observando la evolución del mercado de carne *halal* en Cataluña, se aprecia que la proliferación de estos establecimientos está provocando una saturación en algunas zonas, como en el distrito de Ciutat Vella en Barcelona. La competencia que se establece entre unos y otros locales, pugna no siempre reconocida por unos y por otros, pero que determina el reparto de la clientela comunitaria, no impide que se sigan abriendo nuevas carnicerías. Se mantiene vivo el convencimiento que iniciativas comerciales de este tipo continúan siendo un buen negocio al que dedicarse. No obstante, en la práctica parece que esto no está tan claro. Casi al mismo tiempo que aparecen nuevas carnicerías, desaparecen otras o se traspasan a nuevos propietarios²⁷. En algunos casos hemos detectado que algunos locales se cierran temporalmente porque su propietario va a trabajar durante un tiempo en otra actividad económica (por ejemplo, en una fábrica con un contrato corto de 3 o 6 meses, o dedicándose ocasionalmente a la importación y distribución de productos específicos para otros establecimientos del colectivo). Si durante este intervalo de tiempo el propietario consigue que otra persona se encargue del negocio, ya sea un familiar o un amigo, entonces lo mantendrá abierto. De hecho, hemos podido observar como, en algunos casos, este cambio provisional de ocupación se convierte en trampolín hacia otra serie de negocios, que pueden mantenerse en el campo de los productos específicos para estos colectivos (a través de empresas de exportación e importación), o bien estar orientados hacia otros que no tienen nada que ver con ellos.

Por otro lado, el contexto urbano y comercial previo es un factor de suma importancia a la hora de fundar un nuevo negocio de estas características. La apertura de una nueva carnicería y colmado en Berga, por ejemplo, o en el barrio del Raval de Barcelona, aun siendo iniciativas iguales, implican consecuencias diferentes para evaluar el proceso de inserción social de los colectivos musulmanes en Cataluña. El hecho de que en el Raval sea mucho más "evidente" la presencia inmigrante en el espacio urbano que en Berga, debido en parte precisamente a la proliferación de estos espacios comerciales, incorpora un determinado grado de visibilidad que influye notoriamente

27. El hecho de abrir una carnicería *halal* no siempre se convierte en un buen negocio, a pesar de que en algún caso se observa la insistencia de ciertos comerciantes por que así sea. Es el caso de un carnicero marroquí que desde 1993 fue abriendo sucesivos locales en Terrassa, Premià de Mar, Sant Boi y Barcelona, convirtiéndose en pionero de estas iniciativas en las tres primeras poblaciones, que vio que después de unos primeros momentos de éxito comercial, se veía abocado a traspasar los locales. Hoy en día, este comerciante, decepcionado por su continuado fracaso comercial, ya ha retornado a su país.

en la reacción autóctona. Desde el punto de vista comercial y social, la apertura de un nuevo local como los descritos, supone que el empresario reconozca, por un lado, las condiciones del mercado autóctono y la posible competencia que puedan ejercer otros comercios ya asentados, y por otro, la reacción social por parte de los autóctonos ante su iniciativa empresarial privada, condicionada por la imagen que se tiene del resto de los negocios de este tipo. Por contra, en Berga, no sólo la competencia que puedan significar estos comercios para otros negocios autóctonos es mínima, sino que la percepción de tales iniciativas comerciales se interpreta dentro de una cierta lógica de desarrollo intracomunitaria, deviniendo espacios propios y (casi) exclusivos de estos colectivos (convirtiéndose en “la tienda de los marroquíes”, tal como se refirió a estos establecimientos una trabajadora social de una población del Maresme).

Mucha gente en Ciutat Vella se pregunta cómo es posible que con la crisis del pequeño comercio en Barcelona, los empresarios de origen inmigrante no dejen de abrir nuevos locales. La opinión popular, alentada en ocasiones por comentarios recogidos por la prensa o por manifestaciones de líderes vecinales, explica el “éxito” de estos negocios gracias a los turbios manejos en que están implicados sus propietarios²⁸, o por las “facilidades” que reciben supuestamente por parte de la administración municipal²⁹. Más allá de estas afirmaciones, lo que hay que señalar es que este tipo de iniciativas se ha valido precisamente de esta situación de crisis, adaptándose a ella, como forma de encontrar una vía para situarse en el mercado. Han descubierto que, en estas circunstancias, la competencia que podrían plantearles los pequeños comercios autóctonos no sería muy fuerte, y que podrían vencerla fácilmente aplicando ciertas estrategias (larga jornada laboral de más de doce horas, autoexplotación laboral, negocio familiar, crédito a clientes, ventas al mayor y al detalle, etc.) y ofreciendo un tipo de productos muy específicos (como es el caso de las carnicerías musulmanas), a fin de atraer a la clientela de su propio colectivo, aunque sin limitarse exclusivamente a ella³⁰.

28. El artículo de Eugenio Madueño (“Islamabad en Barcelona. Las tiendas de los paquistaníes irrumpen con fuerza en el comercio local”, *La Vanguardia*, 12.10.1996) incluía la siguiente frase: “en Barcelona residen unos cuatro mil paquistaníes (...). A principios de los 80 la heroína entraba en este puerto. El primer núcleo se formó entre 1975 y 1985. Sumaban un centenar. Setenta traficaban y treinta buscaban trabajo”. Hay que decir que la frase sentó muy mal entre la comunidad paquistaní, algunos de cuyos miembros quisieron denunciar al periodista y al rotativo.

29. Pep García, presidente de la Asociación de Vecinos del Raval, afirmó en el diario *El Periódico* del 8 de noviembre de 1998, que “si un paquistaní quiere abrir un colmado en el Eixample se lo ponen muy difícil, mientras que aquí no encuentra ningún problema”.

30. De la capacidad adaptativa que demostraban los comerciantes paquistaníes en Barcelona se dio cuenta un diario como *La Vanguardia*. Dos días más tarde de la publicación del anteriormente citado artículo de Madueño, y quizás como forma de compensar de alguna manera lo dicho por éste, en un editorial titulado “Comerciantes atípicos” se leía lo siguiente: [refiriéndose a los comerciantes paquistaníes] “compiten en costes laborales y en horarios, dos factores esenciales para el progreso de esta actividad de servicio que es el comercio. No se trata de que todos los comerciantes deban seguir la fórmula paquistaní, pero lo cierto es que son un ejemplo de que la libertad comercial es positiva para los que se dedican a este negocio y, sobre todo, para los consumidores”.

En Ciutat Vella los locales vacíos dejados por los comercios autóctonos que van cerrando, se sustituyen progresivamente por otros espacios comerciales promovidos por inmigrantes. Son los únicos que están dispuestos a pagar los traspasos por los establecimientos cerrados. Hoy en día continúan existiendo muchos locales en traspaso o en alquiler en el distrito, lo que hace presumir que en el futuro se asistirá a una mayor proliferación aún de estos establecimientos. Esto es visto con preocupación desde la administración municipal y las asociaciones vecinales, que consideran que estos locales representan un modelo absolutamente opuesto a lo que, según ciertas opiniones, debería ser la reactivación del distrito³¹.

ESTRATEGIAS COMERCIALES

Tal como acabamos de comentar, el desarrollo de estrategias comerciales por parte de los empresarios de origen inmigrante les permite superar de una manera más o menos satisfactoria las trabas y dificultades que se derivan de este contexto, así como aprovecharse de los recursos y posibilidades presentes en éste. Es importante destacar que algunas de estas estrategias no son exclusivas de los comerciantes inmigrantes, sino que también son utilizadas por otros comerciantes autóctonos, para superar condicionantes que unos y otros comparten.

Respecto a la *movilización de recursos*, tanto humanos como de capital, para la apertura de un nuevo comercio, se pueden encontrar ciertos elementos en común. En las carnicerías musulmanas (así como en otro tipo de negocios desarrollados por empresarios de origen inmigrante) se incorpora de manera significativa el factor familiar como una de sus estrategias más importantes. En buena parte de estos locales, se ocupa total o parcialmente a familiares directos, los cuales no siempre tienen muy definida su situación laboral. Habitualmente, el propietario (que suele ser el hermano, el padre, el cuñado o el primo) acostumbra a decir que estos empleados le “ayudan a llevar la tienda”, una frase que, por cierto, también es muy frecuente entre el pequeño comercio autóctono. El empresario y dueño del negocio contrata a algunos de sus familiares (e incluso, a amigos) como trabajadores, porque considera que de esta manera podrá disponer de mano de obra eficiente, honesta y, fundamentalmente, barata.

31. En un coloquio sobre vivienda e inmigración organizado por el Proyecto Xenofilia en los locales de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona en mayo de 1997, un líder asociativo de Ciutat Vella tildó de “cutres” a buena parte de los comercios regentados por inmigrantes, oponiéndolos al modelo de “comercio tradicional y artesanal” que desde siempre había estado presente en el distrito.

El capital aportado para conseguir fundar un negocio propio suele surgir de lo acumulado en los trabajos anteriores en los que el propietario estuvo implicado. En algunos casos, la capitalización del dinero recibido tras un despido, junto con los ahorros atesorados, permite iniciar los gastos de apertura del local. Por otra parte, también es muy frecuente encontrar la unión de dos o más socios, formando una sociedad que, en más de una ocasión, especialmente en aquellos momentos en que el negocio no funciona demasiado bien, acaba por disolverse.

El desarrollo de un *prolongado horario de apertura* del local comercial se muestra como una de las estrategias más fuertes e importantes, pero, al mismo tiempo, más contestadas desde la sociedad autóctona. La apertura de estos comercios hasta altas horas de la noche o durante los fines de semana ha provocado una fuerte polémica sobre el cumplimiento del horario comercial establecido por la ley. En ciertas poblaciones barcelonesas (y catalanas) existe una cierta permisividad ante estas prácticas, lo que no ocurre por ejemplo en la ciudad de Barcelona, en donde las autoridades municipales se esfuerzan por controlar y castigar estas transgresiones a la ley del comercio. Este es uno de los elementos que está provocando una reacción más intensa por parte de los comerciantes autóctonos, que acusan a sus homónimos inmigrantes de competencia ilegal, a pesar de que algunos de ellos ya han comenzado a aplicar la misma estrategia.

En la *ubicación urbana* de los nuevos espacios comerciales inmigrantes también puede apreciarse el desarrollo de determinadas tácticas económicas. Tomemos como ejemplo para nuestro análisis, de nuevo, el caso de Ciutat Vella en Barcelona. Tal como se indica en el mapa 9, en este distrito se observa la evolución de un comercio inmigrante muy diversificado, que se relaciona directamente con la importante concentración de estas poblaciones en esta zona. Asimismo, se observa una estrecha vinculación entre la ubicación de este comercio y la implantación residencial de los diferentes colectivos en estos barrios. Así, destacan ciertas áreas: el Raval Norte (con comercios regentados sobre todo por filipinos y paquistaníes); el eje que forman las calles del Carme, Hospital y Sant Pau (comercios paquistaníes y marroquíes, cinco carnicerías *halal*, además de una mezquita); las Ramblas (con comercios de *souvenirs* y ropa deportiva, pertenecientes a indios); la calle Escudellers y adyacentes (con colmados paquistaníes, algún bar marroquí, y dos carnicerías *halal*); la calle Princesa (una de las principales concentraciones de comercio étnico, fundamentalmente de bazares y negocios de importación y exportación), con propietarios de orígenes muy variados; y la calle Carders y colindantes (con variados establecimientos de marroquíes, dominicanos y paquistaníes, tres carnicerías *halal* y dos mezquitas). La concentración supone, ante todo, proximidad espacial, criterio fundamental para sustentar las redes sociales que se desarrollan en el interior de los colectivos inmigrantes. El principio de densidad, que indica una mayor afluencia de relaciones, se acrecenta en la proximidad, en la que los lazos familiares y de amistad dan sentido y orden a estos patrones de concentración espacial preferente.

MAPA 9. Barcelona. Ciutat Vella. Espacios comerciales y asociativos inmigrantes.



Fuente: Elaboración propia

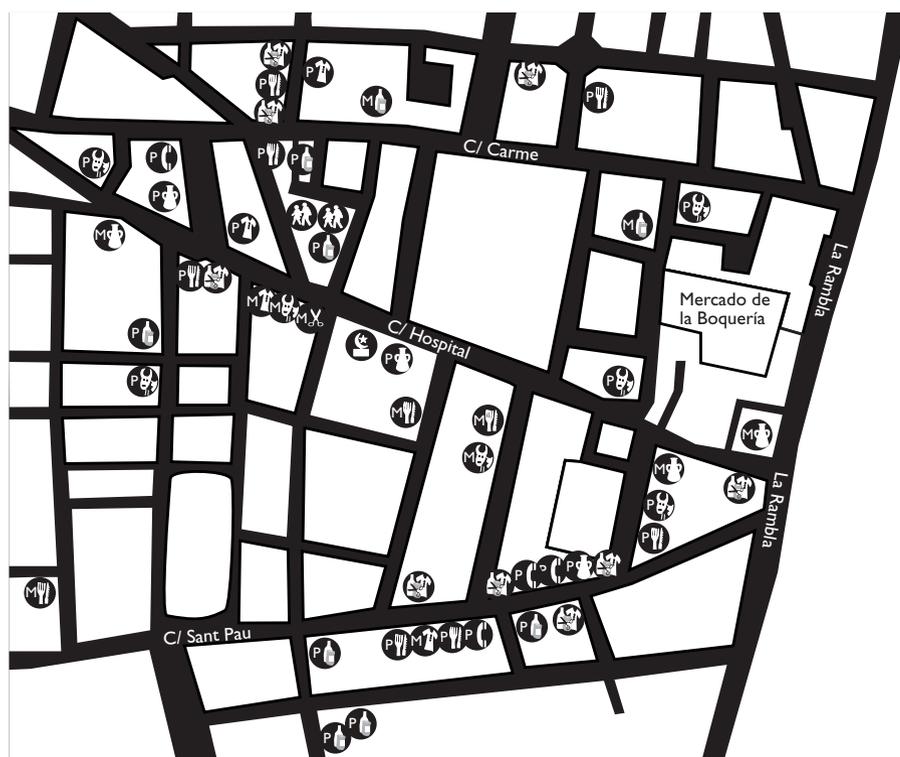
Si se analizan con más detalle algunas de estas áreas (en especial la de las calles del Carme, Hospital y Sant Pau, y la de Princesa y Carders, –véanse los mapas 10 y 11–) aparecen diversos elementos dignos de comentario. En primer lugar, se observa que son zonas que tienen una larga historia comercial y que, si bien es cierto que en la actualidad se encuentran en cierta regresión, mantienen su tradición en los usos sociales de este espacio urbano. A ello ha contribuido activamente el hecho que ambas tengan un mercado municipal con larga tradición (el de la Boquería y el de Santa Catalina, respectivamente), que han favorecido el florecimiento de un pequeño comercio a su alrededor. Fijémonos también que en ambos casos las carnicerías musulmanas se sitúan muy cerca de estos mercados, preferentemente en calles adyacentes (como ocurre en las calles Jerusalem, Hospital, o Carders). Se convierten éstas en zonas de paso, que muestran una importante vitalidad comercial durante los días laborables.

Por otro lado, en los dos ejes urbanos se observa la existencia de una primera trama de espacios comunitarios (de culto, asociativos, de atención y de encuentro), a través de los cuales estos colectivos se ubican en el contexto urbano, facilitando la comprensión y la lectura del mismo. Pero lo más interesante es que esta estructura de referencia no lo es sólo para los residentes, sino también para los que viven fuera del barrio pero que, por diferentes motivos (trámites administrativos, visitas familiares, compras, etc.) acuden a él. El análisis de la movilidad inmigrante permite evaluar el conocimiento que éstos muestran de la trama urbana, residan o no en ella. En Ciutat Vella, algunos de los espacios comerciales y comunitarios que hemos citado adquieren un carácter de centralidad y referencia también para la gente que viene de fuera del barrio, e incluso, de Barcelona. A través de ellos, los individuos inmigrantes pueden elaborar una especie de “mapa mental” (Fischer, 1992: 84), que les permite realizar una lectura de este espacio urbano, reconociendo de antemano tanto los lugares a los que quieren acceder como los que desean evitar.

Tomemos por ejemplo el caso de un súbdito marroquí que tiene que desplazarse de Mataró a Barcelona para efectuar algún trámite administrativo (el Gobierno Civil está en Ciutat Vella, y el consulado de Marruecos está relativamente cerca del barrio). Desde la plaza Catalunya, en la que le deja el tren, a través del eje Rambla de Catalunya-las Ramblas, se dirige a todos los lugares a los que ha de acudir. Como suele ser habitual, los trámites administrativos pueden ocupar toda la jornada, por lo que es usual que se aproveche este desplazamiento para visitar a familiares o amigos y comer con ellos, para comprar carne *halal* u otro tipo de productos (especies, menta, té, ropa, etc.) en los establecimientos conocidos de la zona, o para rezar en la mezquita de la calle Hospital. En definitiva, su movilidad por el barrio sigue unos trazos definidos en función de esta estructura de referencia, que ha ido creándose a partir de la proliferación de estos espacios comerciales y comunitarios.

Se trata de una estructura de referencia que no suele ser compartida por los residentes autóctonos, aunque algunos de ellos también sean clientes de estos

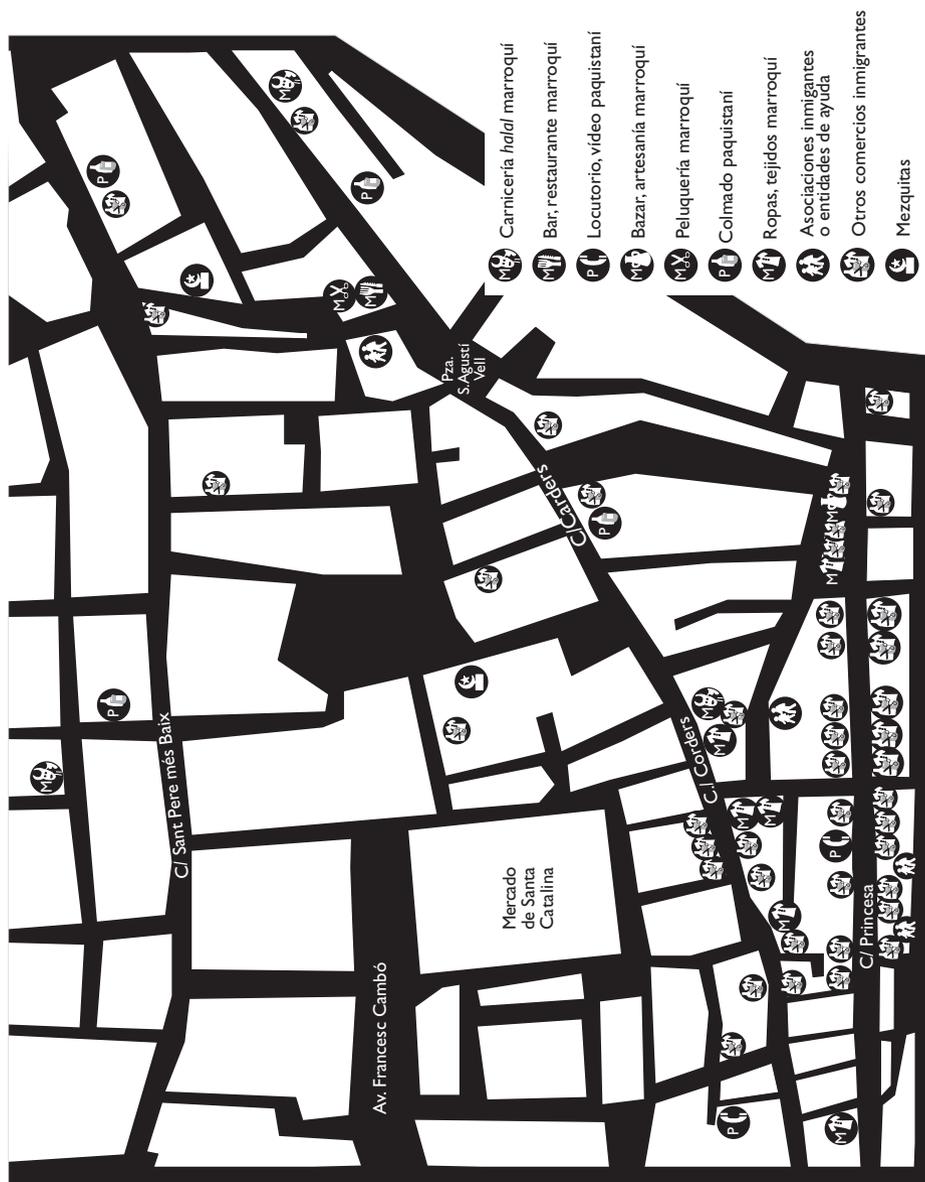
MAPA 10. Ciutat Vella (Raval). Espacios comerciales y asociativos inmigrantes



- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  Carnicería <i>halal</i> marroquí |  Colmado paquistaní |
|  Carnicería <i>halal</i> paquistaní |  Ropas, tejidos marroquí |
|  Bar, restaurante marroquí |  Ropas, tejidos paquistaní |
|  Bar, restaurante paquistaní |  Colmado marroquí |
|  Locutorio, vídeo paquistaní |  Mezquitas |
|  Bazar, artesanía marroquí |  Asociaciones inmigrantes o entidades de ayuda |
|  Bazar, artesanía paquistaní |  Otros comercios inmigrantes |
|  Peluquería marroquí | |

Fuente: Elaboración propia

MAPA 11. Ciutat Vella (Casc Antic). Espacios comerciales y asociativos inmigrantes



Fuente: Elaboración propia

establecimientos³². Es una trama de significado que no necesariamente adopta un pretendido carácter de visibilidad, tal como demuestra el hecho de que no siempre estos establecimientos disponen de un rótulo publicitario exterior o, si lo hay, éste se encuentra bastante disimulado. Esta circunstancia, que también hemos podido comprobar que sucede en los oratorios, puede explicarse en cierta manera como un intento de lograr una cierta invisibilidad o, por lo menos, una menor notoriedad de estos espacios, dado que algunos propietarios, tal como nos comentaron, temían que se produjeran actos de vandalismo (rotura de cristales o rótulos, pintadas, etc.), que otros establecimientos ya habían padecido.

No obstante, otro tipo de publicidad –la de las tarjetas y la de los medios de comunicación–, permite observar una mayor soltura y expresividad a la hora de presentar el local comercial (ver cuadro 4). En este tipo de publicidad, por ejemplo, la afirmación del carácter islámico de los artículos que se venden, se mezcla con el interés por llegar también a una clientela autóctona, ofreciendo productos “típicos morunos”, “pinchitos” y otros tales como el cuscús o los dátiles. En algunas tarjetas, el carácter musulmán del establecimiento se refuerza a través de la incorporación de imágenes religiosas islámicas, junto con la utilización parcial de grafías árabes, donde aparece claramente el término *halal*. Por otro lado, los anuncios de estos comercios suelen incluirse tanto en la prensa local, como en publicaciones relacionadas con la temática inmigrante o en los boletines editados por las asociaciones propias de estos colectivos.

Nos queda por explicar una última estrategia comercial muy importante, como es la opción desarrollada por los diferentes empresarios para vender sólo productos específicos para la comunidad o incorporar también artículos para una clientela autóctona. Entre una estrategia de *especialización* y otra de *diversificación*, lo cierto es que es esta segunda la que adquiere una mayor trascendencia en el conjunto de los establecimientos comerciales inmigrantes, pero no es así en las carnicerías musulmanas, que reivindican especialmente el criterio *halal* para sus productos. Evidentemente, de lo que se trata es de no limitarse a una sola clientela, la de la propia comunidad (que, por otra parte, se reparte entre los diferentes establecimientos siguiendo criterios de afinidad por origen, amistad o de otro tipo), sino de conseguir también atraer a clientes autóctonos. Por ejemplo, los restaurantes paquistaníes que recientemente han florecido por toda Ciutat Vella se dirigen sobre todo a una clientela autóctona, incorporándose plenamente a la oferta de restauración de la zona. Así pues, el recurso de ofrecer

32. Durante el período de nuestra investigación, los propietarios de carnicerías *halal* entrevistados nos comentaban que algunos de sus clientes eran autóctonos, gente del barrio que acostumbraban a comprarles la carne porque era más gustosa que aquella que tenía sangre. Consideraciones gustativas aparte, lo interesante es hacer notar que esta afluencia de clientes autóctonos se aprecia mucho más en los comercios musulmanes de Ciutat Vella que en otras poblaciones del interior, hecho que nos puede estar dando alguna pista sobre la integración de estos espacios en la trama comercial de esos barrios.

volumen de ventas). En la ciudad de Barcelona es posiblemente donde esta mezcla entre carnicería y tienda de comestibles sea menos evidente, mientras que en otras poblaciones, que cuentan con una o más carnicerías, éstas devienen prácticamente pequeños supermercados, con productos más o menos diversificados. La explicación de esto puede hallarse en el hecho que en la gran ciudad existe una mayor oferta de establecimientos inmigrantes, lo que favorece el desarrollo de un tipo de comercio muy específico. En cambio, en las pequeñas poblaciones del interior se favorece la concentración de productos en un mismo espacio, con la intención de atraer y conservar especialmente como principal clientela a la comunidad local. Es precisamente esta circunstancia, la de determinar una clientela preferencial (aunque no exclusiva), lo que permite que en estos establecimientos –incluso en las carnicerías de la ciudad de Barcelona–, se encuentren toda una serie de artículos dirigidos específicamente a ésta. Se trata sobre todo de productos alimenticios (como especias, leche fermentada, té o sémolas), pero también es posible hallar otros de consumo cultural o religioso (casetes de música, de recitaciones o de sermones religiosos, pequeños Coranes de bolsillo, relojes con inscripciones religiosas, o imágenes de lugares sagrados musulmanes), e incluso de uso cosmético y de belleza (peines redondos, colonias elaboradas sin alcohol, *hiyab-s*, o sobrecitos de alheña).

PRODUCCIÓN, SUMINISTRO Y DISTRIBUCIÓN DE LA CARNE *HALAL*

Las diversas iniciativas comerciales desarrolladas por agentes individuales entre las comunidades musulmanas en Cataluña han permitido abrir un nuevo espacio dentro del mercado cárnico catalán. La creciente demanda de productos elaborados de acuerdo con los principios musulmanes ha favorecido el interés de los mataderos catalanes que, en un mercado cada vez más competitivo, han comenzado a tomar en consideración la posibilidad de atenderla. La constatación de que se encontraban ante un mercado muy específico, pero que tenía todos los indicios de crecer rápidamente (la proliferación de nuevas carnicerías musulmanas en Cataluña es la prueba más evidente), ha decidido a algunos empresarios cárnicos a producir carne *halal*, incluyéndola dentro de los habituales procesos de elaboración, suministro y distribución.

De este modo, que cada vez funcionen más mataderos en Cataluña en los que se sacrifica este tipo de carne supone la consolidación de este mercado. No obstante, hace algo más de una década, cuando no había carnicerías musulmanas ni tampoco mataderos habilitados para el sacrificio musulmán, los musulmanes también comían carne *halal*. Es decir, en aquellos años en los que la observancia de las prácticas alimentarias (al menos, el consumo de carne *halal*) era bastante difícil de

mantener, había que recurrir a la iniciativa personal para poder cumplir con este precepto. Si no, la alternativa que les quedaba a muchos musulmanes era la de abstenerse de comer carne y alimentarse sólo de pescado y alimentos vegetales, o bien aceptar la carne no sacrificada mediante el rito musulmán. No obstante, ante las principales celebraciones musulmanas, se procuraba conseguir esta carne *halal*. De esta manera, las granjas cárnicas y avícolas se convirtieron durante ese tiempo (y lo siguen siendo en la actualidad, en más de una ocasión) en mataderos ocasionales. Para su consumo semanal, o para celebrar fiestas como las del ramadán, y sobre todo, el *id al-kabir*, un grupo de musulmanes compraba el animal vivo en estas granjas, sacrificándolo allí mismo o en su propio domicilio. El sábado o el domingo, los días en los que no se trabajaba, eran los dedicados a esta tarea. Sin lugar a dudas, de los pioneros protagonistas de estas iniciativas surgieron los comerciantes que abrieron las primeras carnicerías musulmanas.

En ese tiempo, en el que esta práctica pasaba bastante desapercibida para aquellos que no formaran parte de las comunidades musulmanas, era casi imposible que los empresarios cárnicos y los mataderos de Cataluña vislumbraran la aparición de un nuevo mercado. No sería hasta la apertura de las primeras carnicerías musulmanas cuando se comenzó a despertar su interés. La proliferación de estos locales comerciales, así como el posterior interés demostrado por los empresarios cárnicos para producir esta carne sacrificada según el rito musulmán, no sólo ha contribuido muy activamente a facilitar la observancia religiosa en el seno de la comunidad musulmana, sino que ha establecido también las bases del desarrollo de un nuevo mercado. Todavía queda mucho terreno que recorrer en este camino, puesto que, si bien ya se han asentado los principios legales que han de regularlo, éstos –tal como hemos podido comprobar anteriormente– aún se aplican de una forma incompleta. Podría afirmarse que este mercado se ha desarrollado de manera bastante abierta, con la aparición de los habituales casos de irregularidad tributaria y/o administrativa, también presentes en otros sectores alimentarios³³ pero que, hasta el momento, no ha generado importantes polémicas. Habrá que ver si no será a través del intento de control e institucionalización del mercado cuando comenzarán a nacer las primeras discusiones sobre este tema.

En principio, en cualquier matadero de Cataluña se puede llevar a cabo el sacrificio musulmán. El único requisito imprescindible es que el matarife sea musulmán, además de cumplir con todos los preceptos sanitarios y legales. La inversión específica que han de realizar los mataderos es prácticamente nula; así, éstos no han tenido que

33. En un artículo publicado por Eugenio Madueño en *La Vanguardia* (“El grito de los corderos”, 9.4.1996), el director del matadero de Mercabarna, Víctor Trigueros, afirmaba lo siguiente: [respecto a los carniceros musulmanes] “No podemos trabajar sin facturas; es algo que no nos lo permite la ley ni la conciencia. (...) Hay mucho ‘marro’ tras la aspiración de los creyentes musulmanes de comer carne sacrificada según las normas religiosas que regulan su vida”. Posteriormente, recuerda el caso de unos individuos que vendían carne de oveja sacrificada en un descampado de El Prat, haciéndola pasar por carne de cordero, mucho más cara.

adecuarse a las particularidades de este sacrificio religioso, sino al contrario, han sido los propios musulmanes los que se han visto obligados a ajustarse a las estructuras y equipamientos existentes³⁴. Tan sólo iniciativas privadas como la protagonizada por la empresa *Escorxador Can Pinell* de Tordera (que amplió en 1994 sus locales, adecuándolos a la demanda de los colectivos musulmanes, con una inversión de 170 millones de pesetas), o la propuesta del Ayuntamiento de Barcelona para habilitar un espacio en el matadero de Mercabarna para el sacrificio musulmán³⁵, han desarrollado proyectos específicos para atender estas necesidades. Respecto al personal que tenía que encargarse del sacrificio, se ha producido una importante evolución. En un primer momento, eran los propios carniceros los que se ocupaban de esta tarea. El procedimiento era el siguiente: el comerciante contactaba con el empresario cárnico y le encargaba el número de piezas que necesitaba; posteriormente, dicho comerciante recibía el horario en el que podía ir al matadero a sacrificar las piezas, pudiendo llevárselas él mismo a la tienda o dejar que lo hiciera más tarde el empresario cárnico. A pesar que en la actualidad aún hay carniceros que prefieren seguir matando ellos mismos (veremos más adelante algunas de las razones que justifican esta práctica), algunos de los mataderos que reciben una mayor demanda de carne *halal* de Cataluña ya disponen de personal musulmán propio. Es una decidida apuesta por su parte para conseguir atraer a parte de este mercado.

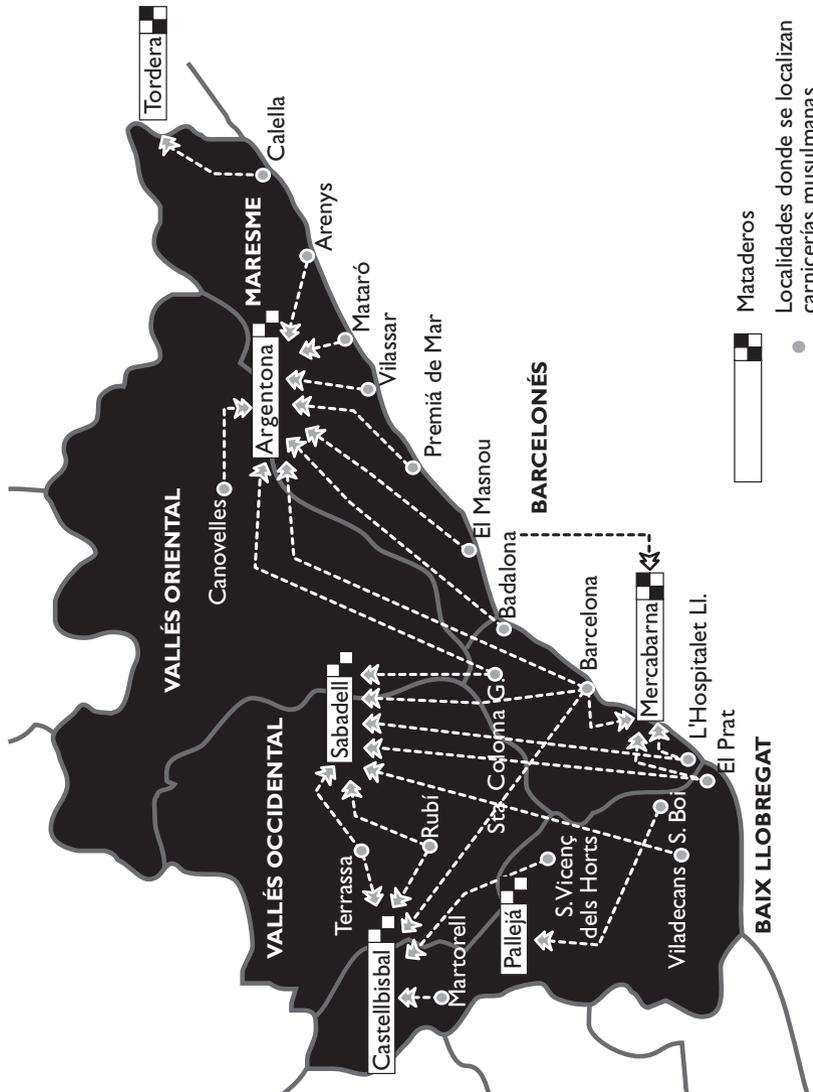
La presencia de este personal en los mataderos contribuye a tranquilizar a la comunidad musulmana ante la posibilidad (real, aunque difícil que se produzca) de que la carne *halal* pudiera mezclarse o entrar en contacto con las otras. Estos matarifes ya no se encargan sólo del sacrificio, sino también del despiece, por lo que el control sobre esta producción queda, en principio, garantizado. Por otro lado, el hecho de que algunos de estos trabajadores estén vinculados con determinadas asociaciones musulmanas, facilita aún más el control sobre esta tarea, a fin de que se desarrolle de acuerdo con los preceptos musulmanes, y se genere una mayor confianza entre aquéllos que la han de consumir.

El mapa 12 indica el proceso de adquisición de carne *halal* en las comarcas barcelonesas del Baix Llobregat, el Vallés Occidental, el Vallés Oriental, el Maresme y el Barcelonés. En él, puede apreciarse como las carnicerías musulmanas acuden a los principales mataderos de la región para proveerse de carne, siguiendo dos criterios: el de la especialización de los mismos (por ejemplo, entre otros, en Argenton se

34. Esto puede verse, por ejemplo, en el sacrificio de pollos y otras aves de corral. Nos comentaba un carnicero musulmán de Manresa que, dado que el proceso de sacrificio en los grandes mataderos se halla muy tecnificado y mecanizado, no se podía hacer parar la cadena para sacrificar tan sólo unos cuantos pollos para el consumo de musulmanes. Para ello, fue preciso recurrir a mataderos mucho más pequeños, que sí pudieran aceptar los requerimientos de este tipo de sacrificio. Por otro lado, en el matadero de Argenton, en el que se sacrifica ganado vacuno, no es posible matar al animal en el suelo, puesto que no hay canales de recogida de la sangre, por lo que éste se ha de suspender sobre una cubeta dispuesta a tal efecto.

35. Propuesta recogida en el documento *Desenvolupament de les línies d'actuació del Pla municipal per a la Interculturalitat (1998-1999)*, discutido en el *Consell Municipal de Benestar Social*.

MAPA 12. Trayectos de adquisición de carne *halal* por parte de carnicerías musulmanas



Fuente: Elaboración propia

sacrifica ganado vacuno, y en Palafrugell y Montcada i Reixac hay mataderos de pollos), y el de los precios a los que venden su mercancía los empresarios cárnicos. Hoy en día —y esto también es un índice de la evolución de este mercado—, la gran mayoría de los carniceros reciben en su propio domicilio la carne ya sacrificada y limpiada (o despiezada) que habían encargado a su proveedor. Las carnicerías musulmanas se incorporan plenamente en el circuito de distribución mediante los camiones y furgones isotérmicos que cada empresario utiliza para repartir los productos a sus clientes. La periodicidad con que se distribuye la carne depende del volumen de ventas del propio establecimiento y, en aquellos en los que se lleva a cabo una venta diaria importante, es habitual que la distribución sea diaria o, como máximo, cada dos días. No obstante, lo habitual es que la distribución se haga dos veces a la semana, lo que indica un nivel de ventas no muy elevado. En una primera entrega, a principio de semana, se cubren las ventas hasta el jueves. En una segunda, que se hace entre el jueves por la tarde y el viernes por la mañana, se satisface la demanda más importante, que es la que corresponde al fin de semana.

A lo largo del calendario anual musulmán, se establecen unas fechas en las cuales aumenta considerablemente la producción y venta de carne *halal* en Cataluña. Hay en este sentido dos momentos claves, como son el mes de ramadán y la fiesta del *id al-kabir* o fiesta del cordero, en los que los carniceros musulmanes suelen vender mucho más que en el resto del año. Pudimos comprobar este hecho en el matadero de Castellbisbal en el *id al-kabir* de 1996. Tras asistir por la mañana en la mezquita de Rubí a la oración que celebra tal fecha, nos desplazamos al matadero de Castellbisbal, junto con un grupo de musulmanes. Poco después, empezó el sacrificio en el interior de las instalaciones para cubrir la demanda formulada por los dos carniceros musulmanes de Rubí. Mientras, en el exterior, iban concentrándose más grupos de marroquíes que venían, no sólo de poblaciones del Vallés Occidental, sino también de Barcelona y Manresa. Una vez que las piezas fueron sacrificadas y desangradas se entregaron directamente a los que habían encargado dos, uno o medio cordero. Los dos carniceros iban anotando en su libreta las piezas que les eran suministradas, y sus clientes colocaban la carne en bolsas de plástico, regresando inmediatamente a sus localidades de origen. Una vez que todos aquellos que habían ido al matadero a recoger sus encargos se marcharan, se cargaron en un camión frigorífico las otras piezas que se habían de vender en los establecimientos de estos dos carniceros. En total, aquella mañana se sacrificaron y vendieron unos ciento cincuenta corderos, y aún quedaron algunos clientes sin su pieza³⁶.

Respecto al abastecimiento y distribución del resto de artículos que estos comercios ponen a la venta, es preciso distinguir entre dos circuitos diferentes: el de los productos, por decirlo así, propios de la sociedad de acogida, que también consumen inmigrantes (bebidas refrescantes, verduras, fruta,...), y que siguen los

36. Por otro lado, hay que decir que este matadero no fue el único lugar en que se sacrificaron corderos, puesto que no muy lejos del mismo, en una granja cercana, también se mató y vendió un importante volumen de carne de este animal.

mismos circuitos de reparto que el resto de negocios del ramo; y el de los característicos de la sociedad de origen, para los que ya se han creado rutas específicas. Prestaremos nuestra atención a estos últimos. La creciente proliferación de establecimientos relacionados con el consumo alimentario inmigrante (y no sólo carnicerías *halal*, sino también colmados, pastelerías o cafés-restaurantes) provoca la demanda de una serie de productos específicos, que no siempre es posible encontrar en los mercados europeos. De ahí que se desarrollen iniciativas empresariales individuales fundamentadas, tanto en la importación de estos artículos, como en la manipulación y/o elaboración de los mismos, y que pretenden colmar estas necesidades. La apertura de un nuevo mercado apenas sin explotar ha despertado, sin lugar a dudas, el interés de más de uno. Incluso el de antiguos carniceros o comerciantes –tal como pudimos comprobar a lo largo de nuestra investigación–, que cambiaron su negocio por esa nueva actividad comercial.

La relativa facilidad con la que se podía satisfacer la demanda de estos establecimientos permitió el desarrollo de estas iniciativas empresariales, no necesariamente formales, y que se realizaban a baja escala. Hasta ahora, tan sólo se necesitaba tener una furgoneta, puesto que los productos podían ser adquiridos en la vecina Francia, algo mucho más sencillo que traerlos de los países de origen. Como que, por otro lado, se trataba de un escaso volumen de material, los trámites fronterizos eran nulos. Y como que se cubrían las demandas puntuales y específicas de los clientes, se conseguía acumular una clientela fija y no había que preocuparse por una competencia aún inexistente. La evolución de este mercado ha ido formalizando estas iniciativas, a medida que ha ido aumentando la demanda de estos productos. No obstante, ésta no ha sido la tendencia dominante, y tan sólo algunas de estas iniciativas han optado por configurarse como empresas de importación y distribución alimentaria. Entre el colectivo paquistaní, la creación de empresas de importación y exportación, y no sólo de productos alimentarios, está mucho más estructurada que entre el magrebí. Entre este último colectivo, destaca el caso de una empresa familiar afincada en Badalona, que está especializada en la importación de productos alimenticios magrebíes, y que abastece a buena parte del tejido comercial inmigrante (musulmán o no, magrebí o no) de Cataluña, Madrid, Comunidad Valenciana y otras partes de España. Según nos comentó su responsable, marroquí afincado en Cataluña desde hace casi tres décadas, el hecho que él hiciera una seria apuesta por formalizar su negocio no ha sido secundado por el resto de distribuidores, que han optado por mantener su actividad económica en situación irregular. Los impuestos y los trámites administrativos que supone la importación de productos alimenticios de otros países, la competencia desleal de empresarios “piratas” –según su expresión literal–, o la morosidad de algunos comerciantes, hacen que este negocio sea en ocasiones poco rentable.

Hasta aquí pueden extraerse dos conclusiones inmediatas de este apartado sobre producción y venta de carne *halal* y otras mercancías alimenticias propias de la sociedad de origen: en primer lugar, que estos procesos se incorporan, en más de una ocasión, dentro de los circuitos que ya existen en el mercado catalán, sin que hasta la actualidad hayan provocado importantes cambios en los mismos; y como segunda con-

clusión, que todo este impulso ha nacido de la iniciativa personal de una serie de nuevos empresarios surgidos del interior de los colectivos inmigrantes. Teniendo esto presente, plantearé sucintamente una cuestión que se suscitó a lo largo de nuestro período de investigación. Charlando con un carnicero de una población del Baix Llobregat surgió en la conversación la idea de crear un matadero comunitario musulmán donde se produjera exclusivamente carne *halal*. Podría parecer que, ante el crecimiento de la demanda de estos productos, la apertura de un equipamiento de estas características podría constar como una de las prioridades comunitarias. De hecho, en otros países europeos la importante demanda existente ya ha hecho que se planteasen diferentes proyectos en este sentido. Ahora bien, en opinión de nuestro interlocutor, y aunque éste reconoció que con su construcción se podría responder a la necesidad comunitaria de abastecerse de carne *halal*, había que tener claros dos principios. El primero, que un proyecto de estas características sería, de nuevo, fruto de una iniciativa empresarial privada, tal como hasta ahora ha sido norma en este campo, a pesar de ésta se revistiera de un supuesto talante de *servicio comunitario*. Y el segundo, que para que los propios carniceros musulmanes fueran clientes de este matadero sería necesario que los precios fueran iguales o inferiores a los de la carne de otros empresarios cárnicos no musulmanes. El hecho de dudar entre comprar en un matadero específicamente *halal* y otro no musulmán, siguiendo preferentemente un criterio de carácter económico, nos indica que en este terreno la iniciativa comercial y la búsqueda de beneficios empresariales es determinante, a pesar que en algún momento ésta pueda aparentar estar motivada y/u orientada como un servicio comunitario.

ENTRE LA CONFIANZA Y EL CONTROL SOCIAL: CRITERIOS DE GARANTÍA EN LA VENTA DE LA CARNE *HALAL*

Lo prescrito en el Acuerdo de Cooperación de 1992 respecto al tema de la carne *halal*, no ha podido aplicarse. Ya nos hemos referido a este asunto al principio de este capítulo. Ahora bien, ello no supone que los propios clientes musulmanes no dispongan de otros procedimientos que les permitan certificar y/o garantizar que la carne que compran sea verdaderamente *halal*. Sin duda alguna, estos criterios paralelos, aunque no por ello menos efectivos, han prevalecido desde la aparición de las primeras carnicerías musulmanas, y han sido generados por las diferentes comunidades locales, inspirados en cuestiones de confianza y control, sin tener que optar por su institucionalización y formalización legal³⁷.

37. El análisis del factor confianza como elemento presente en el desarrollo de estas iniciativas económicas y comerciales por parte de empresarios de origen inmigrante es estudiado, entre otros, por Werbner (1990), Portes (1995) y Ma Mung (1996).



Fotos 6 y 7. Carnicerías musulmanas en Ciutat Vella (Barcelona). La apertura de los primeros comercios en los que poder adquirir carne *halal* contribuye activamente a facilitar la observancia de los preceptos alimentarios musulmanes. Al mismo tiempo, ha generado un floreciente mercado cuya proliferación comercial comienza a mostrar las primeras muestras de competencia.

Jean-Noël Ferrie y Saâdia Radi (1988) nos recordaban que en la sociedad musulmana la vida cotidiana transcurre, en general, pendiente de la mirada ajena. Esta actitud de control social perdura durante el trayecto migratorio, dado que los inmigrantes permanecen dentro de la red familiar y relacional de su sociedad de origen. A pesar que el individuo desarrolla sus propias tácticas para gestionar sus vínculos con la sociedad receptora, así como con su grupo étnico y la sociedad de la que proviene, el margen de maniobra del que dispone depende directamente de las restricciones o condicionantes que unos y otros le exigen. El control social se ejerce, pues, desde ambos polos. Una estrategia posible, según estos autores, es la de aplicar por parte de los individuos una concepción ritualista de las conductas y prácticas musulmanas, con el fin de superar la sumisión real de los actores a las reglas religiosas. O lo que es lo mismo, bajo la apariencia ritualizada de la práctica, el individuo puede superar las constricciones sociales que el grupo le impone.

No desarrollaremos aquí los argumentos de la hipótesis que defienden estos autores, aunque su reflexión sobre las relaciones entre individuo y grupo es particularmente interesante para analizar el perfil de los propietarios de carnicerías musulmanas en Cataluña. Sus argumentos, más que servirnos para evaluar el grado de fe y de práctica religiosa de estos comerciantes, nos resultan útiles para mostrar cómo la propia comunidad establece diferentes grados de control a su observancia religiosa (lo que se espera de ellos como buenos musulmanes), por encima del que ejercen otros miembros del colectivo. Como ya hemos comentado en el capítulo anterior, del conjunto de la comunidad surge una serie de figuras que alcanzan diferentes cotas de notoriedad pública (como son los imanes, los líderes asociativos, los comerciantes, o los propietarios de carnicerías, entre otros), y de los que se espera que su observancia religiosa esté conforme con su reconocimiento comunitario. No en vano, éstos cumplen una serie de cometidos tanto de cara al grupo como hacia el exterior, lo que les convierte, a veces, en los pilares visibles donde éste asienta su expresión comunitaria.

Cuando se abre una nueva carnicería musulmana, el propietario ha de conseguir ganarse la confianza de la comunidad local, para que ésta pase a convertirse en su clientela habitual. Si dicho propietario forma parte de la misma, su pasado inmediato (participación en las actividades comunitarias, colaborador y/o promotor de salas de oración, practicante activo y devoto, etc.) puede servirle de aval. También se evalúa su perfil como padre de familia, y si ésta se encuentra con él, que su mujer respete las prescripciones musulmanas sobre cómo vestir, o que sus hijos asistan tras la escuela a las clases en la mezquita local. Si no reside en la localidad o en el barrio en el que abre su negocio —situación frecuente en Cataluña—, debe de esforzarse por mostrar una imagen de buen musulmán frente a la comunidad. Por ejemplo, puede recurrir al uso de la simbología religiosa musulmana en la decoración de los locales (esto también es muy común en otros comercios regentados por musulmanes), colocando en las paredes cuadros con versículos coránicos o con imágenes de la mezquita del Profeta y de la

Caaba en La Meca, o la mezquita de *al-Aqsá* en Jerusalén, así como de otros edificios representativos del islam. Asimismo, entre los objetos que están a la venta acostumbran a hallarse otros de marcado carácter religioso, como ediciones de bolsillo del Corán, pequeños manuales de catequesis para niños, casetes con sermones de imanes o relojes con imágenes religiosas, entre otros.

El propio trabajo del comerciante-carnicero también contribuye a mantener este principio de confianza por parte de la comunidad. No hay mejor forma de garantizar que la carne sea *halal*, que el propio carnicero sea el que la sacrifique personalmente. De hecho, hasta no hace mucho tiempo, esta práctica era lo habitual. No obstante, la existencia en algunos mataderos de personal musulmán que se encarga específicamente de esta tarea, supone que el carnicero pasa, en algunas ocasiones, simplemente a supervisar tanto el sacrificio como el despiece, a fin de evitar confusiones o que la carne pueda mezclarse con otras.

Pero, tal como decíamos anteriormente, si hay algún elemento que verdaderamente actúa como determinante a la hora de mantener o abandonar esta confianza en la figura del carnicero, es su actitud como musulmán. Vivir de acuerdo con los principios religiosos es un requisito previo necesario para que sus clientes no dejen de comprar en su carnicería. Mantener una cierta vinculación con la mezquita —que puede traducirse en la colaboración en su apertura y mantenimiento, o en cerrar su establecimiento el viernes para asistir a la oración comunitaria— son aspectos que le permiten conservar la credibilidad ante el grupo, ya que, en definitiva, ello no es más que lo que se espera de él. Separarse de una serie de prácticas religioso-comunitarias no contribuye sino a hacerle perder este crédito de confianza que se deposita sobre él.

Un caso puntual nos ayudará a ejemplificar algunos de los anteriores argumentos. En una población cercana a Barcelona existían dos carnicerías creadas con un intervalo de uno o dos años entre ellas. Cuando se abrió el segundo establecimiento, los clientes comenzaron a dejar de comprar en la primera carnicería. Esta dinámica no respondía a un criterio de tipo económico, porque la nueva carnicería abaratará sus precios para competir con la primera, ni tampoco de ubicación, puesto que ambas estaban en el mismo barrio. El motivo, tal como nos comentaron más tarde algunos miembros de la comunidad, fue que comenzó a circular el rumor de que el propietario de la primera carnicería, un chico joven de unos 28 años, soltero, después de acabar su jornada laboral tenía la costumbre de tomar una cerveza en un bar cercano a su establecimiento. Esta práctica, contraria a los principios del islam, se convirtió en argumento suficiente para que sus clientes cambiaran de carnicería. El hecho de que apenas se dejara ver por la mezquita local reforzaba aún más su grado de transgresión comunitaria. Tal como puede comprobarse en este caso, una serie de actos propios del ámbito de lo privado servían para cuestionar seriamente a ojos de la comunidad, que la carne que vendiera este joven carnicero en su local fuera verdaderamente *halal*. En opinión de la comunidad, aquél que no cumple como musulmán, no es el más apropiado para encargarse de satisfacer su demanda de carne *halal*.

Con este ejemplo se aprecia cómo el principio de control social que ejerce la comunidad sobre aquellas personas que por su función se instituyen como referentes para el grupo (aunque a otro nivel, la figura del imam también soporta parte de este seguimiento), se fundamenta sobre unos principios de mantenimiento y de continuidad comunitaria. El trayecto migratorio, que activa los principios identitarios en torno a los que se configura la comunidad, refuerza aún más este control, gracias al cual toda muestra de desviación social no se acepta con la misma permisividad que pudiera estar presente en la sociedad de origen. La “des-ritualización” de la vida comunitaria musulmana a la que se refería anteriormente Benkheira (1995) como una de las principales preocupaciones musulmanas en la actualidad, se tolera mucho menos entre este grupo de personas ya que, en definitiva, se espera de ellas que eviten esta pérdida de las prácticas y las referencias religiosas.

¿INICIATIVA COMERCIAL O SERVICIO COMUNITARIO?

Las carnicerías musulmanas, junto con las salas de oración y las asociaciones comunitarias, podrían agruparse bajo el epígrafe de los espacios vinculados con el culto musulmán, lugares en los que se pueden materializar las prescripciones y las prácticas religiosas musulmanas. Pero, además, son puntos de encuentro y convivencia comunitaria, donde se facilita e intercambia una muy variada información. Las noticias que interesan a la comunidad ocupan un lugar fijo en estos comercios, junto al resto de productos que están expuestos en los aparadores. En sus paredes y estanterías abundan las tarjetas y papeles que informan de diferentes servicios que se ofrecen a la comunidad: instalación de antenas parabólicas, demandas de ayuda económica para sufragar los gastos de traslado del cadáver de uno de sus miembros, servicio de circuncisión de niños púberes, horarios de plegaria de la mezquita local, etc.

Los diferentes espacios comerciales y de culto, actúan como puntos de referencia comunitaria dentro del marco local. La concentración espacial de estos locales contribuye a delimitar el contexto comunitario dentro de la trama urbana. Sobre ambos espacios, carnicería y mezquita, se define y ordena en el territorio la comunidad, aunque entre uno y otro no se establezca un principio de vinculación o continuidad. Así, puede darse el caso que el propietario de la carnicería sea uno de los promotores de la sala de oración, y que colabore directamente en su mantenimiento, aunque esto no significa que la mezquita se autofinancie a través de la venta de carne *halal*, o que el imam sea el encargado de certificar estos productos. En definitiva, si bien estos locales ejercen de polos de referencia para la comunidad, la relación que los vincula no sigue un patrón instituido, sino que ésta se define según su propia historia local.

Mediante el análisis de la proliferación de unos y otros espacios, puede reconstruirse el proceso de conformación comunitaria de los colectivos musulmanes en nuestro país. La demanda de un lugar donde poder reunirse y rezar colectivamente, o la de uno donde cumplir sus prescripciones alimentarias, se expresa en la aper-

CUADRO 5. Lista de aditivos alimentarios *haram*

ADITIVOS HARAM

Nosotros los musulmanes, cuando hacemos nuestras compras, estamos acostumbrados a leer las etiquetas de los envases de los productos alimenticios, para comprobar que no contengan ningún componente Haram. La mayoría de alimentos, en especial pan de molde, productos de bollería, galletas, margarinas, sopas, tienen algún componente Haram, casi siempre son grasas animales de cerdo. Nos llega la información de que también estos aditivos Haram pueden estar codificados con números en las etiquetas de los alimentos (es decir, en lugar de poner "grasa animal", ponen un número).

¡Si al leer los ingredientes de los alimentos en la etiqueta encuentras que hay alguno de los números de la tarjeta de esta hoja, no lo compres, es HARAM!

ADITIVOS HARAM	
E-120, E-252, E-422, E-470, E-471,	
E-472a, E-472b, E-472c, E-472e,	
E-473, E-474, E-475, E-477, E-481,	
E-482, E-483,	
430, 431, 432, 433, 434, 435, 436,	
476, 478, 491, 492, 493, 494, 495,	
542, 570, 572, 631, 904,	

>>>>>> Recorta esta tarjeta, y llévala siempre <<<<<<<<
>>>>>> contigo para hacer tus compras. <<<<<<<<

نحن المسلمون تعودنا على تفحص محتويات المواد الغذائية
المعلبة متى عزمنا شراءها حتى نتيقن من أن ليس فيها أي
مادة محرمة. إن أغلبية المواد الغذائية، خاصة منها خبز
القوارير (كيان بيمبو و بيان زيكو) ، الحلويات، والدهون،
و الأغذية، تحوي مواد حرام، غالباً تتحوم حيوانية الخنزير
ولكن هذه الشحوم هي بدورها مرقمة.

إذا قرأت رقم من الأرقام الموجودة في القائمة على
المواد التي تريد شراءها فلا تشتريها هي حرام!
قص وخذ معك هذه القائمة دائماً متى أردت
أن تشتري شيئاً.

PARA MAS INFORMACION, DIRIGETE A:



ASOCIACION CULTURAL MUSAN
Asociación de Mujeres Musulmanas
APARTADO 10.038 - BARCELONA 08031 - ESPAÑA

tura de estos locales, ya sea por iniciativa particular o comunitaria. Buena parte de los propietarios de carnicerías con los que hemos hablado proclaman con orgullo que con su iniciativa personal contribuyen a promocionar la práctica religiosa comunitaria, e incluso, alguno de ellos, reconocen que su principal interés era cubrir esta demanda comunitaria, y no impulsar un negocio fructífero.

Lo cierto es que la proliferación de carnicerías *halal* ilustra el proceso de configuración de este campo religioso musulmán como producto de un proceso migratorio, contribuyendo efectivamente al mantenimiento de una serie de prescripciones alimentarias. La incorporación de los núcleos familiares en el contexto migratorio, supone el retorno a las prácticas religiosas que habían sido abandonadas temporalmente, y cuya expresión se había recluso en el espacio privado y comunitario. Sin lugar a dudas, el reencuentro con una cultura alimentaria de origen no se ha visto favorecida únicamente a través del reagrupamiento familiar, sino también por el desarrollo de estas iniciativas comerciales privadas. La coincidencia temporal que se produce entre la apertura de carnicerías y la llegada e instalación de familias musulmanas nos muestra la vinculación que se establece entre una oferta y una demanda crecientes, que facilita tanto el desarrollo de iniciativas empresariales privadas como el mantenimiento de observancias religiosas comunitarias.

La preservación de estos preceptos también es compartida por otros agentes comunitarios, algunos de ellos fuertemente comprometidos, y que desarrollan diferentes iniciativas. En este aspecto, hay que destacar la iniciativa de la Asociación Cultural Ihsan-Asociación de Mujeres Musulmanas, un colectivo de musulmanas catalanas con sede en Barcelona, que reparten en algunas carnicerías del Maresme y de Girona folletos en los que se indican los aditivos *haram* que incorporan algunos productos alimenticios (véase cuadro 5). Estas acciones se complementan con otras que provienen del exterior del propio colectivo musulmán y son el resultado inmediato de una mayor conciencia de la pluralidad presente en nuestra sociedad. Por ejemplo, en la mayoría de los centros escolares de Cataluña que tienen alumnado de origen musulmán, se evita que en la dieta de estos alumnos se incorporen alimentos derivados del cerdo. Esta decisión, en más de un caso, ha sido tomada por parte del claustro de profesores, anticipándose a la demanda expuesta por los propios padres musulmanes. Una y otra iniciativas (la protagonizada por este grupo de musulmanas catalanas para impedir la adquisición de productos *haram*; y la de los maestros de las escuelas para evitar transgredir un patrón cultural y religioso de una parte de su alumnado), aunque con un significado diferente, nos están indicando cómo el mantenimiento de estos preceptos se muestra también en otros espacios más allá del familiar y comunitario³⁸.

38. En el artículo 14.4 del Acuerdo de Cooperación de 1992 se recoge el derecho a que estas prescripciones alimentarias musulmanas sean reconocidas en determinados espacios públicos: "La alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)".

La inscripción del islam en el espacio público

Las sociedades de Europa Occidental asisten a la llegada e instalación de poblaciones étnicamente diferenciadas en sus principales núcleos urbanos. Se trata de nuevas migraciones que, como en etapas anteriores, contribuyen activamente a transformar las ciudades en espacios aún más diversificados, donde confluyen diferentes socialidades y referencias culturales. Nuevas poblaciones que la urbe ha de acoger de una manera efectiva, para que este nuevo potencial no se transforme en elemento de desestabilización social, y para superar los nuevos retos que implica la gestión de esta creciente heterogeneidad social y cultural. Hoy en día, las ciudades se convierten en espacios compartidos por poblaciones con referentes culturales diferentes, donde su proximidad física no siempre se transforma en proximidad social, lo que contribuye a la formación de espacios duales, aparentemente compartidos pero simbólicamente y significativamente aislados unos de otros. Corregir las dinámicas segregadoras que se desarrollan en este contexto se convierte actualmente en una de las principales preocupaciones de las administraciones políticas locales en Europa.

Si esta presencia inmigrante se hace cada vez más reconocible, ello se debe a que se sitúa temporal y espacialmente en la cotidianidad de estos espacios urbanos. *Temporalmente*, en cuanto a que se observa claramente el desarrollo de procesos de asentamiento y estabilización del trayecto migratorio de estos colectivos, deshaciendo el tópico que vinculaba su presencia a una estancia provisional y marcada por el retorno. *Espacialmente*, por el hecho de que esta presencia se expresa en unos espacios compartidos con la población autóctona, como son las escuelas, los hospitales, los mercados o las viviendas, entre otros. La importancia de este proceso de implantación social ha sido ampliamente destacada por una abundante bibliografía (Van Amersfoort, 1988; Toubon-Messamah, 1990; Villanova, 1994; Body-Gendrot-De Rudder, 1998).

Asimismo, la visibilidad que se deriva de esta presencia provoca diferentes reacciones por parte de los autóctonos, que se formulan frecuentemente en términos de territorialidad, manifestando su temor a “ser invadidos” por los nuevos residentes, especialmente si esta residencia se acompaña de la creación de espacios comerciales. También se acusa a los recién llegados de degradar social y urbanísticamente los barrios donde se instalan, o de crear guetos, considerados como expresión de una actitud de repliegue comunitario y de reacción anti-integradora, y no como el resultado de una serie de procesos de segregación social. De este modo, estas reacciones, aunque motivadas en un principio ante una determinada presencia inmigrante, reflejan de hecho proble-

máticas que ya estaban presentes antes de la llegada de estos colectivos. Es especialmente en el espacio urbano donde la inmigración actúa como reactivo, como el papel tornasol que indica sus carencias y deficiencias (Bastenier, 1994).

La estabilización del ciclo migratorio que protagonizan los colectivos de origen musulmán en Europa favorece su creciente visibilidad en estos espacios urbanos. Una visibilidad que no siempre responde a una voluntad expresa de *hacerse notar* por parte de estas comunidades, pero cuya manifestación externa en el espacio público es percibida con especial recelo desde las sociedades europeas, que la identifican como una amenaza y un obstáculo a la integración social de estos colectivos (Dassetto, 1990: 203). En el presente capítulo analizaremos algunos de los factores que intervienen en las dinámicas de visibilidad y de inscripción del islam en el espacio público de las ciudades europeas.

LA REDEFINICIÓN DEL ESPACIO URBANO Y LA ADSCRIPCIÓN IDENTITARIA

Todo espacio urbano desarrolla en su interior una serie de dinámicas propias que configuran las características que lo definen social, cultural, política y económicamente. Como escenario sobre el cual se desarrolla un determinado modelo de relaciones públicas y de convivencia, no puede ser considerado como un espacio neutro, y mucho menos como un molde vacío, dispuesto a aceptar cualquier reestructuración o cambio (Bastenier, 1994: 105). Sus propias dinámicas no dejan que encaje con facilidad el proceso de ubicación espacial de estas minorías. Por ejemplo, en todo proceso migratorio se incorporan una serie de referencias espacio-temporales (Bastenier-Dassetto, 1993: 190). Es por ello que, cuando en la década de los 60, Estados europeos como Francia o Alemania firmaron los primeros acuerdos para emplear mano de obra inmigrante, establecieron que estos trabajadores ocuparían unos espacios concretos (los albergues o *foyers*), a la vez que permanecerían en el país por un tiempo restringido (el correspondiente a la duración del contrato laboral). De esta manera, su participación en el espacio público —o lo que es lo mismo, político— se vería formalmente limitada. Sin embargo, y a pesar de la previsión inicial formulada por los Estados europeos, una vez que los inmigrantes consiguieron prolongar sus contratos laborales y empezaron a residir en los espacios urbanos, su presencia, más notoria y visible, comenzó a percibirse como una cuestión problemática.

La incorporación de estas nuevas poblaciones en el espacio público europeo nos permite apreciar las dinámicas de diferenciación social y de poder que en él se manifiestan, y que, como demostró Habermas (1981), se fundamentan en un determinado patrón cultural que ha sido desarrollado a lo largo de un prolongado proceso histórico. Es preciso, pues, romper con la ilusión de la neutralidad cultural del espacio

público, para entender mejor cómo se formula en él la participación real de los colectivos inmigrantes, en especial la de los de origen musulmán. El pleno acceso a este espacio social se encauza a través de una serie de principios que actúan como argumentos de selección y exclusión: el desarrollo de los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad, categorías cuya concesión por parte de los Estados a los inmigrantes se reviste de un tinte de privilegio y arbitrariedad, y como premio de un trayecto migratorio exitoso (Sayad, 1991: 302 y ss.); el pretendido modelo monocultural europeo, fundamentado sobre una base judeo-cristiana, que dificulta la incorporación de nuevos referentes sociales y culturales apoyados por otra tradición religiosa, como es el islam (Nielsen, 1995: 152-158); y paralelo a los anteriores, el principio de secularización que rige en buena parte de las sociedades europeas, que conmina toda expresión religiosa a la esfera de lo privado (Rex, 1994). Así, la aparente visibilidad y participación en el espacio público de estos colectivos se limita a estar presente en el espacio urbano, en el escenario en el que se desarrollan los ritmos espaciales y temporales cotidianos, contrastando con su no-presencia en los ámbitos de participación social y política, lo que les mantiene en una situación de invisibilidad efectiva.

Como reconocimiento de la diversidad social y cultural implícita que oculta una definición homogénea del espacio público, Barbichon (1991: 108) se refiere a éste como *espacio de uso público* para una determinada colectividad social que está, en principio, abierto a todos, pero en el que no todos puedan disfrutar del mismo conjunto de derechos. Ello nos permite reconocer, no sólo la pluralidad de grupos presentes en su interior, sino las diferentes dinámicas de *apropiación simbólica* de este espacio común.

Así, las diferentes lógicas de utilización del espacio urbano aportadas por los colectivos inmigrantes, fundamentadas sobre unos principios de cultura urbana propios de su sociedad de origen, se incorporan a un contexto en el que ya están presentes otras lógicas y dinámicas. La lógica comunitaria que presentan los colectivos musulmanes en Europa choca con otras dos lógicas de ocupación y definición del espacio urbano: el desarrollado a través de la socialidad tradicional de los diferentes barrios³⁹, y el funcional que impone la urbanidad moderna. En esta situación, los miembros de las comunidades musulmanas, que perciben las contradicciones entre las diferentes lógicas, según Verhoeven (1997), acaban formulando actitudes tendentes a negociar su inserción urbana. Se trata de una negociación que se hace mucho más expresiva en el caso de las nuevas generaciones surgidas del trayecto migratorio, más dispuestas a mostrar públicamente su condición de musulmanes, frente a la desarrollada por la primera generación, que tiende hacia la ocultación y la evitación de toda manifestación en el espacio público.

39. Los barrios son algo más que un conjunto de edificios y calles ubicados en una determinada parte de la ciudad. Son, sobre todo, espacios urbanos sobre los que se ha desarrollado una cierta socialidad, enraizada en una historia reciente, y que genera referentes identitarios y un sentimiento de pertenencia para aquellos que residen en él. Las reivindicaciones vecinales, los espacios recuperados para el barrio, las fiestas mayores, marcan los momentos de esta convivencia que han sido inscritos en la memoria presente de los barrios.



Fotos 8 y 9. *Imaginario urbano.* Los muros no sólo separan; también comunican, convirtiéndose en instrumentos de expresión marginales, pero muy presentes en la vida urbana cotidiana. El cartel, el mural o la pintada consiguen atraer nuestra atención, aportándonos ideas e informaciones, que nos motivan a estar atentos en nuestros periplos urbanos.

El asentamiento de nuevas poblaciones contribuye a generar nuevos espacios de referencia, nuevas centralidades y nuevos significados en el contexto urbano, que se añaden a los que ya habían sido definidos por los autóctonos. Los inmigrantes ni interpretan ni utilizan el espacio urbano de la misma manera que los ciudadanos autóctonos. Si bien se produce un intento para acceder en igualdad a todos aquellos recursos que se incorporan en el espacio urbano, éstos no se interpretan del mismo modo por unos y por otros. Es evidente, pues, que la idea que uno tiene de la ciudad y del espacio urbano, depende del uso que uno hace de él. El inmigrante construye y mantiene una imagen de la ciudad que refleja su estatuto de foráneo (Begag, 1991: 82-83). Así, el proceso de apropiación de este espacio se convierte en una transformación del mismo, como forma de conservar un margen de distancia –simbólica, fundamentalmente, pero que también puede ser física– con respecto a la sociedad de acogida europea. Con criterio práctico, los colectivos inmigrantes aprenden las normas que definen este espacio social y cultural no propio, como un primer paso en el proceso de reinterpretación del mismo.

La redefinición del espacio urbano se concreta en dos aspectos: primero, en la posibilidad –real o simbólica– de ejercer un control sobre éste, lo que se traduce en transformaciones y adecuaciones diversas; y segundo, en el margen de maniobra que presenta el conjunto y la organización del espacio (Fischer, 1992: 91). Este proceso de apropiación se determina a través de dos expresiones principales: el *marcaje* y la *personalización*. El marcaje define una posesión mediante el uso de una serie de signos que, a modo de fronteras (más simbólicas que materiales), establecen una separación con respecto a otro espacio. La personalización, por su parte, incide sobre el carácter personal de esta posesión y la utilización del espacio determinado.

Este proceso muestra, desde un punto de vista psicosocial, un evidente componente de protección y, a la vez, de arraigo. Por un lado, la importancia de las representaciones espaciales queda patente en el uso de la noción de "mapa mental", expresión del proceso cognitivo por el cual los individuos organizan y comprenden el mundo que les envuelve, codificando, almacenando y memorizando las informaciones relacionadas con ese entorno (Ibid: 84). Por otro lado, este proceso de apropiación se formula como base del carácter socializador y enculturativo que ejerce todo territorio, cuya transformación y redefinición es interiorizada por los individuos, a partir de las normas sociales y culturales propias de su grupo. Presentarse como un elemento integrante de este espacio responde a un principio básico de adscripción identitaria: frente al resto de la sociedad, se manifiesta la clara intención de formar parte de este espacio común; y, simultáneamente, frente al propio grupo, el individuo se presenta como miembro de esta colectividad en este espacio social.

Una primera manifestación de este proceso de redefinición del espacio urbano a partir de una lógica comunitaria es la concentración, que supone, ante todo, proximidad espacial, criterio que resulta fundamental para sustentar las redes sociales que se desarrollan en el interior de estos colectivos. El principio de densidad, que expresa una mayor afluencia de relaciones, se acrecenta en la proximidad. Así, los lazos familiares están presentes en este espacio y actúan como base de estas concentraciones. Familiares y amistades constituyen los eslabones activos de la cadena migratoria. A lo

largo de este espacio compartido se trazan las líneas que unen a los diversos grupos, ya sea a partir de sus orígenes nacionales o regionales o, a escala básica, siguiendo los lazos familiares. El desarrollo de redes sociales de relación aparece como una característica fundamental de este proceso de domesticación, de apropiación de este espacio cotidiano. La redefinición del mismo se muestra como un procedimiento fundamentalmente identitario, en la doble dirección que toman todas las reivindicaciones en este sentido: cumpliendo una función *defensiva* (que permite escapar, al menos provisionalmente, de la angustia surgida en el conflicto entre los deseos y objetivos propios, y las exigencias del entorno no-propio) y, a la vez, *constructiva* (del propio autoreconocimiento como colectividad, con una serie de características diferenciadas del resto).

Por otro lado, el desarrollo de espacios y estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, constituye un principio básico que rige el proceso de construcción comunitaria. Más allá de la mera ocupación espacial, la creación de toda una estructura de espacios comunitarios (cafés-restaurantes, carnicerías *halal*, librerías islámicas, locales asociativos y, en especial, mezquitas) contribuye a recrear en parte el orden social de la sociedad de origen. En este contexto recuperado, es posible reencontrarse con los principios espacio-temporales propios de la comunidad, y que son esencialmente diferentes de los de la sociedad receptora europea.

Ante esta progresiva inclusión en el espacio de nuestras ciudades, no deja de ser una paradoja apreciar que lo que ahora para nosotros se vuelve visible, mucho antes ya lo era para la propia comunidad. Los espacios de referencia, las prácticas individuales y comunitarias, y el tiempo de su expresión, han sido elementos que se hallaban inscritos desde el primer momento en la topografía social que ha pautado la vida cotidiana de estos colectivos. Eso que nosotros ahora percibimos como novedad, para estos colectivos ya es rutina cotidiana.

LA VISIBILIZACIÓN COMO ESTRATEGIA IDENTITARIA

La percepción social de esta presencia, que cada vez adquiere mayor visibilidad para la población autóctona, formula por su parte diferentes reacciones, que dependerán de la compleja combinación de múltiples factores: la memoria histórica de esa zona de la ciudad como receptora de inmigrantes, el propio ciclo migratorio de estos colectivos, su composición y origen, la situación social y urbanística del barrio, etc. No siempre la respuesta de la población autóctona a esta presencia extranjera es negativa pero, cuando es así, ésta suele expresarse en términos de territorialidad. Ello se debe fundamentalmente a que es la presencia del extranjero la que indica los límites de ese territorio propio, en palabras de Armando Silva, "un territorio se reconoce en virtud de la 'visita' del extranjero quien, bajo distintas circunstancias ha de ser-indicado como fuera del campo respectivo [...] el territorio se 'territorializa' en la medida en que estrecha sus límites y no permite (más bien excluye) la presencia extranjera" (Silva, 1992: 53).



Foto 10. *Espacios de transnacionalidad* (Ciutat Vella, Barcelona). La aparición de comercios, centros asociativos y religiosos como resultado del proceso de asentamiento de colectivos de origen inmigrante, incorpora nuevos elementos de transnacionalidad en un espacio urbano diverso y compartido.

La presencia extranjera no sólo define los límites de lo propio, sino que además contribuye a su resignificación, a través de una decidida estrategia de recuperación. Es esto lo que demuestra el estudio de Gladys Nieto y Adela Franzé. En él, se explica cómo el uso de un espacio público (en concreto, una plaza) por parte de la comunidad dominicana en Aravaca (Madrid) como punto de encuentro, provoca la reacción de la población autóctona, que reclama este espacio bajo el argumento de que "aquellos que acumulan todos los estigmas de la desposesión (económica, cultural e incluso legal) simbólicamente degradan un espacio que es propio de sus legítimos ocupantes" (Nieto-Franzé, 1997: 465).

Reacciones de este tipo muestran que el proceso de incorporación social de estos colectivos inmigrantes en el espacio urbano se lleva a cabo en un contexto de dependencia y dominación. Se produce una *especialización* de determinadas áreas y espacios urbanos, a los que se impide el acceso o que son asignados a unos determinados colectivos, lo que conduce irremediabilmente a un control en su acceso (Fischer, 1992: 144). En este contexto, el mercado inmobiliario se convierte en el principal instrumento para controlar la movilidad de esta población, ya que los barrios donde se encuentran los alquileres más baratos acumulan todos los factores para transformarse en zonas de concentración inmigrante.

El desarrollo de espacios comerciales, asociativos y religiosos en estos barrios que originariamente han ido acogiendo a la población inmigrante (como es el caso del distri-

to de Ciutat Vella en Barcelona), ha favorecido asimismo estos patrones de concentración preferencial, incluso cuando ha empezado a subir el precio de la vivienda. En el marco visible de esta lógica de comunitarización se generan diferentes dinámicas, que responden al recelo o, directamente, a la abierta oposición que muestra la población autóctona ante la presencia musulmana. La visibilización como estrategia identitaria supone algo más que la explicitación de la mera visibilidad que se deriva de esta presencia. La *visibilización* plantea efectivamente un "querer estar aquí", un deseo por aparecer en el espacio público como forma de reivindicar su lugar en esta sociedad. El reconocimiento de su presencia, más allá de estos espacios cotidianos y en otros ámbitos sociales, se encuentra explícitamente formulado en todos sus actos y manifestaciones.

La distinción entre la visibilidad como resultado del proceso de incorporación social que protagonizan los colectivos musulmanes, y la visibilización como un objetivo en sí mismo que pretende influenciar directamente sobre la marcha de este proceso, se plantea desde la reflexión elaborada por Andrea Semprini respecto a las diferencias entre el espacio público y el privado. Según este autor, el análisis de las manifestaciones de visibilización como modalidades de manipulación estratégica de la interacción, nos sitúa en el terreno de la dimensión escénica de la acción social, según la perspectiva que en su tiempo desarrolló Erving Goffman. A pesar que Semprini mantiene el concepto expresado por Goffman de "marco de referencia", considera que éste no se da a priori, sino que está constituido por sus actores. De ahí que, más que atribuir a un objeto o acto la condición y características del marco en el que se sitúa (en este caso, en la esfera pública o en la privada), es preciso analizar su significado estricto en su dimensión espacial. Ésta, por su parte, ha de ser estudiada "como territorio de construcción, de negociación y de interpretación recíproca de los significados múltiples y a menudo conflictivos que los actores sociales producen a través de la puesta en escena del vínculo social y de las condiciones de su existencia" (Semprini, 1994: 158).

Así, las manifestaciones visibles de rasgos exteriores (lo que Max Weber llamaría "hábitos externos" (Weber, 1987: 320)), que se suelen identificar con un determinado colectivo, han de analizarse con detalle. La imagen presente en los barrios de ciudades como Barcelona, de hombres y mujeres musulmanas que usan un determinado modo de vestir, nos podría estar indicando un modelo de relación con el hecho religioso musulmán por parte de esas personas, lo que no es lo mismo que pensar que éstas intentan una acción premeditada de exteriorización de su pertenencia identitaria. Manifestaciones de una costumbre tradicional (como el hecho de llevar *hiyab*, barba, o chilaba), por mucho que nos parezcan similares a las imágenes de activistas islamistas en otras partes del mundo, tienen significados muy distantes.

Tal como nos indicaba Verhoeven (1997), la ocultación y la exteriorización como criterios que definen la expresión de la pertenencia musulmana, y que protagonizan, respectivamente, la primera y segunda generación de musulmanes en Europa, desarrollan diferentes grados de visibilidad. De esta manera, se trata de una visibilidad no siempre deseada por parte de los mayores, que quieren evolucionar en su lógica comunitaria con discreción, frente a una decidida afirmación pública de los más jóvenes, que la usan como criterio constitutivo de su propia identidad de ciudada-

nos europeos. Una visibilidad que, por otro lado, puede generarse también desde el exterior del propio colectivo, a través del interés creciente de los medios de comunicación, de los científicos sociales o de otros actores (individuales o colectivos) o, especialmente, desde las administraciones públicas –sobre todo las locales–, cuyas negociaciones con los representantes comunitarios (con los consiguientes debates sociales y políticos que éstas generan) provocan una mayor percepción social, no siempre deseada, de esta presencia (Galembert, 1995).

En cambio, las estrategias de visibilidad son fruto de una intencionalidad previa, que surge de la acción de actores e instituciones que forman parte de los colectivos musulmanes. Comentaremos brevemente a continuación dos ejemplos de ello:

- Olivier Falanga e Isabelle Temin (1990) analizan el proyecto de construcción de una gran mezquita en Marsella, reflexionando sobre su incorporación en el espacio público de esta ciudad. Se trata de una construcción arquitectónica que exhibe visiblemente su condición de edificio religioso musulmán, lo cual sirve de ejemplo para mostrar cómo se expresa el desarrollo identitario de esta comunidad, y cuál es su lugar en el seno de la sociedad marsellesa. Para responder a la cuestión de porqué se propone la construcción de una mezquita-catedral y no de un simple lugar de plegaria según las necesidades del culto musulmán, estos autores elaboran la siguiente hipótesis: “la voluntad de autoafirmación de la identidad comunitaria que domina toda demanda de un lugar de culto musulmán, parece en este caso acompañarse, por un lado, del deseo de legitimación de la diferencia cultural/cultural y la igualdad de trato con otras confesiones, y por otro, de una preocupación por organizarse y estructurarse frente al poder local” (Ibid.: 23).

- Si se comparan los objetivos y demandas que formulan los colectivos musulmanes de base en España surgidos de un trayecto migratorio, con aquellos que manifiestan los musulmanes que forman parte activa de las asociaciones musulmanas españolas⁴⁰, se observa que, mientras los primeros desean autosatisfacer sus necesidades comunitarias, los segundos, además de eso, consideran necesario que la religión musulmana se encuentre en igualdad de condiciones respecto al resto de confesiones religiosas reconocidas. Es una pretensión que han visto cumplida (aunque no de manera satisfactoria) con la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992. En las necesidades y demandas de unos y de otros se aprecia claramente la distancia entre ellos, tal como recoge el siguiente esquema:

	Espacios de culto	Educación religiosa	Relaciones con la administración
Comunidades de origen inmigrante	Disponer de un local comunitario	Poder dar clases de educación coránica a los niños en las mezquitas	Demandas específicas de permisos puntuales a autoridades locales

40. Véase el capítulo 5 de la segunda parte de este libro.

Asociaciones musulmanas	Potenciar la creación de grandes centros culturales y religiosos	Conseguir elaborar un currículo sobre educación religiosa musulmana para el sistema educativo vigente	Son los interlocutores de la comunidad islámica ante las administraciones
--------------------------------	------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------

En definitiva, reconocer el desarrollo de estas estrategias de visibilización como mecanismos reivindicativos de su lugar social por parte de los colectivos musulmanes en Europa, es fundamental para comprender las dinámicas y significados que están presentes en un espacio urbano definido en clave de diversidad.

LA MEZQUITA, ESPACIO RESERVADO

La misma noción de visibilidad a la que nos referíamos en el apartado anterior se halla en la base de la oposición entre espacio privado y espacio público (Semprini, 1994: 146). Las diferentes formas de comprender este último que aportan los colectivos inmigrantes, no siempre coinciden con las definidas en la sociedad occidental, y esta falta de concordancia supone, en algunos casos, más de un problema. En las sociedades europeas la participación individual en la esfera pública se toma como el principal indicador de la integración social, por lo que el hecho de que las mujeres musulmanas no salgan a la calle se interpreta como prueba de su no-integración. Asimismo, la manifestación pública de la religiosidad musulmana con motivo del final del ramadán, a través de oraciones comunitarias en espacios al aire libre como plazas o parques, choca con los principios de secularización del espacio público, y también se argumenta como un indicador de no-integración.

De esta manera, más que analizar el trasplante de modelos de definición y uso del espacio urbano desde las sociedades musulmanas de origen (contra lo que argumentan algunos autores, no se están creando nuevas “medinas” en Europa), estas formas de ordenar el espacio público y el privado van ajustándose progresivamente al marco espacial y temporal que ofrece las sociedades en las que se instalan. Pero no por ello, las diferentes lógicas de reconstrucción comunitaria dejan de inscribirse en el espacio urbano. Como nos indica André Raymond (1989), en las ciudades árabes tradicionales, más que establecerse una oposición entre espacio público y privado, se produce una triple ordenación: una *zona central*, formalmente pública, donde se ubican las actividades económicas, culturales y religiosas; una *zona periférica*, destinada a funciones residenciales y que adquiere un carácter privado; y una tercera zona que habría considerar como híbrida, ni pública, ni privada, que Raymond califica de *espacios comunitarios*, barrios en los que la vida de sus residentes tiene un fuerte componente comunitario y donde el control de las costumbres es muy importante.

Aun considerando que Raymond parece no tener presente que ese control se produce tanto en los espacios públicos como en los comunitarios, así como tenien-

do en cuenta las ciudades árabes tradicionales, es sobre este modelo de convivencia y relaciones sociales como se desarrolla básicamente la lógica comunitaria musulmana en un contexto migratorio; esto es, vinculada a un determinado espacio urbano, generador de unas relaciones de proximidad que permiten un autocontrol colectivo de los actos de sus miembros (Ferrie-Radi, 1988) y que plantea diferentes expresiones de lo público y lo privado, según el marco general de la sociedad a la que llegan. En este contexto, la mezquita ocupa un lugar significativo pero, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades de origen, no se coloca propiamente en un nivel público, sino en un ámbito interior y reservado respecto a lo que se entiende por "espacio público" en las sociedades europeas. En un contexto migratorio, los oratorios comunitarios musulmanes se tiñen de un carácter de invisibilidad, apenas inscritos en el espacio urbano y casi sin ningún elemento que pudiera identificar su función: carecen de minaretes, no ocupan un edificio singular, no constan en ningún registro oficial, e incluso, no tienen ningún rótulo externo.

De acuerdo con la estrategia de ocultación que acompaña la expresión religiosa de los miembros de la primera generación, la mezquita, a pesar de ser un espacio de socialización comunitaria compartido por el conjunto del colectivo, permanece apartada del ámbito de lo público, tal como lo define la sociedad europea. ¿Por qué se tiende a favorecer esta invisibilidad social? Más que intentar explicar esta estrategia como una reacción a la presión que ejercen las sociedades europeas ante la apertura de estos espacios religiosos (se trata de reacciones claramente identificables en más de un caso: desde la rotura de rótulos externos y pintadas amenazadoras, hasta la negativa formal de las administraciones locales), preferimos buscar la razón de esta *buscada invisibilidad* en la vinculación que se establece entre la apertura de estos espacios de culto y el proceso de reconstrucción del ámbito familiar durante el trayecto migratorio. De acuerdo con la hipótesis de *recuperación de la práctica religiosa* que hemos formulado anteriormente (en concreto, en el capítulo I de esta tercera parte), el primer ámbito de esta restauración es el familiar, que forma parte de un orden privado, a lo sumo comunitario, pero distanciado del ámbito público de la sociedad de acogida. Conciliar el vínculo familiar con el orden público de las sociedades europeas se convierte en una tarea difícil (Rude-Antoine, 1997: 53), sujeta siempre a la negociación como alternativa a los posibles conflictos de valores que esta convivencia plantea. La autoridad paterna, deteriorada a raíz de los nuevos roles que adoptan en el contexto migratorio tanto la mujer como los hijos (y especialmente las hijas), busca un lugar de reafirmación en la creación de espacios como mezquitas o asociaciones.

La mezquita, más allá de ser un espacio masculino, constituye un espacio de apoyo para la reconstrucción del orden familiar. Paralelamente al ámbito familiar, se convierte en el marco donde fomentar la recomposición de los referentes sociales y culturales de origen, garantizando –por ejemplo– la socialización religiosa de los hijos. Es ésta una práctica que complementa la socialización que los padres llevan a cabo en el ámbito doméstico, y que se realiza por parte de estas comunidades de base con una notoria discreción, lo que contrasta –tal como hemos visto con anterioridad– con la reivindicación pública de una educación

religiosa islámica, protagonizada por las grandes federaciones musulmanas en España. La mezquita es el primer espacio de socialidad colectiva que conoce el niño, que se convierte "socialmente" en musulmán gracias al padre, que le vincula a este espacio a través de la escuela coránica (Remacle, 1997: 70). Pero el desarrollo de esta socialidad pública, orientada al interior del colectivo, contrasta con una marcada reserva frente a la sociedad europea, que se manifiesta en la falta de inscripción de esta presencia en su espacio público.

Frente a esta dinámica desarrollada por los padres, las nuevas generaciones comienzan a formular otros modelos de relación con las sociedades europeas, basados en una diferente percepción del ámbito doméstico y del espacio público. El estudio de Daniel Pinson sobre las percepciones que padres e hijos magrebíes elaboran de uno y otro ámbito muestra que, desde la perspectiva de estos últimos, las referencias familiares que definen el hogar paterno, pueden llegar a ser vividas como una carga, en oposición a un espacio exterior que se transforma, al contrario, en un horizonte de libertades por conquistar (Pinson, 1995: 191-192). La búsqueda de otros espacios de expresión y de reafirmación identitaria, que no encuentran en las mezquitas y las asociaciones creadas y mantenidas por sus padres, lleva a estas nuevas generaciones a impulsar otro tipo de iniciativas asociativas, que formulan una nueva relación con las sociedades europeas, reclamando su pertenencia a ellas pero, al mismo tiempo, expresando su reafirmación étnica o religiosa (Cesari, 1998: 99-130).

La práctica religiosa durante el ramadán

El tiempo religioso y comunitario musulmán tiene su máxima expresión durante el ramadán, el mes de ayuno, y el *id al-kabir*, la fiesta del sacrificio. Ambos períodos ocupan un lugar básico dentro del calendario musulmán, junto con la trascendente fecha de la peregrinación a La Meca (que se lleva a cabo en los primeros ocho días del mes de *dhu-l-hiyya*). Si ya de por sí estos momentos adquieren una gran importancia social en los países musulmanes, en un contexto migratorio su relevancia aumenta, puesto que es a través de ellos como la comunidad adquiere conciencia de sí misma y el musulmán puede identificarse con su grupo de referencia. Se dice que en estos períodos la observancia religiosa de este colectivo es mucho más intensa que en el resto del año, y ello puede deberse al hecho de que estas celebraciones adquieren un carácter más comunitario que religioso. La complicidad comunitaria que guía la observancia de estos períodos genera una mayor presión social sobre el individuo para que cumpla con el ayuno durante los días del ramadán. Una presión que el individuo ve compensada por la explosión festiva que acompaña la ruptura del ayuno, y en la que las relaciones comunitarias alcanzan su máxima expresión.

En este apartado mostraremos el sentido y el significado que adquiere el seguimiento del ayuno durante el mes del ramadán entre las comunidades musulmanas catalanas, tanto en su aspecto de observancia religiosa como en el de celebración comunitaria.

EL AYUNO COMO PRECEPTO RELIGIOSO EN EL ISLAM

El ramadán es el noveno mes del calendario musulmán. El ayuno (*sawm*) durante este período constituye uno de los cinco pilares del islam. Esta prescripción religiosa, recogida en El Corán (2,¹⁸³⁻¹⁸⁷), es de obligado cumplimiento para todos los musulmanes que han llegado a la pubertad, si bien es cierto que se establecen algunas excepciones. Así, por ejemplo, los niños de corta edad están exentos del ayuno, aunque es una práctica popular bastante habitual que lo cumplan durante media jornada y de una manera progresiva, para que ello no les suponga ningún trastorno en su desarrollo. Los enfermos tampoco están obligados a ayunar si su salud depende de la ingestión de alimentos. Asimismo, las mujeres embarazadas o que amamantan a su bebé, así como aquellas que se encuentran en período de menstruación, no deben realizar el ayuno, si bien han de recuperar los días correspondientes a lo largo del año. Por último, aquellos que están

de viaje continuado de más de tres días de duración también quedan dispensados de esta prescripción religiosa.

La determinación del inicio y final del mes de ramadán es un asunto de suma importancia dentro de la comunidad, que se encargan de establecer las autoridades religiosas del país. El calendario musulmán es lunar, por lo que el inicio del ramadán ha de fijarse a través de la visión directa de la nueva luna. La existencia de comunidades islámicas a uno y otro lado del globo hace que tanto la fecha de inicio como la final de este mes varíen en algunos sitios de uno o dos días.

Durante las jornadas del mes de ramadán, los musulmanes se abstienen de comer y beber a partir del alba y hasta que se pone el sol, así como de fumar, de realizar actos sexuales, de usar perfumes o de escuchar música. En definitiva, de todo aquello que suponga o represente cualquier tipo de placer para los sentidos. La esencia del ayuno consiste, precisamente, en prescindir de todos los elementos (los llamados *muftirát*) que pueden provocar su quebrantamiento. A través del ayuno, los musulmanes aprenden a autocontrolarse, tomando conciencia de sus propias debilidades. También actúa como una catarsis para el individuo y para la comunidad, como un período de purificación en el que se fomentan una serie de principios morales, de solidaridad comunitaria y de comprensión hacia aquellos que sufren hambre a lo largo de todo el año. Tal como nos comentó un miembro de una comunidad musulmana, el ramadán constituye una especie de balance anual para todos los musulmanes: “es como un final de año en el que hay que reflexionar sobre lo que se ha hecho y sobre lo que hay que hacer a partir de ahora”.

Al igual que el resto de los preceptos musulmanes, el ayuno parte de una intención expresa del propio creyente (*niyya*) para cumplir con esta obligación. Durante el tiempo que dura, el musulmán debe abstenerse de pensar y expresar palabras malsonantes e insultos (la lengua también ha de “ayunar”), sustituyéndolos por la recitación personal y pública del Corán. Es este el momento adecuado para los debates sobre cuestiones religiosas y morales, ya que la comunidad se encuentra motivada para ello. En los países musulmanes los medios de comunicación contribuyen activamente a recrear este clima propiciatorio para el debate religioso, a través de la programación en radio y televisión de espacios sobre este tema, y de artículos en la prensa escrita.

La dinámica de una jornada del mes de ramadán en un país musulmán, a medida que avanzan los días en el calendario, muestra una disparidad entre el ritmo cansino y casi paralizado de la vida social durante el día, y la efervescencia festiva que se inicia a partir del crepúsculo. La gente sale entonces a comprar los alimentos que más tarde se cocinarán, se organizan los encuentros con los amigos y familiares; los que pueden, han guardado fuerzas durante el día para derrocharlas por la noche.

La ruptura del ayuno, que tradicionalmente es indicada en las sociedades musulmanas a través de un cañonazo, marca prácticamente el inicio de una nueva jornada. La oración del atardecer (*mághrib*) se acompaña de un pequeño refrigerio (*fatur*), compuesto por fruta y dátiles, y abre el período en el que los

musulmanes pasan el resto de la noche en compañía de amigos y familiares, de visita en visita y disfrutando de todos aquellos placeres que se les han negado durante el día. La primera comida más consistente se lleva a cabo también durante la noche, siendo costumbre entre las sociedades magrebíes que ésta consista en alguna sopa (*harira* o *shurba*).

Desde el punto de vista de la práctica religiosa, durante las noches del ramadán, y tras las oraciones del atardecer y de la noche, algunos musulmanes rezan unas plegarias suplementarias, llamadas *taráwih* (“de las pausas”), que constan de veinte prostraciones (o *rakat*) y cuya duración determina el propio imam que las dirige. Estos musulmanes piadosos también llevan a cabo una postrera oración matutina, poco después de tomar el último alimento (*sahur*) antes del alba, momento en el que se instaura de nuevo el ayuno.

Los diez días finales del mes de ramadán adquieren una especial importancia para los creyentes musulmanes. Aquellos que no habían cumplido íntegramente el ayuno en días pasados, acostumbran a respetar explícitamente esta observancia durante este período final. En estas datas se celebra la noche más sagrada de todo el calendario musulmán, la *láylat al-qadr* (o la “noche del poder” o “del destino”). Según indica la tradición coránica, en esta noche el arcángel Gabriel (*Yibril*) se dirigió por primera vez a Muhámmad, revelándole El Corán y la misión divina que debía cumplir. Para los musulmanes, una oración realizada durante esta noche equivale a más de mil meses de oración (“La noche del destino es mejor que mil meses”, El Corán, 97). En un *hadith* recogido por Bujari, Muhámmad dice “aquél que rece durante la noche del destino con fe y esperanza obtendrá el perdón de sus faltas anteriores”. La “noche del destino” suele corresponder a la del día 27 del mes, pero lo cierto es que la concreción de esta fecha no aparece en ningún texto islámico. En los diferentes *ahadith* se dice que ésta se ha de situar en las siete últimas noches, especialmente entre las impares. Según relata el propio Bujari, el profeta Muhámmad no reveló a los fieles musulmanes la data exacta de esta celebración por el siguiente motivo: “El Profeta vino para explicarnos el sentido de la noche del destino. Dos musulmanes que estaban ahí empezaron a discutir, por lo que el Profeta dijo: ‘Yo había venido a explicaros la noche del destino, pero uno y otro comenzaron a discutir, por lo que el conocimiento de esta noche me ha sido arrebatado. Quizás eso sea lo mejor para vosotros. Buscadla, pues, entre la novena, la séptima o la quinta noche final del mes’”.

La aparición en el cielo de la luna nueva anuncia el fin del ramadán, celebrado con la fiesta del *id al-fitr* (o “fiesta de la ruptura del ayuno”, también llamada *id as-Saghir* o “fiesta pequeña”). Esta conmemoración, la segunda más importante tras el *id al-kabir*, se convierte básicamente en una fiesta popular, en la que los musulmanes visten sus mejores vestidos, se hacen regalos entre sí, y se reparte entre los pobres y necesitados la llamada *zakat al-fitr*, la limosna del final del ayuno. En las grandes ciudades musulmanas, el final del ramadán se festeja con una plegaria de la comunidad en la mezquita principal.



Fotos 11 y 12. *Celebración del final de ramadán en Barcelona.* Como ya va siendo habitual desde algunos años, la plaza de l'Escorxadó en Barcelona se convierte en lugar de encuentro de los musulmanes barceloneses y de las localidades cercanas, para celebrar el fin del mes sagrado del ramadán. Los medios de comunicación también acudieron puntuales a la cita. Tras la *jutba*, pronunciada en esta ocasión (1997) por el imam del Centro Islámico de Barcelona y la oración comunitaria, cierra el acto el saludo colectivo entre los participantes.

SIGNIFICADO DEL RAMADÁN DURANTE EL TRAYECTO MIGRATORIO

La celebración del ramadán en Europa es quizás la mejor ocasión para constatar el contraste entre un tiempo sagrado (propio de la religión musulmana) y uno profano (el que caracteriza a nuestra sociedad), y las dificultades que ello supone para que la práctica religiosa de esta comunidad pueda expresarse. Las sociedades occidentales, después de un largo proceso histórico, han visto como su tiempo social, tras haberse definido por criterios religiosos, era sustituido progresivamente por otros principios, mucho más próximos al carácter post-industrial que las caracteriza. El domingo, herencia del pasado cultural cristiano, sigue siendo el día de descanso semanal, pero ahora se conceptualiza más como un período de ocio que como una fiesta religiosa. Lo mismo sucede con algunas fechas del calendario, como Navidad o Semana Santa. Las celebraciones de otras comunidades religiosas tienen que superar, no sólo la falta de concordancia entre los diferentes calendarios⁴¹, sino también la creciente secularización del tiempo en estas sociedades.

¿Cómo se inscribe el tiempo sagrado del ramadán en el espacio de la sociedad no musulmana? Dentro del proceso de apropiación del espacio social por parte de las comunidades inmigrantes, la incorporación de elementos temporales religiosos tiene su expresión en un nivel espacial. La redefinición de estos espacios sociales se lleva a cabo a través de la recreación del orden propio de la sociedad de origen, en el que también están presentes elementos temporales propios. Espacios comerciales, asociativos o de encuentro, ven alterados sus ritmos cotidianos con la celebración del ramadán. Entre los establecimientos regentados por miembros de las comunidades musulmanas, los cafés y restaurantes son quizás los que más notan la llegada de este mes. El ayuno durante el día hace que estos comercios estén cerrados, y no es hasta la noche cuando abren sus puertas. Colmados y tiendas de alimentación no se hallan sujetos a estas restricciones, si bien es cierto que la mayor afluencia de clientes no se produce hasta avanzada la tarde, cuando éstos se afanan a comprar los alimentos con los que por la noche se romperá el ayuno. A lo largo del año, estos establecimientos también están acostumbrados, en ciertos momentos de la semana, a atender un ritmo basado en principios religiosos. Por ejemplo, durante la oración del viernes al mediodía, algunos de ellos permanecen cerrados o bajan sus persianas de entrada, y –a veces, no siempre– sus propietarios aprovechan para acudir a las mezquitas más cercanas.

41. En España, a través del Acuerdo de Cooperación de 1992, se reconocen unas determinadas fechas festivas musulmanas. Del mes de Ramadán, sólo aparece reflejada como tal su primer día. Una única jornada, sin lugar a dudas, es mucho más fácil de incorporar dentro de un contexto social secularizado que un largo período festivo como es el Ramadán.

Las mezquitas o salas de oración reciben un mayor número de asistentes durante el ramadán que en el resto del año. Los fieles musulmanes se esfuerzan en este período –al menos, formalmente– por mostrar una observancia religiosa más estricta, empeñando por el cumplimiento de las cinco oraciones diarias. El rezo del mediodía y, especialmente, el del atardecer (*mághrib*), concentran la principal asistencia. La *salat al-yuma* del viernes, con la lectura de la *jutba*, discurso que pronuncia el imam de la comunidad u otras personalidades religiosas invitadas, adquiere asimismo una especial importancia en el ramadán. Por otra parte, los fines de semana, a causa de la mayor disponibilidad horaria, se mantienen como los principales momentos de afluencia.

Es en este período en que los contactos entre los miembros de la comunidad musulmana aumentan considerablemente y, siguiendo lazos de amistad o familiares, abundan las visitas entre miembros de unas y otras comunidades. Es frecuente también que en la celebración de la oración diaria de ruptura del ayuno participen musulmanes provenientes de otras localidades. Además, durante este mes, prestigiosos imames acostumbran a visitar diferentes comunidades, celebrando en algunas de ellas actos religiosos o conferencias.

La ruptura del ayuno trae consigo la apertura de un tiempo esencialmente festivo y comunitario, en el que los musulmanes se resarcían, por decirlo así, de todo aquello que no han podido realizar durante el día. Ello se materializa en celebraciones que se prolongan durante toda la noche y que pueden llegar hasta la madrugada del día siguiente, cuando se inicia de nuevo el ayuno.

¿POR QUÉ ES MAYOR LA OBSERVANCIA RELIGIOSA MUSULMANA DURANTE EL RAMADÁN?

Los diferentes estudios llevados a cabo en Europa, e incluso en países musulmanes, acerca del ramadán, indican que es en este período cuando se produce una mayor observancia religiosa respecto a otras épocas del año. Una primera explicación de ello podría encontrarse en el hecho que el ayuno durante el mes de ramadán adquiere elementos tanto religiosos como comunitarios, en los que la expresión del cumplimiento individual de esta prescripción religiosa no es total si ésta no se lleva a cabo en comunidad. El ayuno, así como la peregrinación a La Meca, son dos de los principios musulmanes que hay que efectuar preferentemente en grupo. Podría incluirse también en esta categoría la obligatoriedad de las cinco oraciones diarias, ya que se recomienda que éstas se hagan en común –especialmente la del viernes al mediodía–, aunque está permitido que cada musulmán las rece también en su propia casa.

El trasfondo comunitario que toma la celebración de las principales fiestas religiosas musulmanas actúa también, en cierta manera, como reactivo de esta observancia. Tal como hemos comentado en páginas anteriores, los elementos de contrición o presión social para el cumplimiento de tales prescripciones religio-

sas adquieren, en el caso del ramadán, una fuerte relevancia. En los países musulmanes de origen, por ejemplo en Marruecos, el código civil penaliza la ruptura en público del ayuno con de uno a seis meses de cárcel y una multa de 200 dirhams. En el contexto migratorio, por la trascendencia que adopta esta práctica en un medio no musulmán, la presión social que conmina a su cumplimiento emplea otros medios de coerción, como la crítica pública, activada a través del rumor. Esta presión social, como muy bien argumentan Ferrie y Radi (1988), puede eludirse a través de una aceptación pasiva de esta observancia o por el desarrollo de actitudes de conveniencia por parte de los miembros de esta comunidad.

Esto nos hace pensar que no es posible evaluar el grado de observancia religiosa de las comunidades musulmanas atendiendo exclusivamente al período del ramadán. En varios estudios sobre comunidades inmigrantes de origen musulmán en España, al hablar del tema cultural y religioso, siempre se suele incluir la pregunta "¿practica Vd. el ramadán?", cuya respuesta, en la mayoría de los casos, suele ser afirmativa (véanse, entre otros, Solé 1994 y Domingo-Clapés-Prats, 1995). Si comparamos estas contestaciones con las de las entrevistas realizadas en el clásico estudio de Roca, Roger y Arranz (1983), en el que, de los 22 encuestados, 12 declaran cumplir con el ramadán y 7 no (más 3 sin determinar), podemos afirmar que el desarrollo comunitario musulmán ha supuesto el mantenimiento de la observancia religiosa de preceptos socialmente tan importantes como es el ramadán.

Teniendo esto presente, la información sobre el grado de práctica en este período ha de ser complementada con datos de otros momentos a lo largo del año, puesto que ella sola, por sí misma, podría indicarnos una percepción errónea. Además, es preciso contextualizar la expresión de esta observancia planteando la relación respecto a ella que puedan tener diferentes grupos de edad, entre hombres y mujeres e, incluso, entre comunidades distintas. Hasta que no dispongamos de más datos con respecto a la observancia del ramadán en las comunidades musulmanas en Cataluña, será necesario partir de lo que dicen otros estudios realizados en Europa. Por ejemplo, Abdelilah Hassanian, en un trabajo sobre los jóvenes de origen marroquí en Francia (Hassanian, 1995) demuestra, no sólo que el ramadán es la práctica religiosa más observada, sino que, además, las mujeres son mucho más practicantes que los hombres. Otro estudio sobre segunda generación, en este caso de jóvenes de origen turco en Holanda (Van der Lans-Rooijackers, 1992), muestra como el ramadán (que constituye un mejor indicador del compromiso religioso de estos jóvenes que otras prácticas), sugiere que existe una relación opuesta entre el rechazo de las creencias religiosas tradicionales y la práctica del ayuno. Adil Jazouli y Maria do Céu Cunha (1995), por su parte, describen cómo la expresión religiosa de los jóvenes musulmanes en Francia supone, en algunos casos, una ruptura respecto al islam de sus padres, que es considerado popular y poco riguroso. Y ya entrando en el terreno de la expresión religiosa dentro del ámbito familiar, un reciente estudio sobre familias marroquíes en la Comunidad de Madrid (Pumares, 1996) expone cómo el perfil que adquieren diferentes familias respecto a la tradición musulmana, condiciona su nivel de expresión religiosa. Así, se da una gran importancia a las obligaciones religiosas en

aquellas familias que mantienen pocas relaciones respecto a la sociedad madrileña mientras que, por contra, algunos aspectos de esta práctica son contemporizados al contexto no musulmán en el que se encuentran las familias que desarrollan estrategias más asimilativas o integracionistas.

LA “NOCHE DEL DESTINO” Y LA PLEGARIA FINAL DEL RAMADÁN: APUNTES ETNOGRÁFICOS

Los diez últimos días del mes de ramadán adquieren una significación especial para las comunidades musulmanas. La celebración la noche del día 27 de la *láylat al-qadr*, o “noche del destino”, y la fiesta de ruptura del ayuno, o *id al-fitr*, constituyen los momentos centrales de todo el mes. Cada comunidad musulmana conmemora estas fechas de una manera especial. Como es tradición común a lo largo de todo el ramadán, éstas son ocasiones que unas y otras comunidades aprovechan para celebrar conjuntamente. Los colectivos musulmanes locales acostumbran a pedir los permisos necesarios a sus respectivos ayuntamientos, para que les permitan celebrar en un espacio público (una plaza, un polideportivo, etc.) o bien la oración final del ramadán, o bien la celebración del *id al-fitr*. En algunos casos, estas fechas son muy propicias para inaugurar oficialmente un nuevo oratorio o su ampliación.

En nuestra investigación, y a través de la observación participante, hemos seguido con atención este período desde 1996. Los siguientes relatos, extraídos de nuestras notas de campo, intentan describir algunos momentos de su celebración, en especial la *láylat al-qadr* y el *id al-fitr* de diferentes comunidades en la provincia de Barcelona. Corresponden al ramadán de 1996 y 1997 (1416 y 1417, respectivamente, según el calendario hegírico musulmán).

Oración y solidaridad. (19 ramadán 1417/28 enero 1997)

El 'iftar', o ruptura del ayuno diario, abre las noches de ramadán, que es cuando se muestra la convivencia que acompaña esta celebración anual. La tradición indica que la ruptura del ayuno, previa a la oración del *mághrib*, se haga en compañía de otros musulmanes, especialmente en el interior de la mezquita. En muchas de ellas, tras la ruptura, se prepara una cena comunitaria, en la que pueden participar todos aquellos fieles que lo deseen. Esta práctica en común se reviste también de un contenido de solidaridad, ofreciendo un plato de comida a aquéllos que no disponen de recursos para celebrar este mes sagrado.

Entramos en la mezquita *Táriq ibn Ziyad* sobre las seis y cuarto. Mientras mi acompañante marroquí procede a hacer sus preceptivas abluciones, me sitúo junto a uno de los largos plásticos que están extendidos en la sala de oración. En ellos

ya hay algunos dátiles, trozos de manzana y pera, así como pedazos de un pastel elaborado con miga de pan paquistaní. La gente empieza a sentarse a un lado y otro de los plásticos en dos filas paralelas. El imam de la mezquita entona el *adhán*, la llamada a la oración, que indica a los musulmanes presentes que ya pueden romper el ayuno (*iftar*). La gente come en silencio. Poco a poco, a medida que la gente va acabando de comer, se dirige a realizar la *salat al-mághrib*. Todos los presentes van situándose para iniciar la oración, excepto un pequeño grupo, formado principalmente por gente joven, que permanece junto a los plásticos apurando los restos de comida que quedan en ellos. Junto a la puerta de entrada a la sala hay un gran perol de comida que es vigilado por un niño para que nadie pueda abrirlo.

Tras la oración, una parte de los fieles vuelve a ocupar su lugar junto a los plásticos, mientras que algunos de ellos abandonan la mezquita para ir a cenar a su casa. Los encargados de servir la comida se ocupan de limpiar los plásticos, de repartir el pan y de preparar los platos. Ellos comerán cuando todo el mundo esté servido. Cuando aún hay gente que sigue rezando, se sirven los primeros platos, de los que comerán cuatro o cinco personas. Es el propio imam el que se ocupa de esta tarea, mientras que algunos niños reparten agua y vasos. Los jóvenes que no se habían unido a la oración del *mághrib*, resultan ser argelinos. Uno de ellos, situado en el fondo de la sala, parece un poco aturdido, por lo que el imam se dirige hacia él para despertarlo y ofrecerle un plato de comida. A mi compañero le comentan que algunos de estos jóvenes acuden a la mezquita cada noche, aprovechando el ramadán, para poder comer alguna cosa caliente y dormir algunas horas.

Tras la comida, la gente vuelve a lavarse y a prepararse para la oración del *ishá*. Cuando ésta concluye, abandonamos la mezquita.

"La noche del 'qadr' es mejor que mil meses". (27 ramadán 1416/17 febrero 1996)

La 'láylat al-qadr', o 'noche del poder', o 'del destino', es uno de los momentos centrales a lo largo del año para la espiritualidad musulmana. Corresponde, según la tradición, a una de las noches impares de la última parte del mes, y es celebrada con devoción por parte de las comunidades musulmanas, que se reúnen en las mezquitas para rezar e invocar el nombre de Dios durante toda la noche.

A la *salat al-ishá*, u oración de la noche, han asistido, en la mezquita *Al-Umma* de Rubí, unas quince personas, sobre todo gente anciana. La mayoría de ellos, tras la oración, permanecen en la mezquita formando pequeños corrillos, mientras esperan la llegada de otros miembros de la comunidad. Yo me he colocado en un rincón de la sala de oración, justo a la entrada, por lo que todos los que van llegando me saludan cortésmente, aunque sin poder disimular en su mirada una cierta sorpresa ante mi presencia.

La sala de oración se queda pronto pequeña ante la afluencia de fieles musulmanes, todos ellos marroquíes. Ninguna mujer. Algunos visten elegantes chilabas

blancas o a rayas, y son muchos los que llevan un pequeño birrete blanco en la cabeza. Se van situando en filas orientadas hacia la *qibla*, que en esta mezquita está indicada por un *míhrab* en forma de arco hecho con escayola. Primero de una manera tímida, y después colectivamente, los fieles ahí reunidos comienzan a entonar una continua y repetitiva letanía, en la que se invoca el nombre de *Al-lah* y de su profeta, *Muhámmad*. Con ella se acompaña la llegada de nuevos fieles, que ya tienen algunos problemas para colocarse en el exiguo espacio de la sala de oración. Aparecen algunos niños –de entre ocho y trece años– acompañados por sus padres, y se sitúan al final de la sala, en el muro opuesto a la *qibla*. En el exterior, el sonido de los cantos llega claramente hasta la calle, que en aquella hora está muy poco concurrida.

Tras una hora de cantos, el imam anuncia el principio de la oración que, como en todas las noches del ramadán, recibe el nombre de *salat at-taráwih* (literalmente, "plegaria del reposo", llamada así porque debido a su duración se permite que los fieles puedan estar sentados en según qué momentos). Tras la llamada a la oración, los fieles van alineándose frente a la *qibla*, lo que permite que otros musulmanes que estaban en una habitación contigua a la sala de oración puedan entrar en la misma. Yo, por mi parte, me voy retirando poco a poco, para dejar que los últimos rezagados en llegar a la mezquita puedan comenzar su oración.

El imam comienza recitando un largo pasaje del Corán y, acto seguido, se llevan a cabo cuatro *rakat* (secuencia de la plegaria que se compone, sucesivamente, de una posición en pie, una inclinación, una prostración, y una posición sentada). Tras efectuarlas, el imam recita de nuevo otro pasaje coránico y se repite la serie. En el tercer grupo de *rakat*, el imam es sustituido por otro (que más tarde supe que era el imam de S. Vicenç dels Horts, y que estaba acompañado por otros miembros de esta comunidad), al mismo tiempo que algunos fieles –los más viejos– ya permanecen sentados mientras el imam recita los párrafos del Corán. De entre los niños que estaban en la sala, tan sólo uno o dos mantienen la oración hasta el final. El resto ha optado por retirarse discretamente a la sala contigua y abandonar la plegaria.

Al final, acabo por perder la cuenta del número de *rakat*, aunque luego me dicen que fueron treinta en total. Tras finalizar la oración en común, los fieles ahí reunidos comienzan a saludarse unos a otros, utilizando la sonora fórmula *id mubáarak!* ("feliz fiesta"). De repente paso de observador a participante, entrando dentro del corro de las saluciones que se está formando. Después de que todo el mundo se ha saludado, se inician de nuevo los cánticos. Algunos fieles comienzan a marchar a sus casas, aunque la mayoría permanece en la mezquita, charlando en pequeños corros o –los más piadosos– realizando nuevas *rakat*. La tradición dice que es en esta noche, la más importante del año, cuando los musulmanes piadosos pueden expresar al máximo su fe. A las cuatro de la mañana aún queda un buen grupo de fieles en la mezquita, que siguen orando o leyendo pasajes del Corán.



Fotos 13 y 14. *Fin del ramadán en el Raval (Barcelona).* Parte de la comunidad que reside en Ciutat Vella, entre la que se podían ver numerosos paquistaníes, celebró la id *al-fitr* de 1998 en las instalaciones del polideportivo del Raval. De nuevo, los medios de comunicación locales cubrieron el evento.

"La paz está presente hasta que se levanta la aurora". (27 ramadán 1417/4 febrero 97)

Durante la 'láylat al-qadr', las mezquitas se llenan de musulmanes que no quieren dejar de celebrar con devoción el significado de la misma. La asistencia a este acto suele ser elevada, congregando no sólo a hombres sino también a mujeres que, separadas de los primeros (en otra sala, o en un espacio reservado), siguen las oraciones que se prolongan a lo largo de la noche. En ocasiones, el espacio de la mezquita se queda pequeño para acoger a toda la comunidad, por lo que es frecuente que se pida algún tipo de permiso municipal para poder celebrar este acto en un polideportivo o centro cívico. Como este recinto solicitado no puede estar abierto durante toda la noche, la celebración comunitaria queda limitada a unas horas (aproximadamente hasta medianoche), lo que no impide que los musulmanes más piadosos esperen la llegada del nuevo día en el local de la mezquita comunitaria.

Decido este año, 1997, acompañar en la celebración de la *láylat al-qadr* a los musulmanes de las comunidades de Terrassa y de Barcelona (concretamente, a los de la mezquita de *Táriq ibn Ziyad*). Sobre la seis de la tarde me reúno en la puerta de la mezquita de Terrassa con otros compañeros marroquíes, que me indican que, dado que el local no podría albergar a toda la comunidad, han pedido un permiso al Ayuntamiento para poder celebrarla en el centro cívico del barrio. Al llegar a la mezquita, saludo al imam, el cual –como ha hecho con otros de sus conocidos– me pone un poco de perfume de sándalo en la mano. Los perfumes, que durante el día son *muftirát*, es decir, cosas que pueden quebrantar el ayuno, son utilizados de nuevo en estas celebraciones colectivas.

Nos dirigimos a dicho centro, que se encuentra bastante cerca de la mezquita. Llegan otros musulmanes, que van entrando en la sala donde se va a celebrar la oración. A la entrada, la gente ha ido depositando los zapatos se han ido colocando alfombras y pedazos de moqueta en el interior de la sala para poder rezar. Algunos musulmanes han traído alfombras de oración y las van situando hasta cubrir prácticamente todo el suelo. También hay un micrófono y altavoces, que serán utilizados posteriormente durante la oración. En los preparativos de la celebración, hay gente que trae comida y la va depositando en la tarima donde me coloco, en un rincón.

En la misma sala hay una especie de puertas correderas, lo que permitirá que las mujeres puedan asistir al acto. A lo largo de la oración irán entrando hasta una decena de mujeres, de muy diferente edad, desde niñas hasta ancianas.

Cuando en la sala ya hay unas trescientas personas, sobre las nueve, y ya de noche, comienzan las oraciones. Los asistentes son en su gran mayoría marroquíes, aunque también puedo distinguir a algún que otro subsahariano. Se inician los cantos, que yo ya reconozco del año anterior. Al rato, empiezan las oraciones dirigidas por el imam. Cada cuatro o cinco *rakat* cambia el conductor de la plegaria y, en ocasiones, la recitación por parte del imam se alarga bastante.

Los cantos y el *dhikr* (las diferentes fórmulas con las que se ensalza a *Al-lah*) que acompañan a las oraciones, atraen la atención de curiosos que, o realizaban alguna otra actividad en el centro cívico, o pasaban por la calle en ese momento. No deja de ser interesante ver la cara de sorpresa y de absoluto desconocimiento que éstos muestran ante la ceremonia.

Sobre las once de la noche me despido del imam y del resto de conocidos, y me dirijo hacia Barcelona. Posteriormente, me comentarían que tras el cierre del centro cívico a medianoche, algunos miembros de la comunidad seguirían la celebración en el local de la mezquita hasta bien entrada la madrugada. Llegué a la mezquita *Táriq ibn Ziyad* sobre las doce y media.

Tras descalzarme y entrar en la sala de oración, observo que todavía quedan restos de la cena colectiva de la noche. En el interior de la sala hay algunos corros de personas (marroquíes, paquistaníes y subsaharianos), a los que saludo al entrar. Me dirijo a saludar a los imames de la mezquita y les pregunto cómo ha ido la celebración, y me dicen que muy bien. Frente al *mínbar* hay gente apoyada en la pared que está leyendo El Corán y otros libros de *tafsir* (comentarios del Libro Sagrado musulmán).

Aprovechando la ocasión, le pregunto a uno de los imames sobre el significado de la *láylat al-qadr* y sobre el porqué de la indeterminación de la fecha. Él me responde que, a pesar que había comunidades que celebraban esa noche un día antes o después, lo que importaba es que los musulmanes la celebraran con devoción. También le pregunté si en esta celebración también participaban las mujeres, respondiéndome que sí, pero mejor en su casa y no en la mezquita, ya que según él, ese es lugar para los hombres.

Se despide de mí diciendo que va a ir a visitar a otra comunidad del barrio que también está celebrando la *láylat al-qadr*, y yo me quedo charlando con otros musulmanes. Sobre las tres y media de la noche, me despido de los asistentes y abandono la mezquita. A esa hora, permanecían en ella unas sesenta personas.

La oración final de ramadán. (I shawwal 1416)

El 'id al-fitr' es la fiesta que conmemora el final del ramadán, cuyo acto principal suele ser la oración comunitaria celebrada a primera hora de la mañana. Esta oración, por el hecho de congregar a toda la comunidad, suele realizarse en un espacio abierto. En Cataluña, las diferentes comunidades suelen pedir los correspondientes permisos municipales para ocupar una plaza, un polideportivo o cualquier otro equipamiento público, con el fin de llevar a cabo esta plegaria.

En Barcelona, es tradicional que la comunidad musulmana se reúna en el parque de l'Escorxador, muy cerca de la Plaza España, si bien en la actualidad hay otras comunidades que han empezado a celebrar el final del ramadán en otros lugares. La falta de una única autoridad religiosa en Barcelona o en Cataluña provoca, como en el caso que relatamos, la dificultad para determinar de manera unitaria la finalización del ramadán.

(19 de febrero de 1996)

No era hoy el día en el que se debía de haber celebrado en la plaza de l'Escorxador de Barcelona la que es ya tradicional oración final del ramadán. Poco antes de las nueve de la mañana algunos grupos de marroquíes deambulaban por la explanada que hay junto al monumento de Joan Miró, esperando que llegara Abu Said, el imam del Centro Islámico de la Av. Meridiana. Algunos de ellos venían de S. Vicenç dels Horts y del Prat de Llobregat, y llevaban consigo unas pequeñas alfombras sobre las que realizar la oración. También me encuentro con una fotografía de un medio de comunicación que, como yo, empieza a pensar que este no es el último día del ramadán. Una hora más tarde, junto con buena parte de los allí congregados, decido marcharme aunque, desconfiado, vuelvo a preguntar a unos jóvenes marroquíes –algunos de ellos vestían una impecable chilaba– si hoy era el día de la oración. Están tan confundidos como yo.

Esa misma mañana me dirijo a la mezquita *Táriq ibn Ziyad* para saber si al día siguiente se celebrará la oración final en sus nuevos locales. Hablo con el imam marroquí de esta comunidad, que me confirma que la oración empezará a las nueve de la mañana. Me indica un letrero escrito a mano en árabe que está colocado en la puerta de entrada al oratorio. No soy el único que viene a informarse; el imam también atiende a otros musulmanes que también le preguntan lo mismo que yo.

Me despido del imam y aprovecho la ocasión para observar el estado de las reformas en los nuevos locales de la mezquita. En poco menos de dos semanas se ha acondicionado la planta baja, se han pintado las paredes y se ha abierto el tabique que la separaba de la antigua sala de oración. Con ello, se ha conseguido duplicar el espacio del que disponía la estancia hasta ahora, por lo que la ceremonia –que siempre resulta bastante multitudinaria– podrá celebrarse en ella por primera vez. Veo como algunos miembros de la comunidad comienzan a instalar grandes alfombras y trozos de moqueta a lo largo de la nueva sala.

(20 de febrero de 1996)

Entro en el patio de la mezquita *Táriq ibn Ziyad* sobre las nueve de la mañana. Por entonces, la sala de oración ya está casi llena. En la entrada desde el patio se amontonan los zapatos de los fieles que esperan el inicio de la oración, sentados en filas frente a la *qibla*. Saludo a algunos conocidos, mientras espero en la entrada de la sala a que empiece la oración. Los asistentes empiezan a entonar cantos de alabanza a *Al-lah*, muy parecidos a aquellos que escuché en Rubí. La mayoría de los asistentes son de origen paquistaní, aunque también hay marroquíes y otros musulmanes de diversa procedencia. Va llegando más gente, algunos con sus hijos. Yo prefiero esperar en el patio y no en la entrada a la sala de oración, para no ocupar un espacio que ya empieza a ser escaso. Por una escalera lateral veo cómo accede a la segunda planta un grupo de siete u ocho mujeres.

Fuera, en el patio, empieza a llover ligeramente. Uno de los responsables de la comunidad me comenta que espera que la gente no se tenga que colocar ahí y hacer la oración bajo la lluvia. No sería la primera vez que pasa esto. Hasta esa misma semana, en la que ya podían disponer de los nuevos locales, la comunidad tenía que realizar sus rezos en el patio, más de una vez, bajo la lluvia.

La sala ya está prácticamente llena. Los que van llegando han de pasar a la planta superior, que acabará llenándose al final, a pesar que todavía no está remodelada. El imam se dirige al *minbar* desde el que inicia la *jutba*, que dura unos quince minutos, sobre los beneficios y el significado de realizar el ayuno del ramadán. Tras finalizar sus palabras, los fieles se colocan alineados para iniciar la oración. Los niños y niñas que acompañaban a sus padres son colocados en una pequeña oficina contigua a la sala de oración. Yo me coloco junto a la oficina en donde están los niños, procurando no pisar los zapatos que están por el suelo. Las dos *rakat* se intercalan con la recitación por parte del imam de algunos fragmentos del Corán.

Tras pronunciar la frase *as-salam alay-kum wa-ráhmat Al-lah* (“la paz sea con vosotros y la misericordia de Dios”), volviendo una vez la cabeza hacia la derecha y otra hacia la izquierda como saludo a los presentes, finaliza la oración, y los fieles vuelven a entonar los cantos del principio. Unos y otros empiezan a saludarse y abrazarse, pronunciando la frase *id mubáarak!* De nuevo, me veo saludado por unos y otros, me conozcan o no. Algunos de ellos lo hacen efusivamente, otros, son más comedidos. Poco a poco, los fieles, tras encontrar sus zapatos, van saliendo al patio, donde se repiten los saludos. Todo el mundo parece querer felicitar al imam de la mezquita, que no para de responder a las felicitaciones. Tras esperar que la sala se vaya vaciando me acerco a él, le saludo también, y le agradezco que me haya permitido asistir a la plegaria. Salgo por el largo pasillo hasta la calle, donde apenas quedan ya pequeños grupos de musulmanes que siguen hablando entre ellos.

Dinámicas comunitarias

Las ciencias sociales consagran parte de su tiempo al estudio de las dinámicas y acciones desarrolladas por los grupos y colectivos que configuran el sistema social. Los mecanismos que definen las interacciones de sus miembros, entre ellos, y con otros individuos que pertenecen a otros grupos, marcan la traza por la que discurre la evolución social. En la mayoría de los casos, estos mecanismos no adoptan una forma aparente, por lo que es preciso aplicar toda una serie de metodologías y argumentaciones teóricas para descodificar el significado de sus manifestaciones externas aparentes. En el caso de las comunidades musulmanas en Europa, es decir, de colectivos que se encuentran en una situación de minoría en un contexto sociocultural no propio, el análisis de estas dinámicas subyacentes plantea ciertos impedimentos a los investigadores sociales.

La primera reacción de estas comunidades ante el interés que su presencia suscita entre investigadores, periodistas y policías (perfiles profesionales que éstas tienden a confundir), consiste en esconder sus dinámicas internas. En este caso, como en muchos otros, la estrategia de ocultación responde a un intento por defenderse de una intervención externa en aquellos asuntos que se consideran propios de la comunidad. En el supuesto concreto que nos ocupa, el actual panorama de confrontación ideológica entre Occidente y el islam dificulta aún más toda aproximación a estas comunidades. La desconfianza y el recelo hacia el interés analítico que plantea toda investigación socio-antropológica que desee conocer las formas y dinámicas presentes en estos colectivos⁴², hacen que ésta se conceptualice como un intento por poseer un conocimiento que después podría utilizarse en su contra.

Por otro lado —y esto, de ningún modo es una característica exclusiva de las comunidades musulmanas—, la diversidad de discursos y orientaciones doctrinales e ideológicas presentes en ellas es un elemento añadido de dificultad. Desde los primeros momentos de la investigación, se ha podido comprobar que la heterogeneidad es uno de los factores claves que definen al colectivo musulmán en Cataluña, por lo que el análisis se ha centrado en mostrar cómo actúa ese condicionante en el conjunto de relaciones que éste mantiene. Una primera conclusión, nos muestra que esta diversidad de orientaciones no indica necesariamente la existencia de una fractura interna que polariza las relaciones entre grupos, sino que, por contra, se convierte en activo motor del desarrollo asociativo y en expresión del profundo debate que está presente en la configuración comunitaria del islam en Cataluña. La expresión de una

42. Un interés que, por otro lado, los miembros de cualquier grupo o comunidad estudiada, ni necesariamente entienden, ni mucho menos, comparten.

heterogeneidad creativa explica las relaciones de complementariedad entre centros y asociaciones que, aunque en un primer análisis podría parecer que estuvieran distanciados étnica y doctrinalmente, suelen coincidir en ciertos momentos, compartiendo un marco de encuentro, por ejemplo, en la celebración de los actos religiosos.

Factores como el proceso y la aplicación del Acuerdo de Cooperación de 1992, proyecto en el que no todos los colectivos musulmanes en Cataluña parecen estar implicados, así como la estrecha vinculación que desde el conjunto de la sociedad catalana (y desde las administraciones locales, en concreto) se hace todavía de la presencia musulmana con el fenómeno migratorio, ejercen una evidente influencia en el desarrollo de las dinámicas asociativas y comunitarias del colectivo musulmán. En este apartado, analizaremos algunos de los elementos presentes en este campo.

PROCESOS Y ESTRATEGIAS IDENTITARIAS

El renovado interés por la identidad y por sus manifestaciones a escala individual o colectiva, ocupa la atención de las ciencias sociales ante un panorama internacional marcado por el auge de las reivindicaciones culturales, las reclamaciones nacionalistas y los movimientos migratorios. La extrema facilidad con la que determinados discursos científicos convierten la *realidad a estudiar* (la reivindicación de unos principios identitarios), en *realidad a preservar* (formulando la necesidad de proteger culturas e identidades que están en peligro), implica un uso crítico de la noción de identidad, en un intento de deconstruirla, mostrando su génesis y sus usos, pero no afirmándola a priori (Lévi-Strauss, 1981).

El interés por el estudio de la identidad supone un retorno al sujeto como objeto de estudio en las ciencias sociales, lo que conduce a un triple replanteamiento: en términos doctrinales implica una revisión del rol de las ideologías; en cuanto a la metodología, se recurre a la noción de red social; y en lo que a la epistemología se refiere, obliga a reconocer la relación paradójica entre la conveniencia subjetiva de formar parte de un grupo y el criterio socialmente legítimo de pertenencia (Oriol-Igonet, 1984). Es mediante la identidad que los sujetos sociales operan en sus propias relaciones sociales, para ordenarlas, entenderlas y guiarlas, otorgándoles el principio de su existencia social a través de su ubicación en el interior del grupo. De la identidad se derivan dos procesos, unidos por un mismo continuo: la *identificación* y la *diferenciación*. Apropiarse de una identidad significa adscribirse a un determinado modelo de individuo o de comunidad, a la vez que supone distanciarse con respecto a otros. Toda identidad, pues, se construye desde un doble sentido de similitud y diferencia, como una dialéctica entre contrarios. Es sobre la base de la combinación de esta tensión a partir de la cual el individuo puede ordenar la experiencia social, construyendo un mapa cognitivo con el que ubicar la diversidad en su entorno relacional, así como disponer de un marco comunitario simbólico de referencias grupales (una especie de *cartografía social*),

y organizar la interacción social con el resto de sus interlocutores, formen parte o no de su propio grupo. El problema de base que se formula es que, al situarse dentro de un contexto de confrontación, las identidades se desarrollan a partir de principios esencialmente homogeneizadores, estereotipados y etnocéntricos, como oposición entre grupos que se definen como cerrados e inmutables, y cuyos contenidos se elaboran como antítesis de lo propio.

La reivindicación por parte de una colectividad de los principios identitarios de pertenencia a un modelo cultural determinado recibe el apelativo de *etnicidad*⁴³. Desde otras orientaciones teóricas, suele utilizarse el concepto “etnicidad” como sinónimo de identidad pero, desde nuestro punto de vista, creemos que es importante establecer la diferenciación entre ambos términos. Así, hablaremos de etnicidad cuando la identidad cultural se pone en funcionamiento, es decir, cuando se convierte en argumento de identificación y de reivindicación colectiva de una serie de referentes culturales en un contexto de interacción con otros colectivos. Asimismo, los recursos y mecanismos que están a disposición de individuos y grupos para llevar a cabo estas manifestaciones de pertenencia colectiva reciben el nombre de *estrategias identitarias*⁴⁴. Esta noción parte de la afirmación de la existencia de un determinado “margen de maniobra” por parte de los individuos, al que puedan recurrir. Este concepto de margen de libertad y estrategia por parte del actor social, se deriva de la llamada “teoría estratégica”, planteada por M. Crozier y R. Friedberg (1977), basada en el rechazo hacia todo determinismo mecanicista del sistema social. Destacando la importancia de las relaciones de poder en la organización social, estos autores analizan la función de las diferentes estrategias seguidas por el actor, cuyo objetivo –explícito o implícito– es extender un margen de libertad en relación con las reglas del juego social.

Más que realidad ontológica, la identidad cultural, como construcción social que es, responde a una selección de atributos y prácticas culturales sobre la base de un modelo definido previamente. Pero para que éste se configure como marco incuestionable de referencia, esencialmente intemporal, e integrante del orden natural de las cosas, es preciso disimular su propio carácter contingente. Y ello se lleva a cabo mediante un proceso de *objetivación social*, cuyo fruto será la configuración de un denominado *discurso étnico*, auténtico compendio prescriptivo y de conducta, además de relato sobre los orígenes y devenir de la colectividad. Éste, asimismo, incorpora incluso un verdadero sistema categorial étnico, en donde el individuo puede ubicarse y situar a sus interlocutores sociales próximos o lejanos. Los elementos que con-

43. Hay diferentes estudios que revisan los desarrollos teóricos en este terreno: Pujadas, 1993; Martiniello, 1995; Poutignat, P.-Streiff-Fenart, J., 1995; y Hutchinson-Smith (eds.), 1996.

44. Entendemos por *estrategia identitaria* los “procedimientos puestos en funcionamiento (de manera consciente o inconsciente) por un actor (individual o colectivo) para conseguir una, o varias finalidades (definidas explícitamente situándose a nivel del inconsciente) y elaborados en función de una situación de interacción, es decir, en función de diferentes determinaciones (socio-históricas, culturales, psicológicas) de esta situación”, Camilleri (1990: 24).

forman este discurso étnico constituyen lo que se ha llamado *contenido étnico*. Esto es, todos los atributos, prácticas o comportamientos culturales que son recogidos por este determinado modelo, y que configuran el patrón básico sobre el que definir cómo se es y cómo no se es catalán, árabe o musulmán. Son, en definitiva, los elementos que conforman y delimitan (de ahí el concepto de “marcadores identitarios”) al *grupo étnico*, y lo diferencian de otros colectivos (Barth, 1976).

Pero no todas las prácticas culturales tienen un carácter étnico o identitario; éstas lo adquieren a partir del momento en que se constituyen en aglutinadoras del grupo y son reconocidas socialmente. Pero ¿cómo y quién decide que estas y no otras prácticas se convierten en componentes del discurso étnico? Un análisis genealógico (en el sentido dado por Foucault) del discurso étnico muestra que éste es fruto de un proceso en el que intervienen los mecanismos de reproducción social de la colectividad, tanto para hacer frente a sus evoluciones o disfunciones internas, como externas, provocadas por la presión o la influencia de otros grupos. La adopción individual de este modelo supone su identificación con este discurso o contenido étnico, y se lleva a cabo partiendo de unos criterios fundamentalmente prácticos en la acción cotidiana. Es lo que podríamos llamar un proceso de *interiorización de la adscripción grupal*, que supone el cumplimiento por parte del individuo de las prácticas definidas por el discurso étnico. Mediante éstas, el individuo “formaliza” o “materializa” su vinculación al grupo. Se trata, pues, de un proceso de *ritualización de la práctica identitaria*. Así, todo discurso étnico fija una determinada *ortopraxis*, que no sólo dice lo que se debe y no se debe hacer, sino que también llena de significado unos y otros comportamientos.

Los procesos y estrategias identitarias nacen de una situación de interacción que, en el caso que nos ocupa, se desarrolla en un contexto migratorio definido por la relación desigual entre un grupo dominante (la sociedad receptora) y otro dominado (los colectivos inmigrantes). La dialéctica que se establece entre mayorías y minorías, en principio establecida verticalmente, acaba determinando el lugar en el campo social y político en el que se han de ubicar estas minorías. La cuestión que habría que responder es si en este contexto definido por la sociedad mayoritaria, los individuos y colectivos de origen inmigrante disponen de ese margen de manobra al que hacíamos referencia antes, que les permita desarrollar diferentes dinámicas identitarias. Si partimos de la hipótesis de que la actitud de la sociedad receptora contribuye activamente en el desarrollo y producción de las identidades étnicas, deberíamos analizar entonces las respuestas que se van generando en esta situación, así como las estrategias que se definen. Éstas se sitúan, según Taboada-Leonetti (1990: 62-64), preferentemente, en tres dominios: el cultural, el institucional y el político. El *dominio cultural* es el más fácil de aplicar, puesto que se ejerce dentro de la esfera de lo privado, en el seno de la familia o en un nivel comunitario. La comunidad amenazada tenderá a afirmar su existencia a través de la preservación de su cultura, lengua, religión, o de las prácticas culturales cotidianas, todas ellas elementos que escapan al control del grupo mayoritario y que intentan lograr la supervivencia propia. La constitución de redes comunitarias, no sólo de

tipo cultural, sino también comercial, financiero o simplemente relacional, obedece a unas estrategias de inserción en las que la preocupación identitaria, aunque no está ausente, es secundaria en la conciencia de los sujetos.

En el *dominio institucional* se formula una clara afirmación que otorga al grupo una mayor visibilidad, pero que todavía permanece en la esfera de lo cultural, por lo que éste es mejor tolerado por el grupo dominante. Durante el trayecto migratorio el papel de las asociaciones, así como la creación de espacios de encuentro o de culto, representan para las comunidades algunos de los elementos de desarrollo y revitalización identitarios más importantes.

Por último, en el *dominio político*, la incorporación de la expresión identitaria se lleva a cabo a través de la constitución de partidos o grupos de presión étnicos, o por medio de acciones colectivas y de movimientos que tienen como objetivo la transformación de las relaciones sociales en las que estén implicados los colectivos inmigrantes.

La formulación de estas estrategias tiene, en la creación de estructuras e iniciativas asociativas, su primer nivel de concreción. Los diferentes modelos de expresión colectiva suponen, ante todo, una respuesta a los interrogantes que plantea la incorporación de estas comunidades en el marco de las sociedades receptoras, no siempre bien comprendida y, a veces, tampoco convenientemente valorada.

MODELOS DE ASOCIACIONISMO

La bibliografía sobre los procesos migratorios siempre ha dedicado una especial atención al desarrollo de formas asociativas por parte de los colectivos inmigrantes. En su variedad y complejidad de expresiones, el asociacionismo inmigrante ha destacado por su importancia en la activación de vínculos colectivos en estos grupos. Los roles potenciales que juega este asociacionismo en un contexto migratorio serían, según Verbunt (1989: 142-144), los siguientes:

- *sustitutivo* de otros espacios e instituciones que no logran satisfacer las necesidades que expresan los colectivos, obligados a construir sus propias estructuras asociativas como respuesta;
- *elemento de transmisión* de la cultura, la lengua y la religión de origen, especialmente entre los más jóvenes, y como forma de complementar la difusión de este patrimonio cultural que se lleva a cabo en el ámbito familiar y doméstico;
- *espacio de reencuentro* con otros compatriotas o con aquellos con los que se comparte una misma tradición cultural y religiosa;
- *mercado matrimonial*, especialmente entre los jóvenes, que pueden encontrar su pareja en los encuentros y actividades que esta asociación proponga;
- *espacio de reivindicación*, reclamando la igualdad de derechos y su reconocimiento social;
- *espacio de expresión política* y medio para defender sus propios intereses y para ser escuchado por las administraciones locales o nacionales.

Todas estas posibilidades latentes se van adecuando a la evolución de las diferentes fases por las que pasan estos ciclos migratorios. De este modo, de las primeras expresiones de un asociacionismo semi-formal, apoyado frecuentemente desde entidades de solidaridad de la sociedad autóctona, y cuyo objetivo era denunciar las condiciones de precariedad legal y de explotación laboral de los trabajadores extranjeros, se pasa a nuevas formas de asociacionismo que responden a las necesidades que plantea la llegada e instalación de los primeros núcleos familiares. En esta etapa, las preocupaciones en torno a cuestiones culturales, como la transmisión a los hijos de la lengua, la cultura y la religión de origen, suceden a las anteriores. A su vez, estas nuevas generaciones acaban formulando nuevos modelos asociativos, de objetivos diferentes a los expresados por parte de sus progenitores.

De acuerdo con las funciones de estas organizaciones, las diferentes opiniones que se pronuncian en torno al asociacionismo inmigrante suelen concluir tácitamente que éstas son activas impulsoras de la integración de los colectivos que representan. En el *Informe de Girona: cinquanta propostes sobre immigració*, se insistía explícitamente en este argumento: “la integración, para que tenga éxito, exige un cierto grado de participación en la gestión de la vida cotidiana. Las asociaciones, sean de inmigrantes exclusivamente o estén formadas por miembros de uno u otro colectivo, pueden ser unos importantes instrumentos de participación” (CAONGCG, 1992: 18). En el mismo sentido se pronuncia la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP, 1995: 53), al considerar que “el movimiento asociativo inmigrante es muy positivo en tanto cumple con una doble finalidad: por una parte, constituye un canal de información y de conocimiento de la realidad de los colectivos, de sus necesidades y reivindicaciones; por otra, resulta un medio para canalizar las políticas, e incluso para prevenir, gestionar y controlar conflictos sociales, sirviendo de interlocutor de la Administración”. Las relaciones entre las Administraciones públicas y el asociacionismo inmigrante se dirigen pues, a poder llevar a cabo sus intervenciones, en esta línea de identificación de los interlocutores más adecuados de estos colectivos. El apoyo institucional a este desarrollo asociativo se ha concretado de forma muy diferente: desde la subvención de los proyectos presentados por estas entidades, hasta la cesión de un local asociativo en algún equipamiento público. El interés por crear un espacio de debate y participación en el que estuvieran presentes estos representantes asociativos, ha llevado también a diferentes instituciones públicas a promocionar consejos asesores de inmigración⁴⁵, que ejercen de órganos consultivos para los programas de intervención sobre esta materia de estas administraciones.

45. Entre estas iniciativas destacan el *Consell Assessor d'Immigració*, creado en 1994 por la Generalitat de Cataluña en el marco del Plan Interdepartamental de Inmigración; el Foro para la Integración, creado en 1995 por el Ministerio de Asuntos Sociales, durante el mandato socialista (hoy dicho foro se incluye en el Instituto de Migraciones y Servicios Sociales) y dentro del Plan de Integración Social para los Inmigrantes; y el *Consell Municipal de la Immigració de Barcelona*, creado en 1998 por el Ayuntamiento de la ciudad.

Puede extraerse una conclusión general de los estudios que han evaluado el desarrollo del movimiento asociativo inmigrante en Cataluña (Casey, 1995; Crespo, 1997): a pesar que se observa una importante evolución cuantitativa del número de asociaciones, éstas expresan una notoria debilidad organizativa, salvo honrosas excepciones. Si atendemos al parco número de socios e inscritos en estas organizaciones, del que informan éstos y otros estudios, podría concluirse que el crecimiento numérico no se corresponde necesariamente con una mayor participación asociativa. Lo que no significa, por otro lado, que estos espacios asociativos no tengan un buen número de “usuarios”, demandantes de un servicio puntual y que se desentienden una vez han visto cubierta su demanda. Atribuir una mayor predisposición hacia la participación asociativa por parte de los colectivos inmigrantes sería desvirtuar la realidad, pues muchas personas de origen inmigrante mantienen una escasa relación, puntual y concreta, con los colectivos que formalmente les representan ante la sociedad catalana. En este sentido, sería interesante contrastar este nivel de participación asociativa con el que muestra la población catalana, para apreciar si ambos patrones son o no coincidentes, y para analizar la relevancia de estos espacios asociativos en la vida cotidiana de estos colectivos.

No obstante, y aun reconociendo de antemano la importancia del factor asociativo, es preciso preguntarse sobre el modelo de funcionamiento asociativo y de participación social que subyace en estas opiniones. Un modelo que, evidentemente, surge de una determinada cultura política que forma parte de nuestra sociedad, y que no considera otras formas y expresiones asociativas (o bien las relega al apelativo de “informales”). En el citado informe de la FEMP, se comentan explícitamente los criterios que hay que mantener para evaluar el funcionamiento democrático de estas asociaciones y la elección de sus representantes, así como para “intentar evitar la instrumentalización política o religiosa fundamentalista” de las mismas⁴⁶. En el fondo, estas expresiones revelan el profundo recelo que despierta el desarrollo de las iniciativas asociativas de estos colectivos, hasta el punto —como nos recuerda Casey (1995: 60)— de que la Ley de Extranjería de 1985 intentó acotar en su artículo 8.1 el derecho de los extranjeros a formar asociaciones, si bien esta disposición fue finalmente declarada inconstitucional.

Así pues, el reconocimiento implícito de un determinado modelo de asociación, basado en un funcionamiento y organización determinados, además de proyectar sobre este paradigma una serie de funciones que éste ha de cumplir, permite excluir otras formas de asociacionismo que se aparten de él. Podemos señalar varios casos en los que se demuestra de qué sutil manera se procede en esta elección. Por ejemplo, en el bien documentado apartado referido al asociacionismo inmigrante del reciente informe elaborado por la Diputación de Barcelona (Crespo, 1997), sor-

46. Como contrapeso a esta afirmación sería importante no olvidar que en algunos casos, ciertas relaciones que se establecen entre estas asociaciones y las administraciones locales, llegan a adquirir un carácter de puro clientelismo político.

prende una afirmación del autor: “en el Baix Llobregat se presenta un panorama diferente según el colectivo: mientras que los latinoamericanos se organizaron allí hace tiempo, los magrebíes, sólo en el año 1995, consiguieron formalizar tres asociaciones. Esta dinámica del colectivo marroquí puede sorprender, ya que esta comarca presenta una población estable y numerosa. Los motivos de esta situación pueden encontrarse en el papel desempeñado por las mezquitas [nota a pie de página: Lo mismo podría decirse de Vic, donde la mezquita es muy importante], el consulado y ciertas ONG muy implantadas, que han limitado la auto-organización del colectivo” (pp. 333-334). De este modo, puede deducirse que, no sólo parece que no se reconoce que los espacios de culto musulmán cumplen también una función asociativa, sino que, además, se les considera como activos agentes en contra de la promoción de otras iniciativas colectivas surgidas en el seno del colectivo.

En la misma línea, y retomando un prejuicio fuertemente implantado, incluso entre ámbitos vinculados con el mundo de la inmigración, se utiliza el argumento que quiere explicar la falta de expresión asociativa entre el colectivo marroquí. En el informe de conclusiones de las “*Jornadas sobre el arraigo de la inmigración en la sociedad de acogida: la vivienda y la participación*” organizadas en noviembre de 1997 por la Generalitat de Catalunya y la *Associació pel Desenvolupament Comunitari*, se hace la siguiente referencia: “en la sesión se habla de las reticencias de la población magrebí a asociarse y se da una explicación por parte de los miembros de este colectivo: en Marruecos no hay libertad para asociarse, y por tanto, no hay tradición de ello”. Este argumento, no sólo muestra un evidente desconocimiento de la realidad social marroquí, sino que peca además de un marcado etnocentrismo, cuando alude de nuevo a un determinado modelo de asociacionismo propio de nuestra sociedad y ausente en las estructuras tradicionales marroquíes, en las que sí existen otras manifestaciones colectivas de asociación, como son las *tariqas* o cofradías religiosas, que hoy en día siguen jugando un importante papel social.

Por último, recogemos el comentario de un responsable municipal de una población del interior de Cataluña en las jornadas “*Las Administraciones públicas ante la inmigración*”, celebradas en Mataró en 1997. Refiriéndose a la iniciativa municipal para crear un espacio de consulta y diálogo con las principales asociaciones marroquíes, dos de ellas vinculadas a las dos mezquitas presentes en su población y otra compuesta por jóvenes, el responsable municipal acabó reconociendo que prefirieron contactar con esta última, a pesar de su falta de representatividad en el conjunto del colectivo y su corta trayectoria (llevaba apenas un año en funcionamiento), ya que con ella parecía haber una mejor sintonía, a diferencia de lo que sucedía con las otras dos asociaciones, con las que había serios problemas de comunicación (“no nos entendíamos”, fueron sus palabras textuales). De nuevo, se entrecruzan diferentes modelos de asociacionismo, cuya naturaleza y origen no siempre coinciden, y que provocan esta supuesta incompatibilidad de referentes a la hora de establecer un diálogo.

La difícil aceptación de otros modelos de participación social y política, diferentes a los que define nuestra propia cultura política está expresando, en definitiva,

una determinada forma de entender los procesos y dinámicas de integración social que se espera que protagonicen estos colectivos. Las distintas estrategias asociativas que éstos desarrollan, están a caballo entre la referencia a su sociedad de origen y la interacción con la sociedad de acogida, y sus expresiones suelen basarse en dos lógicas, complementarias aunque no siempre coincidentes en el tiempo: una *lógica instrumental* que se orienta estratégicamente hacia los espacios y recursos de poder, y otra *lógica expresiva* fundamentada en el desarrollo de estrategias de afirmación de la identidad colectiva (Colom, 1998: 50). En la primera lógica tienen cabida aquellas expresiones tendentes a la reivindicación, negociación y presión política; en la segunda, se sitúan aquellas manifestaciones que persiguen la reafirmación identitaria en el interior del colectivo.

En este modelo “deseable” de asociacionismo inmigrante del que implícitamente se suele partir, se espera que predomine una lógica instrumental (aunque limitada), por encima de la expresiva. Es decir, desde el punto de vista de la integración de estos colectivos, se formula el supuesto de que su participación social es siempre preferible al desarrollo exclusivo de expresiones internas de reafirmación identitaria. Es a causa de esto por lo que no se entiende que una mezquita, como espacio social y religioso, también pueda estar contribuyendo activamente a la integración y articulación comunitaria de un colectivo aparentemente dispar y heterogéneo, pero que comparte una adscripción religiosa y cultural determinada. Es más, no sólo el modelo de integración que expresa un espacio asociativo como éste se define como diferente al que plantea la sociedad occidental, sino que se interpreta esencialmente como su opuesto.

A partir de todo lo expuesto, sería necesario replantear los conceptos de integración supuestos en estas formulaciones y en los modelos de asociacionismo que se proponen, entendiendo que la presencia del factor religioso en la naturaleza de estas expresiones asociativas no significa necesariamente un “paso atrás” en la integración social de estos colectivos, sino que es precisamente la manifestación de su evolución comunitaria. De hecho, la relevancia que en los últimos meses han adquirido en Cataluña las cuestiones relacionadas con esta temática dentro del panorama asociativo musulmán, está generando la progresiva introducción de éstas en los foros de debate. Sin ir más lejos, tanto en el *Consell Assessor d’Immigració* de la Generalitat de Cataluña, como en el *Consell Municipal de la Immigració de Barcelona*, en los que no participan formalmente entidades “religiosas”, comienzan a plantearse cuestiones que tocan de pleno el tema musulmán (por ejemplo, la necesidad de ceder un espacio en los cementerios municipales para que los musulmanes puedan enterrar a sus difuntos). La decidida acción que protagonizan una serie de asociaciones, presentes en estos órganos asesores y definidas formalmente como “no religiosas” (por no utilizar el apelativo de laicas), nos anuncia las intenciones que éstas comienzan a mostrar respecto a estos temas con el objetivo de, en un futuro no muy lejano, poder aprovechar su privilegiada situación como interlocutores directos con las Administraciones públicas.

DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS EN EL COLECTIVO MUSULMÁN

Cuando se singulariza la referencia a la comunidad musulmana, se suele partir de dos supuestos erróneos: el primero, identifica de una manera homogénea la configuración de esta comunidad, a la que se le atribuye el desarrollo de una única dinámica de movilización interna, expresión de una estructura organizativa jerárquica; el segundo, que se deriva del anterior, supone que esta homogeneidad conduce a una movilización del colectivo, situada en el ámbito del espacio público. La combinación de estas dos presunciones contribuye activamente al desarrollo de percepciones distorsionadas del colectivo musulmán y de sus dinámicas internas. No obstante, debe tenerse en cuenta que, en más de una ocasión, la formulación de esta homogeneidad proviene de los propios representantes del colectivo, que la definen de manera ideal como una entidad cohesionada ante las instancias sociales y administrativas locales (Werbner, 1991: 21). Por otro lado, en el desarrollo de expresiones de movilización étnica⁴⁷, la existencia de una identidad étnica es una condición necesaria, pero no suficiente (Drury, 1994: 15). Toda movilización, como dinámica situacional y variable que es, se entiende como una reacción a un determinado contexto social y político, en el que los intereses del colectivo pueden verse amenazados y, por ello, éste elabora una respuesta, conducida habitualmente por los líderes e instancias asociativas. De ahí que la comprensión de estas expresiones colectivas musulmanas, en función de su carácter potencial o real, deba hacerse a partir del reconocimiento de la multiplicidad de orientaciones presentes en este colectivo.

La heterogeneidad constitutiva a la que nos hemos referido anteriormente, no impide el desarrollo de vínculos entre los diferentes grupos. Una relación que, no obstante, no significa ni dependencia ni coordinación jerárquica, puesto que las comunidades musulmanas en Cataluña no se estructuran en torno a una asociación centralizada, de la que existan sucursales locales en las diferentes poblaciones catalanas. Cuando hablamos de vinculación nos referimos al hecho de que las relaciones que se establecen entre las comunidades y sus miembros suelen ser fluidas, y se expresan especialmente en las celebraciones religiosas que establece el calendario musulmán. Éstas constituyen un buen motivo para visitar a otras comunidades vecinas, e incluso para ofrecer su ayuda en la reforma o compra de oratorios, para contribuir económicamente en sufragar los gastos de repatriación de algún miembro de la comunidad muerto, o para apoyar las demandas de los colectivos locales ante las administraciones.

47. "La movilización étnica implica competición e incluso conflicto entre grupos o entre el grupo étnico y las instituciones estatales. Por esta razón adquiere un carácter fundamentalmente político" (Drury, 1994: 15).

Este principio de vinculación, propio de un proceso de configuración comunitaria, en el que los diferentes colectivos de un mismo origen se apoyan y ayudan unos a otros, marca la norma general entre esta comunidad. No obstante, en su interior se generan dos grandes dinámicas respecto a la orientación comunitaria de las iniciativas de asociaciones, centros religiosos o agentes individuales. En primer lugar, se hallan las dinámicas desarrolladas *hacia el interior*, vinculadas con aquellos grupos reunidos en torno a un oratorio local que fue creado en su momento para responder a una necesidad religiosa y comunitaria básica. Definidos por su perspectiva eminentemente local, estos colectivos se concentran fundamentalmente en resolver problemáticas inmediatas (la educación religiosa de sus hijos, la administración mes a mes del oratorio local y el pago al imam, la negociación con el ayuntamiento de su localidad, etc.), manteniendo una relación más o menos directa y continua con otras comunidades que se encuentran en su misma situación. Frente a este modelo, se situaría una segunda dinámica que tiende *hacia el conjunto de la comunidad musulmana* en Cataluña, desarrollada por aquellos centros y colectivos que, con una vocación más asociativa e institucional, quieren aparecer como puntos de referencia para las otras comunidades. Su ámbito de actuación ya no es exclusivamente el local, sino básicamente el comunitario, lo que implica una doble relación: con el resto de colectivos musulmanes, y con las diferentes administraciones políticas presentes en el ámbito territorial correspondiente.

Según P. Boudieu, la dinámica de un campo religioso se fundamenta en la oposición entre diferentes especialistas y/o instituciones religiosas⁴⁸. La pugna implícita que se deriva de esta dinámica asociativa explicada antes, en la que los centros e iniciativas aspiran a convertirse en punto de referencia para el resto de la comunidad, provoca la progresiva institucionalización y burocratización de estos ámbitos. En un nivel nacional, el Acuerdo de Cooperación de 1992 ratifica este desarrollo burocrático pero, a escala regional, este tema se complica, puesto que lo que se plantea en realidad es el predicamento que tienen estas determinadas iniciativas de representación y referencia ante la propia comunidad.

Hemos analizado tres modelos distintos de esta dinámica de influencia respecto al conjunto de la comunidad musulmana en Cataluña. Los tres desarrollan diferentes estrategias, y su orientación, aunque no es necesariamente coincidente, tampoco les convierte en opuestos. Se trata del Centro Islámico de Barcelona, la mezquita *Tárik ibn Ziyad*, también en Barcelona, y los *colectivos de nuevos musulmanes*. Los dos primeros centros tienen un cierto predicamento entre la comunidad musulmana en Cataluña, si bien las bases de su autoridad son diferentes: en el primero de ellos, se valora su larga historia, así como la presencia anterior de un imam de reconocido prestigio; en el segundo, se tiene en cuenta la intensa actividad misionera que desarrolla el colectivo *tabligh*

48. "Las relaciones de *transacción* que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre especialistas y laicos y las relaciones de *conurrencia* que oponen a los diferentes especialistas en el interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso y, de ahí, las transformaciones de la ideología religiosa". Bourdieu (1971: 313).

visitando las diferentes comunidades musulmanas en Cataluña. Por su parte, los *colectivos de nuevos musulmanes* buscan, a través de su activismo, convertirse en mediadores de la comunidad con la sociedad catalana.

Sin lugar a dudas, la principal diferencia que separa estas iniciativas es la relación que mantienen con los diferentes ámbitos de la sociedad catalana. Tanto el Centro Islámico como los *colectivos de nuevos musulmanes* no dudan en jugar un activo papel relacional ante administraciones, medios de comunicación y otros ámbitos sociales catalanes, en parte por el hecho de que son requeridos por estos agentes con motivo de algún tema relacionado con el islam. Por contra, la mezquita *Táriq ibn Zyad*, de acuerdo con la orientación proselitista comunitaria del *tabligh*, prioriza la atención hacia el colectivo por encima de su aparición pública.

La complicidad que algunas de estas iniciativas obtienen entre otras comunidades locales, no siempre significa que éstas se comprometan activamente con ellas ni, por tanto, que se acepten sus respectivos criterios. Aun así, entre los colectivos se sigue con atención lo que unos y otros hacen. Así, la ampliación en 1997 de la mezquita de la calle Hospital de Barcelona, o la marcha del imam Abu Said del Centro Islámico, fueron temas ampliamente comentados entre las comunidades locales. Lo que éstas buscan, en definitiva, con las iniciativas que emprenden, es una autoridad religiosa que sirva de referencia en la determinación de los aspectos relacionados con la práctica musulmana cotidiana. La necesidad de encontrar dicha autoridad en el panorama catalán, que se situaría por encima de la figura de los imames como profesionales religiosos, y que en Europa se halla fragmentada entre las diferentes entidades y asociaciones, se muestra perentoria, por ejemplo, ante la celebración del ramadán. La ausencia de una única autoridad que determine criterios teológicos como cuándo empieza y cuándo acaba el mes sagrado musulmán, provoca curiosas situaciones, como la que hemos comentado en el capítulo anterior, en la que se producía una confusión generalizada en la fecha final de dicho período. Habida cuenta la diversidad de opciones, las comunidades optan por diferentes caminos: o seguir el criterio de una u otra entidad, o atender a lo que dicen las autoridades religiosas de su sociedad de origen, o saber cuándo finaliza el ramadán en La Meca o en otros lugares sagrados del islam. Ello provoca que no siempre todas las comunidades se pongan de acuerdo para determinar qué día ha de celebrarse el *id al-fitr*.

Nos encontramos con un panorama comunitario con una pluralidad de referentes, que habría que considerar complementarios, más que opuestos. Además de estas tres iniciativas asociativas, hay que constatar la presencia de agentes religiosos individuales, no necesariamente dependientes de los centros comunitarios en Cataluña, y que desarrollan una activa promoción y coordinación de aspectos de la práctica religiosa musulmana. La fundación de nuevos oratorios, la organización de celebraciones musulmanas (como la peregrinación a La Meca⁴⁹), o encargarse de la ceremonia de la circuncisión de niños púberes, son algunas de las actuaciones que llevan a cabo estos agentes.

49. En 1996 unas 100 personas hicieron el *hayy* desde Barcelona. En los años sucesivos, el número de fieles musulmanes ha aumentado, aunque no hemos podido conseguir cifras más concretas.

En definitiva, ante un panorama musulmán en Cataluña todavía en construcción, la emergencia de las primeras iniciativas para estructurarse y dotarse de una representación, es indicadora del intenso debate que comienza a estar presente en el interior de estos colectivos.

EL CENTRO ISLÁMICO DE FORMACIÓN RELIGIOSA

El Centro Islámico de Formación Religiosa fue creado en Barcelona en 1974 como delegación del Centro Islámico de Madrid, fundado poco antes. Además de ésta, también existen delegaciones en Granada y en Las Palmas. La sede central en Madrid fue inscrita en el Gobierno Civil poco tiempo después de su apertura, mientras que la filial de Barcelona se inscribió en el Registro de Asociaciones de la Generalitat de Cataluña en 1981, con el nombre de Corporación del Waqf Islámico en España. Posteriormente, el Centro Islámico de Madrid, como tal y con sus delegaciones, fue inscrito en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia de Madrid en septiembre de 1990. El Centro Islámico de Barcelona ha tenido diversos responsables a lo largo de su trayectoria: desde mediados de los 80 hasta 1990 estuvo dirigido por el imam sirio Ammar Al Shabib Abu Said que, tras marchar a Granada, fue sustituido temporalmente por el imam Hassan Mohamed Bashir, de origen sudanés. Desde 1991 hasta el verano de 1996, Abu Said continuó al frente del Centro Islámico.

El Centro fue abierto en el barrio de La Sagrera por iniciativa de la comunidad árabe que residía en Barcelona a mediados de los años 70, y que estaba compuesta mayoritariamente por estudiantes de Oriente Medio. También frecuentaban el centro los trabajadores marroquíes que, por aquel tiempo, iniciaban su asentamiento en la ciudad, si bien es cierto que vivían en otros barrios como el Raval o el Casc Antic, lo que no favorecía precisamente la asiduidad en su asistencia, que se limitaba a los fines de semana. Por entonces, la popularmente conocida mezquita de la Av. Meridiana (un letrero la identifica claramente), era el único equipamiento religioso musulmán de la ciudad. Situado en la segunda planta de un edificio nuevo construido a principios de los 70, cubría esta función entre la, por aquellos años, pequeña comunidad musulmana en Barcelona. Por ello, se convirtió en referencia singular para el colectivo (en el estudio de Roca-Roger-Arranz, 1983, los marroquíes entrevistados solían referirse a ella como “la mezquita”), hasta la apertura de nuevos centros y oratorios. Éstos, por su parte, se situaban, esta vez sí, en aquellos barrios del centro de Barcelona donde residía buena parte del colectivo musulmán, lo que permitía una mayor asistencia diaria. A medida que la comunidad se ha hecho más heterogénea, también se ha diversificado la nacionalidad de los concurrentes al centro, al que acuden ahora fieles magrebíes, africanos y españoles, si bien sigue siendo la mezquita a la que asisten sirios, palestinos y otros árabes del Machreq.

A parte de servir como oratorio, este centro también ofrece otro tipo de servicios a la comunidad musulmana, como es la elaboración de certificados de matri-

monio o sobre la condición *halal* de algunos productos cárnicos. También dispone de una importante biblioteca sobre temas islámicos, que los fieles pueden consultar libremente. Edita, asimismo, de manera irregular algunos folletos –escritos en castellano y en árabe–, que tratan sobre diferentes cuestiones vinculadas con el islam y los musulmanes, y también se encarga de la confección de un calendario con el horario de las plegarias de todo el año musulmán que, policopiado, hemos visto en diversos centros musulmanes por toda Cataluña (véase cuadro 6).

Las relaciones que ha mantenido el Centro Islámico con las diferentes administraciones catalanas, ya sean el Ayuntamiento de Barcelona o la Generalitat de Cataluña, no han sido lo fluidas y continuas que la dirección del mismo hubiera querido. Ante el interés institucional por localizar a un interlocutor entre la comunidad musulmana, el hecho de ser el primer centro abierto en Cataluña le ha otorgado una cierta autoridad por encima del resto. Por ejemplo, durante la crisis del golfo Pérsico de 1991, la práctica totalidad de rotativos barceloneses que querían plasmar las reacciones de la comunidad arabomusulmana de la ciudad, contactaron con representantes del Centro Islámico. Por otro lado, durante la celebración de los Juegos Olímpicos, y en el desarrollo del proyecto de creación del plurirreligioso Centro Abraham, el imam del Centro Islámico fue invitado a participar activamente. Esta iniciativa, que podría haber servido como plataforma para iniciar un debate multiconfesional en Barcelona, no prosperó, lo que representó para Abu Said –según sus propias palabras– una “gran decepción”⁵⁰.

Respecto al proyecto de la creación de un gran centro musulmán en Barcelona, Abu Said reclamó insistentemente a las autoridades barcelonesas la necesidad de la comunidad musulmana por tener una mezquita de estas características en la ciudad. Según él, este centro debería construirse por la propia comunidad en Cataluña, gracias a aportaciones de los fieles, y no con dinero procedente de otros países musulmanes. Con ello, se estaba refiriendo explícitamente a las monarquías petrolíferas del golfo Pérsico, pero también al reino de Marruecos, cuyo anterior cónsul, el Sr. Youssef Amrani, se había pronunciado sobre esta posibilidad en más de una ocasión. A pesar del interés compartido respecto a este tema, Abu Said lamentaba que la comunidad musulmana en Cataluña se encontrase tan disgregada, lo que imposibilitaba, según su parecer, el desarrollo de cualquier iniciativa común. En opinión del imam, la superación de estas diferencias era el requisito previo que habría que cumplir para hacer evolucionar a la comunidad musulmana en Cataluña.

Aunque nadie duda de su formación y su capacidad oratoria⁵¹, lo cierto es que, algunas veces, los comentarios y acciones de Abu Said no han sido bien recibidos, tanto entre los musulmanes como entre los que no lo son. Sus opiniones políticas sobre los conflictos que afectan a los musulmanes en el mundo (Argelia, Palestina y Bosnia, por ejemplo, siempre han tenido un lugar en sus discursos y *jutba*-s), tampoco han dejado indiferente a nadie, especialmente a las autoridades catalanas, que han considerado a Abu Said una persona difícil de tratar.

50. Entrevista en el Centro Islámico (5.8.1995).

51. B. Aguer (1991: 63) considera al Centro Islámico como representante de un “islam intelectual”.

CUADRO 6. Horarios de plegarias anuales y durante el ramadán

مدار الكتاب الحزبي

إسكائية شهر رمضان المبارك المدينة برشلونة وضواحيها

إظهار رمضان الذي أذن فيه الصيام من رمضان من قبله والفرق الذي بينه وبين شهر رمضان المبارك في سنة 1416 هـ

مركزنا من أجل أن يكون هذا الكتاب هو الذي يسهل على المسلمين في بلادنا معرفة أوقات الصلوات في شهر رمضان المبارك في بلادنا

La Casa del Libro Árabe de Barcelona - 10001, Barcelona - 08710, Spain - Tel: 93 260 10 00 - Fax: 93 260 10 00

Fecha	Horario	Fecha	Horario
15/07/1996	18:15	15/08/1996	18:15
16/07/1996	18:15	16/08/1996	18:15
17/07/1996	18:15	17/08/1996	18:15
18/07/1996	18:15	18/08/1996	18:15
19/07/1996	18:15	19/08/1996	18:15
20/07/1996	18:15	20/08/1996	18:15
21/07/1996	18:15	21/08/1996	18:15
22/07/1996	18:15	22/08/1996	18:15
23/07/1996	18:15	23/08/1996	18:15
24/07/1996	18:15	24/08/1996	18:15
25/07/1996	18:15	25/08/1996	18:15
26/07/1996	18:15	26/08/1996	18:15
27/07/1996	18:15	27/08/1996	18:15
28/07/1996	18:15	28/08/1996	18:15
29/07/1996	18:15	29/08/1996	18:15
30/07/1996	18:15	30/08/1996	18:15
31/07/1996	18:15	31/08/1996	18:15

COMUNIDAD RELIGIOSA ISLAMICA

"ANNUR"

المدينة المنورة الإسلامية
«الأنور»

CALENDARIO DE RAMADAN PARA 1996 / 1416 هـ

BARCELONA Y ADYACENTES

LEHA	MAGRE	ASSR	DOMR	FAYR	MG	MSL	MIJ	DIJES
1	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
2	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
3	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
4	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
5	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
6	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
8	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
9	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
10	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
11	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
12	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
13	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
14	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
15	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
16	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
17	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
18	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
19	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
20	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
21	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
22	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
23	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
24	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
25	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
26	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
27	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
28	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
29	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7
30	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7	26.7

مركزنا من أجل أن يكون هذا الكتاب هو الذي يسهل على المسلمين في بلادنا معرفة أوقات الصلوات في شهر رمضان المبارك في بلادنا

La Casa del Libro Árabe de Barcelona - 10001, Barcelona - 08710, Spain - Tel: 93 260 10 00 - Fax: 93 260 10 00

شهرية شهر رمضان المنظر لسنة 1416 هـ

بنطقة برشلونة والمناطق المحيطة بها

El Mérito de Romper El Aynuro Es Antes Plausible Después Del Ocaso.

672. Abu Huraira - que Dios está complacido de el año que el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) dijo: "Ad la diablo Dios, el Todopoderoso Señor de la Gloria: "O sea Mis siervo, prefiero al que se apresura a romper el aynuro".

El Mérito de Tomar Al Sukar (la Comida Antes Del Amanecer):

669. Anas Ibn Malik - que Dios está complacido de el año que el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) dijo: "Tomar el Sukar es decir, el desayuno antes del amanecer), porque hay bendición en esto".

El Deber Del Creyente Que Cuada El Aynuro de Cuidar Sus Palabras de Ciudad Su Palabras Y Sin Actos.

674. Abu Huraira - que Dios está complacido de el año que el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) dijo: "Si persona no se abstiene de mentir y de practicar actividades indecentes, Dios no desea que se atenga de venter y de beber".

Centro Islámico

Delegación de Barcelona

Avenida Meritxell, n.º 206 1.ª, 4.ª

Teléfono 531 49 01

BARCELONA-27

المركز الإسلامي

فروع برشلونة

تلفون 531 49 01

BARCELONA 27

الرمضان	شعبان	رمضان	شعبان												
01	632	817	1255	314	533	703	703	637	802	105	345	608	738	101	600
02	52	17	56	17	36	06	05	33	758	05	49	13	43	05	554
03	52	17	56	17	36	06	05	27	52	05	34	19	49	10	46
04	52	17	56	17	36	06	05	21	46	05	59	25	55	15	38
05	47	12	02	32	53	23	20	14	39	05	403	31	801	20	29
06	44	09	03	37	59	29	25	07	32	04	07	37	07	25	21
07	39	04	04	42	605	35	28	02	27	03	10	41	11	30	12

الرمضان	شعبان	رمضان	شعبان	الرمضان	شعبان										
01	632	817	1255	314	533	703	703	637	802	105	345	608	738	101	600
02	52	17	56	17	36	06	05	33	758	05	49	13	43	05	554
03	52	17	56	17	36	06	05	27	52	05	34	19	49	10	46
04	52	17	56	17	36	06	05	21	46	05	59	25	55	15	38
05	47	12	02	32	53	23	20	14	39	05	403	31	801	20	29
06	44	09	03	37	59	29	25	07	32	04	07	37	07	25	21
07	39	04	04	42	605	35	28	02	27	03	10	41	11	30	12

- Calendario de la oración para Barcelona y adyacentes.

- Los días, cuyos horarios no figuran en el calendario se calculan mediante los horarios de los días anterior y posterior. El calendario de verano comienza el 4 de Abril y termina el 30 de Septiembre.

- مواقيت الصلاة حسب مدينة برشلونة وماجاورها

- أيام الأعياد والأيام التي فيها لم يفتتح العمل في شهر رمضان المبارك

- مواقيت الصلاة حسب مدينة برشلونة وماجاورها

- أيام الأعياد والأيام التي فيها لم يفتتح العمل في شهر رمضان المبارك

Tras la marcha de Abu Said se abrió una etapa de transición en el Centro Islámico, que se cerraría con la incorporación de un nuevo imam en octubre de 1997. Se trataría del imam Najem Al Hassan Al Khalaf, también sirio, y que llegó a España en los años 70 como estudiante de Medicina⁵². En 1980 estuvo al frente del centro musulmán de Zaragoza, en 1985, en la delegación del Centro Islámico de Granada, y luego se trasladó a Mendoza (Argentina), donde permaneció hasta 1997. Ese mismo año se encargó de pronunciar la *jutba* de la plegaria final del ramadán en la Plaza de l'Escorxador en Barcelona. Poco tiempo después de su llegada, junto con representantes de otras tres entidades, participó en las negociaciones para la cesión de una parcela en el cementerio de Collserola donde pudieran ser enterrados los difuntos musulmanes, que convirtieron al Centro Islámico en el titular de esa entrega.

LA MEZQUITA *TÁRIQ IBN ZYAD*

La mezquita *Táriq ibn Ziyad* fue creada en 1981 en un piso de la calle Elisabets del barrio del Raval de Barcelona, muy cerca del local que ocupa actualmente. El año siguiente fue registrada como asociación cultural, con el nombre de Casa y Centro Islámico de Pakistán. La iniciativa de fundar este oratorio surgió de la comunidad paquistaní de Barcelona que, residiendo mayoritariamente en el distrito de Ciutat Vella, necesitaba abrir un espacio en el barrio en el que celebrar sus prácticas religiosas. Por aquel tiempo, los únicos oratorios en la ciudad se encontraban en otros distritos (el Centro Islámico en La Sagrera y la mezquita *Rahma* en Hostafrancs). La lejanía de estos centros respecto al que era su barrio de residencia y/o trabajo fue la principal razón por la que un grupo de comerciantes paquistaníes se decidieran a abrir este local. Al estar situado en un tercer piso, tenía unas dimensiones muy reducidas, por lo que la comunidad se vio obligada a buscar otro espacio con mejores condiciones para la práctica religiosa colectiva. En 1985, se produce el traslado definitivo a la actual ubicación en la calle Hospital. Se da la coincidencia que este local había albergado durante los últimos años de la dictadura franquista una delegación clandestina del sindicato comunista Comisiones Obreras de Cataluña. Entre sus afiliados había bastantes inmigrantes marroquíes, a los que se les cedía durante el fin de semana un espacio para que pudieran realizar sus plegarias colectivas. En esos mismos locales, se creó en septiembre de 1980 la Asociación de Emigrantes Marroquíes en Cataluña, que fue inscrita cinco años más tarde en el Registro de Asociaciones de la Generalitat.

52. Entrevista en el Centro Islámico (5.12.1997).

Dicho local, situado en un patio interior, fue comprado y habilitado gracias a las aportaciones de los miembros de la comunidad paquistaní. Algunos de sus responsables se trasladaron a otras poblaciones españolas, como Linares, Utrilla (ambas en Jaén) o Palencia, donde residen otras comunidades paquistaníes, para pedirles su colaboración en la adquisición del oratorio.

Desde sus orígenes, esta comunidad ha estado vinculada a la de los paquistaníes del Reino Unido. Prueba de ello es que el primer imam que tuvo la mezquita, paquistaní de origen, marchó a Inglaterra invitado por la *United Kingdom Islamic Mission*. Su sucesor fue el actual imam, de origen marroquí y nacionalidad española. A través de esta vinculación, hacia mediados de la década de los 80, la mezquita *Táriq ibn Ziyad* pasó a convertirse en la sede de la *Yamáat tabligh al-dawa* (ver cuadro 7). La intensa actividad misionera y proselitista de este grupo provoca un cambio gradual en el carácter de esta asociación. A partir de ahora, no sólo desarrollará una tarea de atención religiosa a la comunidad paquistaní local, sino que además ampliará su ámbito de intervención a escala regional, nacional e, incluso, internacional. En noviembre de 1992, la mezquita es inscrita como asociación religiosa en el Ministerio de Justicia de Madrid, con el nombre de Asociación Annour. En la actualidad, ésta se encarga de ofrecer atención religiosa en hospitales (concretamente, en el Hospital Clínico) y cárceles (en la prisión Modelo) de Barcelona.

Como muestra de expresión de esta voluntad de vinculación con el colectivo musulmán, los miembros de la mezquita *Táriq ibn Ziyad* han intercedido en nombre de algunas comunidades (por ejemplo, en Vic, Mataró, L'Hospitalet, Canet de Mar, etc.) ante las autoridades locales para conseguir que éstas concedieran el permiso de apertura de un oratorio musulmán. En otros casos, a través de la *Yamáat tabligh* se han hecho gestiones para conseguir encontrar un imam para aquellas comunidades que no lo tuvieran. Miembros de este colectivo también están presentes en algunos mataderos de Cataluña, trabajando como matarifes y certificando el auténtico carácter *halal* de la carne sacrificada.

El carácter de centralidad urbana del que goza la mezquita *Táriq ibn Ziyad*, situada en el distrito donde reside la mayoría de los musulmanes de Barcelona, le permite aparecer como un punto de referencia comunitaria de primer orden. Especialmente, cumple el requisito de proximidad al punto de residencia y/o trabajo de la comunidad, por lo que durante la semana se puede apreciar una mayor afluencia de fieles que en el resto de oratorios de Barcelona y casi del resto de Cataluña. En especial, en la oración de los viernes al mediodía (*salat al-yuma*), la mezquita *Táriq ibn Ziyad* ha recibido desde el inicio de su actividad una gran afluencia lo que, dadas las reducidas medidas del local en que se ubicaba, supuso un importante inconveniente para la comunidad. Ésta, hasta el ramadán de 1996, ocupaba un espacio en un patio interno, al que se accede desde la calle por un pasillo, que es a la vez puerta de entrada a los edificios colindantes. Al fondo de este patio, entre dos antiguas naves industriales, se situaba el oratorio, compuesto por una sala de oración y unos lavabos, y un medio altillo. Durante las oraciones, los fieles musulmanes se colocaban en este pequeño local y si la afluencia era superior se ponían alfombras en el patio, donde habían de situarse los que no habían podido hacerlo en su interior. En ocasiones, las filas de musulmanes en oración ocupaban parte del pasillo de entrada.

CUADRO 7. La *Yamáat tabligh al-da'wa*

La *Yamáat tabligh al-dawa* es un movimiento musulmán creado en 1926 en Mewat, en el norte de la India, por Maulana Muhámmad Ilyas (1885-1944). Esta región estaba poblada por campesinos musulmanes que mantenían todavía muchos elementos de su antigua tradición hindú por lo que, frente al resurgir de movimientos políticos hindúes en el subcontinente indopakistaní, Maulana Ilyas consideró que era necesario desarrollar alguna iniciativa para que los musulmanes mantuvieran sus tradiciones y valores islámicos. Así, el *tabligh* aparece con el objetivo de “purificar” a aquellos musulmanes que se encuentran en la frontera con la tradición hindú, educándoles sobre sus creencias y rituales musulmanes. El movimiento *tabligh* no perseguía en aquel momento la conversión de no musulmanes al islam, sino que los que ya lo eran lo fueran aún mejores. El mensaje de Maulana Ilyas era bastante simple: “vosotros musulmanes, sed buenos musulmanes”.

El *tabligh* conoció un rápido éxito en todas las poblaciones de esta región, gracias al método que estableció su fundador, organizando pequeños grupos (*yamáat-s*) que se desplazaban a estas comunidades locales, para propagar sus ideas sobre la necesidad de conservar y reforzar la práctica y la fe musulmanas. Las bases del movimiento fueron definidas por Maulana Ilyas en seis principios, que se enumeran a continuación.

1. **-Recitar y conocer el sentido de la *shahada*** (“No hay más Dios que *Al-lah* y *Muhámmad* es su Profeta”). La idea no es sólo enseñar a los musulmanes los términos y el significado de la *shahada*, sino procurar que ellos desarrollen sus principios en la vida diaria.
2. **-Llevar a cabo la *salat*** (oración obligatoria) correctamente y de acuerdo con el ritual previsto.
3. **-Aprender las enseñanzas básicas del islam y pronunciar el *dhikr*** (fórmula con la que se ensalza a *Al-lah*).
4. **-Mantener un trato cordial y afectuoso con los otros musulmanes.** Esta no sólo es una obligación religiosa, sino que es un requisito previo básico para hacer efectiva la labor de la predicación (*dawa*).
5. **-Dedicar un tiempo para permanecer en grupo con otros musulmanes y predicar la palabra del islam.** Este constituye el aspecto más importante e innovador del trabajo proselitista del *tabligh*. Los musulmanes son llamados a participar voluntariamente en las llamadas *chilla* (cuatro días de *dawa*), que es el máximo intervalo de tiempo que se le pide a un nuevo miembro para que participe en una actividad misionera fuera de su localidad.
6. **-Inculcar honestidad y sinceridad de propósitos en el cumplimiento de estos principios.** Sólo la pureza de los motivos e intenciones puede garantizar el éxito del trabajo misionero.

El secreto del éxito de la *Yamáat tabligh* es el recurso a un estilo directo y personal. La base de su método es aislar a los individuos de su contexto familiar, ocupacional y geográfico durante un período de tiempo, introduciéndoles en una microcomunidad que se organiza en torno a un sistema de aprendizaje religioso y otras actividades devocionales. Otro elemento que contribuye a su auge es que su estructura comunitaria se desarrolla sobre unas intensas relaciones personales entre sus miembros, quienes participando en viajes de misión con otros más expertos, van formándose mediante la práctica.

La *Yamáat tabligh* presta una especial atención hacia el individuo, puesto que considera que éste puede mantener su carácter moral incluso en un contexto hostil. No obstante, no se destaca por plantear su actuación dentro del terreno de lo político, ya que insiste en el hecho de que la formulación política de los principios y conceptos islámicos corrompe estos valores y los aleja de su significado espiritual. Aun así, ello no significa que no considere que la reforma de la sociedad y sus instituciones no sea importante, sino que su acción se desarrolla más en el nivel de la educación de los individuos.

A partir de 1965, los sucesores de Maulana Ilyas dieron al *tabligh* un carácter transnacional, expandiendo su actuación a otros países del Sudeste Asiático, de Oriente Medio, África, Europa y Estados Unidos. Hoy en día, la *Yamáat tabligh* se ha convertido en un movimiento islámico global, si bien por su origen ha conseguido implicar más a los musulmanes asiáticos que a los árabes. Anualmente, y desde 1967, los miembros del *tabligh* celebran una reunión (*ijtimah*), a la que suelen acudir cerca de un millón de personas, convirtiéndose en la concentración de musulmanes más importante tras el *hayy* a La Meca. El año 1998 se celebró en Bangladesh, al norte de la capital, Dacca, agrupando a musulmanes provinientes de 57 paí-

ses. A pesar de su enorme expansión en las últimas décadas, la *Yamáat* sigue siendo una asociación de tipo informal, sin estatutos escritos u organización burocrática. El jefe o *amir* es elegido de por vida a través de una consulta entre los miembros más destacados de la comunidad. El *amir*, una vez instituido, se apoya sobre un consejo legislativo (o *shura*) que le asesora en los temas más importantes.

En materia de religión la *Yamáat tabligh* es heredera directa de la tradición ortodoxa *deobandi*, y marca un especial énfasis sobre el *taqlid* (la simple aceptación de lo establecido por la ley islámica, según sus escuelas y doctores), rechazando el *iytihad* (el razonamiento independiente de los propios musulmanes). Se opone asimismo a las expresiones religiosas populares como la veneración de santos y la visita a santuarios, así como a los rituales sincréticos asociados al sufismo popular. Mantiene una estricta observancia de la *Sunna* del Profeta y, a través del cumplimiento ortodoxo de rituales y prácticas de acuerdo con la *sharía*, desarrolla un activo pietismo. A diferencia de otros movimientos neofundamentalistas, los miembros del *tabligh* enfatizan tanto las formas como el espíritu de sus roles y prácticas religiosas.

En Occidente, un terreno muy propicio para la expansión del *tabligh*, éste se implanta entre las comunidades inmigrantes de origen musulmán. En un contexto similar al que propició su nacimiento en Mawat, el *tabligh*, a través de los seis puntos definidos por Maulana Ilyas, sigue teniendo como principal objetivo la preservación de la identidad cultural y religiosa de los musulmanes en un ambiente social no islámico. Sus miembros, contribuyen activamente a construir mezquitas y centros islámicos, creando escuelas para niños, garantizando el consumo de carne *halal* y organizando campamentos de verano para jóvenes musulmanes.

Fuente: Zakariyya (s.d.), Mumtaz (1991), Metcalf (1996a).

Entre otros motivos, la falta de espacio ha sido un argumento central en las demandas formuladas por la comunidad, en especial, en las dirigidas al Ayuntamiento de Barcelona. El hecho que en Ciutat Vella se estuviera iniciando desde finales de la década de los 80 un ambicioso proyecto de remodelación urbana permitiría, según los responsables comunitarios, encontrar una nueva ubicación para la mezquita, en la que ésta pudiera satisfacer mucho mejor las necesidades religiosas de los musulmanes de la ciudad. De hecho, otra mezquita situada en el barrio de S. Pere, en pleno Casc Antic, y creada en 1989, al estar ubicada en un edificio afectado por el Plan Especial de Reforma Interior (PERI), tuvo que trasladarse a otro local tras haber sido indemnizada por la empresa municipal encargada de la reforma.

No obstante, durante el ramadán de 1996, la comunidad modificó sustancialmente sus demandas. En ese período, compró y acondicionó las dos naves adyacentes al patio, que habían estado ocupadas anteriormente por una industria de curtidos, por lo que pasó a duplicar el espacio de su oratorio (ver fotos 15 y 16). Desde entonces hasta ahora –en la actualidad ya se ha presentado un proyecto de rehabilitación del local–, la comunidad ha entablado negociaciones directas con el Ayuntamiento de Barcelona para conseguir los permisos necesarios, con el objetivo de formalizar la apertura de esta mezquita con sus correspondientes medidas de seguridad, tal como marcan las ordenanzas municipales en locales de uso público.

A pesar de que ahora dispone de casi 500 m², la mezquita *Táriq ibn Ziyad* sigue quedando pequeña para acoger a parte de la comunidad musulmana que reside en el barrio que, aunque puede acudir a cuatro salas de oración más en el distrito de Ciutat Vella, sigue asistiendo a ella. Su importancia también es valorada por parte de musulmanes que residen en otras localidades de la provincia de Barcelona o de Cataluña, y



Fotos 15 y 16. *Ramadán de 1996 en la mezquita Táriq ibn Ziyad (Ciutat Vella, Barcelona).* Apenas un mes es el tiempo que separa estas fotos. En la primera de ellas, se aprecian las condiciones en que habitualmente se llevaba a cabo la oración comunitaria de un viernes al mediodía: con la mayoría de los fieles situados en el patio interior, a través del cual se accedía a la pequeña sala del fondo. En la segunda foto, una vez que la comunidad compró y habilitó mínimamente la nave que se hallaba a la izquierda en la anterior foto, la oración ya se pudo celebrar con unas condiciones más dignas.

que aprovechan los desplazamientos a la ciudad motivados por alguna gestión en el consulado o por visitas a amigos o familiares, para asistir a la oración del mediodía en *Táriq ibn Ziyad*.

El carácter pluriétnico de los fieles que acuden a esta mezquita la distingue del patrón más monocultural que suele predominar en el resto de los oratorios presentes en Ciutat Vella. A pesar que desde sus inicios el centro dependiera nominalmente de la Casa y Centro Islámico de Pakistán, tanto su junta directiva como la composición de la comunidad era diversa. Que el colectivo marroquí sea el más importante numéricamente, se manifiesta en el hecho de que hasta la actualidad el imam principal del centro haya sido también de origen marroquí. Pero además de marroquíes y paquistaníes, a la mezquita también acuden africanos, turcos, catalanes, y musulmanes de otros países árabes, creando una comunidad heterogénea y plural. El castellano se ha convertido en *lingua franca*, a través de la cual se comunican a los asistentes las diversas actividades que se han de celebrar en el centro. El colectivo *tabligh*, en el que participan activamente musulmanes de muy diferente origen cultural, bebe precisamente del carácter heterogéneo de la mezquita.

No obstante, en los últimos tiempos, y posiblemente como reacción a la aparición de nuevos oratorios en Ciutat Vella, desde los responsables de la mezquita *Táriq ibn Ziyad* parece que se quiere reforzar el carácter paquistaní de la misma. No sólo se ha producido un importante cambio en la junta directiva, cuyos miembros pasan a ser prácticamente todos paquistaníes, sino que además se ha introducido un nuevo imam de origen paquistaní que, junto con el anterior, se encarga, no sólo de las clases de educación coránica para niños y niñas paquistaníes, sino también de pronunciar una parte de la *jutba* en urdu. La apertura en 1997 de un nuevo oratorio musulmán en el barrio, promovido por otro colectivo paquistaní, la mezquita *Minhaj ul-Quran*⁵³, podría estar en la base de esta estrategia por mantener el liderazgo entre el colectivo paquistaní. Por otro lado, el hecho de que uno de los otros cuatro oratorios de Ciutat Vella, la mezquita *Ayoub Ansari* (abierta en 1996 y situada en el barrio de S. Pere), mantuviera una estrecha relación con la de *Táriq ibn Ziyad* a través del *tabligh*, y acogiese a una comunidad fundamentalmente magrebí, facilitaba este giro hacia lo paquistaní. El escaso intervalo de tiempo transcurrido desde este cambio de orientación, impide evaluar con detalle por el momento lo que parece un nuevo episodio en las disputas internas por hacerse con el control de la mezquita. Sucede esto en un momento especialmente delicado, justo cuando se están llevando a cabo las negociaciones para la concesión de los permisos de apertura por parte del Ayuntamiento de Barcelona.

53. El movimiento *Minhaj ul-Quran* fue creado en Lahore en 1981 por el Dr. Muhammad Tahir ul-Qadri, profesor de teología, y está presente en más de 50 países. Plantea un islam reformista pero implicado en el desarrollo de la tradición musulmana y la crítica a las ideologías secularizadoras. Destaca por su especial atención al terreno educativo y asistencial, tanto en Pakistán como en los otros países en donde se halla implantado, desarrollando importantes proyectos de creación de escuelas, universidades y hospitales. Como movimiento de inspiración *barelvi*, incorpora elementos de religiosidad popular, como es la admiración que se ejerce entre sus miembros hacia la figura de su fundador.

ACTIVISMO COMUNITARIO DE LOS NUEVOS MUSULMANES

El frecuente uso del concepto “converso” para referirse a aquellos españoles que han hecho una opción de fe por la religión musulmana, requiere ser comentado. Si lo consideramos sinónimo de aquel que “abandona” o “renuncia a”, y lo vinculamos al término clásico de “renegar” (“aquel que, apostatando de la fe de Jesucristo, abraza la secta mahometana”, Diccionario de la Real Academia Española), estamos cometiendo dos errores de base, ambos apuntados en algún momento de nuestras conversaciones con miembros de estos colectivos. El primero de ellos, consiste en considerar que la opción por el islam se precede de una renuncia a otra fe anterior, en especial del cristianismo, cuando ello no siempre es así. El segundo, quizás más importante, se basa en uno de los principios fundamentales del dogma islámico, que considera El Corán como la última Revelación ofrecida por Dios a los hombres, y que se ha enriquecido con las aportaciones de las religiones anteriores. Por lo tanto, renunciar o abjurar de esas religiones es, en última instancia, hacerlo también del islam, por lo que éstas sólo pueden merecer respeto entre los musulmanes⁵⁴. Además, como la utilización de este término siempre suele hacerse desde el punto de vista del grupo que es abandonado, aplicándose a aquellos que “reniegan de su pasado”, preferimos emplear otro concepto como es el de “nuevos musulmanes”⁵⁵ para referirnos a este colectivo, estadísticamente minoritario en el conjunto del islam en España, pero singular por su intensa actividad comunitaria.

Como no hay un único camino que conduzca a la fe islámica⁵⁶, ésta se expresa con heterogeneidad y, por tanto, las más variadas opciones de comprender y vivir el islam también están presentes en este colectivo: desde la tradición sunní hasta el chiísmo; de las cofradías con tradiciones africanas, magrebíes o asiáticas, hasta la expresión mística sufí; desde la *salafiya* de los Hermanos Musulmanes al rigorismo pietista del *tabligh* o la interpretación *murabitún*. Todas ellas son expresiones de un islam que muestran una vivencia intensa de esta fe.

No obstante, la intención de este apartado, más que indicar los trayectos que conducen a la formulación de esta expresión diversa, es comentar algunos de los aspectos que se derivan de la vinculación que establecen los miembros de estos colectivos entre ellos y con el resto de las comunidades musulmanas. Su implicación con el conjunto del colectivo musulmán se expresa de acuerdo a perfiles diferentes: por un lado, encontraríamos aquellos que colaboran directamente con las comunidades de origen inmigrante, formando parte activa de ellas, representándolas ante las diferentes instancias de la sociedad catalana u ocupándose de determinadas funciones en la comunidad; por otro, se situarían aquellos que, sin formar parte activa de estas comunidades (si bien partici-

54. T. Roland-Gosselin (1995: 17) también tiene presente esta reflexión en su estudio sobre musulmanes en Sevilla.

55. R. Valencia (1995) se refiere a este colectivo con el término de “neo-musulmanes”.

56. Stefano Allievi (1997) nos proporciona un marco teórico para analizar estos procesos.

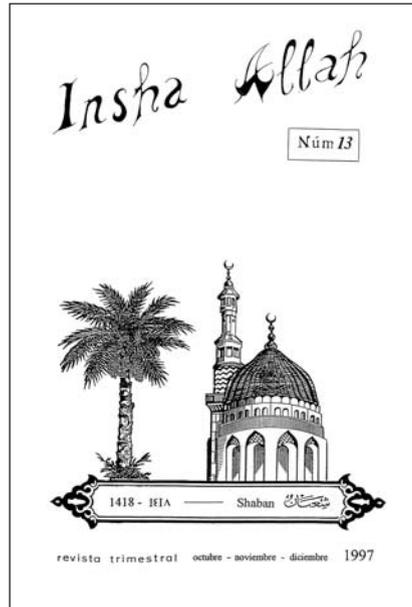
pan esporádicamente en algunas de las principales celebraciones del calendario musulmán organizadas por ellas), desarrollan una activa promoción de aspectos relacionados con el culto musulmán y que tienen a éstas como sus principales beneficiarias; por último, también podríamos hallar musulmanes cuyo perfil les lleva a relacionarse preferentemente con otros nuevos musulmanes.

Entre los dos primeros perfiles citados parece definirse un doble rol: el de *mediadores* entre las comunidades musulmanas y la sociedad catalana, y el de *activos promotores* de aspectos vinculados con la observancia religiosa musulmana. Pero es un doble papel que, en más de una ocasión, responde a una asunción propia y no a un reconocimiento por parte de las comunidades de base formadas por población de origen inmigrante. Las diferentes lógicas que mueven a unos y otros, a pesar de compartir un mismo objetivo (conseguir mejorar las condiciones de esta observancia religiosa), contribuyen a facilitar su desencuentro. Una falta de entendimiento que, ante las muestras de recelo que algunos de los que han nacido como musulmanes expresan hacia ellos, en ocasiones es vivida amargamente por estos nuevos musulmanes. Aunque permanentemente cuestionados sobre su nueva opción religiosa, éstos no dejan de profesar un intenso activismo comunitario: proponiendo espacios de debate y encuentro para el colectivo musulmán⁵⁷; promoviendo acciones para la mejora de la práctica musulmana; entablando negociaciones con las administraciones locales respecto a servicios y equipamientos; reivindicando el desarrollo y aplicación de lo establecido en el Acuerdo de Cooperación; participando públicamente en foros y actividades socioculturales relacionadas directa o indirectamente con la temática musulmana o inmigratoria; o publicando diferentes revistas (ver cuadro 8).

Así, han sido musulmanes españoles los que han estado al frente de reivindicaciones como, entre muchas otras, la de conseguir un espacio reservado para enterrar musulmanes en el cementerio de Mataró, o los que han intercedido entre la comunidad musulmana y las instituciones públicas, como sucedió en el caso, en noviembre de 1997, del padre marroquí en Girona que se negaba a que sus hijas cursaran unas materias específicas. Si bien estas intervenciones no siempre han sido bien interpretadas, tanto por los colectivos musulmanes como por las administraciones, suelen justificarse en virtud de una lógica que busca el desarrollo del articulado del Acuerdo de Cooperación vigente desde 1992. Un Acuerdo, que tal como ya hemos comentado, respondía a unas demandas de reconocimiento social expresadas por los colectivos de musulmanes españoles, antes que a la satisfacción de las necesidades cotidianas de los colectivos de origen inmigrante. A pesar que entre los nuevos musulmanes en Cataluña algunos grupos se declaran abiertamente al margen de esta lógica legalista, buena parte de ellos apoyan activamente su desarrollo.

57. Las facilidades que ofrece internet para el desarrollo de estos espacios de debate y reflexión están siendo activamente explotadas por parte de estos colectivos, que adquieren a través de ellas un vehículo de expresión y de comunicación con otros musulmanes y no-musulmanes. En cualquier motor hispano de búsqueda pueden localizarse las diferentes webs de asociaciones y particulares musulmanes españoles, que muestran la heterogeneidad doctrinal que caracteriza a este colectivo.

CUADRO 8. Revistas musulmanas en España



En este sentido, la acción emprendida por musulmanes catalanes para inscribir las comunidades locales musulmanas como asociaciones religiosas adscritas a una u otra federación islámica (lo que explica su incremento numérico en estos últimos dos años), ha trasplantado a Cataluña la disputa enconada que protagonizan la FEERI y la UCIDE en España. Ello ha activado profundamente el debate en torno a la representación del colectivo musulmán en Cataluña, en un momento en el que comienzan a aparecer las primeras problemáticas relacionadas con cuestiones educativas, con la apertura de nuevos espacios de culto y con la demanda de cesión de suelo en los cementerios municipales. Este factor, si cabe, ha añadido aún más confusión a la determinación de esta autoridad con la cual negociar todos estos temas. Si el ámbito local había sido hasta ahora el marco en donde se establecían las relaciones entre las instituciones públicas y las comunidades musulmanas, en la actualidad éste se ve superado por otro de mayor rango, definido a escala nacional por el articulado del Acuerdo de Cooperación. A partir de ahora, todo acuerdo firmado en una negociación directa entre una administración local y una comunidad musulmana, ha de tener presente que la representación del islam recae en los delegados de la Comisión Islámica de España, que pueden intervenir (como ya parece haber pasado en alguna ocasión) para cuestionar la validez de tal pacto. Con ello, y como expresión de las tensiones por el control del campo religioso musulmán en España y en Cataluña, se produce una preocupante doble paradoja, que ya hemos comentado parcialmente en capítulos anteriores. Por un lado, que la falta de un interlocutor válido que provoca este continuo debate interno se convierte en argumento ideal para que determinadas administraciones no asuman responsabilidad alguna en la intervención sobre materias relacionadas con la temática musulmana. Y por otro, que el establecimiento por ley de esta representación, cuya autoridad recae en manos de la Comisión Islámica de España, no hace sino sustraer la que pudieran disponer las propias comunidades para decidir sobre sus asuntos.

PERSPECTIVAS FUTURAS

Las posibles alternativas a las contradicciones que se derivan del desarrollo del marco legal definido en el Acuerdo de Cooperación de 1992 en el proceso de configuración de la comunidad musulmana en Cataluña, ya se están planteando en el debate interno que vive el colectivo en los últimos tiempos, y en el que participan activamente tanto estos centros a los que nos hemos referido como las comunidades locales y los colectivos de nuevos musulmanes catalanes. Como guía para apuntar las posibles orientaciones que podría tomar en el futuro este debate, querríamos señalar al menos cuatro aspectos:

- en primer lugar, hay que esperar que las diferentes comunidades locales que vayan habilitando sus espacios de culto musulmán procedan a inscribirlos como asociaciones religiosas, quizás como resultado de un mejor conocimiento de lo

establecido en el Acuerdo de 1992, y ya no tanto por la influencia de determinados representantes federativos. La inscripción administrativa como entidad cultural posiblemente se mantendrá, dada su facilidad en los trámites, y con carácter complementario a la definición legal;

- en segundo, la aparición de nuevas formas de asociacionismo, vinculadas con las nuevas generaciones de origen inmigrante, en las que se formula una nueva adscripción musulmana, ha de suponer un cambio importante respecto a los anteriores modelos de asociacionismo. Para estas nuevas asociaciones, mucho más abiertas hacia el exterior de lo que estuvieron las potenciadas por sus padres, la definición del carácter islámico se entiende dentro de un marco caracterizado por la reivindicación de una pertenencia a la sociedad en la que éstos han crecido y se han formado. La emergencia de su discurso contribuirá activamente a incorporar con mayor fuerza la temática musulmana en el espacio público de la sociedad catalana;

- derivado del anterior, el debate en torno al papel asignado a la comunidad musulmana como minoría religiosa en nuestra sociedad, posiblemente planteado desde el exterior de esta comunidad, convoca a las diferentes asociaciones musulmanas a jugar un papel más activo en este terreno. El ámbito local se verá más influenciado por este debate, y será más difícil que pasen desapercibidas determinadas manifestaciones;

- y por último, un factor fundamental para la configuración de este campo religioso en Cataluña será, sin duda, la futura creación de un gran centro musulmán en Barcelona. La determinación de una única autoridad religiosa podría solventar las dificultades actuales en la implantación del islam en Cataluña, pero antes deberá ser reconocida por la propia comunidad (algo que presumimos difícil), así como por las administraciones políticas del país que, probablemente, verán con buenos ojos la posibilidad de clarificar el panorama religioso musulmán a través de la creación de dicho centro. Sin lugar a dudas, la apertura de un espacio de estas características abrirá una nueva etapa en la evolución de la presencia musulmana en Cataluña.

Espacios reclamados

ISLAM Y ÁMBITO LOCAL NUEVAS DEMANDAS Y HETEROGÉNEAS RESPUESTAS

Las diferentes respuestas políticas desarrolladas en los países de la Europa Occidental ante la presencia musulmana dan lugar a tres conclusiones. En primer lugar, la principal dificultad con la que se encuentra toda intervención política es la de encontrar un interlocutor o representante válido de la comunidad musulmana ante las administraciones. La disgregación comunitaria, y las tensiones y disputas internas para hacerse con esta representación, complican sumamente su determinación. En segundo lugar, parece evidente que los poderes locales se convierten en los principales interlocutores ante las formas de representación comunitaria musulmana (tanto formales como informales) presentes en el ámbito territorial inmediato. Por lo tanto, los acuerdos a los que se llega, no son globales o aplicables en el ámbito nacional, sino que se circunscriben a este ámbito local (municipio, región, comarca), por lo que son estas administraciones las que acaban teniendo la capacidad decisoria final. Por último, los principales temas generales de debate y discusión presentes en estas negociaciones, se concretan en: la concesión de permisos para edificar mezquitas, otros centros de culto o cementerios; en la necesidad de recibir educación religiosa, como forma que tiene el colectivo para preservar sus referentes comunitarios; y en otras demandas específicas, como puede ser el establecimiento de algún tipo de reconocimiento legal hacia las manifestaciones del culto islámico.

En Cataluña (y en España), a pesar de que el nivel de evolución, desarrollo y asentamiento de las comunidades musulmanas se encuentra en un estadio inferior al del resto de los países europeos, algunas de estas conclusiones generales comienzan a hacerse patentes. En los últimos años, la irrupción de la temática islámica en las relaciones que mantienen las Administraciones públicas con los representantes asociativos inmigrantes, así como en los foros y debates en los que se discute sobre cuestiones relacionadas con la inmigración, está provocando un importante giro cualitativo en estas negociaciones. Las demandas implícitas o explícitas que los colectivos musulmanes formulan a las administraciones locales, que no siempre son bien aceptadas, abren un nuevo campo en la comprensión de la presencia inmigrante.

Como en Europa, el ámbito local se convierte en el escenario principal donde se llevan a cabo las relaciones entre administraciones y representantes comunitarios. Las autoridades locales y regionales adoptan acuerdos y toman decisiones que se

aplicarán en su ámbito territorial, a pesar de que éstas puedan discrepar con algunos de los aspectos desarrollados en el ámbito nacional. El caso francés ejemplifica claramente esta situación: mientras que en el nivel estatal el laicismo define las relaciones que se establecen con las confesiones religiosas, en ámbitos locales o regionales las autoridades llegan a acuerdos puntuales con los representantes musulmanes, a fin de satisfacer una determinada demanda de culto. Pero, a diferencia de en los diferentes países europeos, en España existe un marco legal de aplicación nacional, definido en el Acuerdo de Cooperación de 1992, y éste es el que ha de regir y guiar toda intervención en los asuntos relacionados con el culto islámico. Se produce, no obstante, una situación cuanto menos singular: el desconocimiento de la existencia de este marco jurídico de referencia ha propiciado que algunas administraciones locales catalanas hayan tomado decisiones sobre el tema. A pesar de ello, esta situación tiende a corregirse, y las diferentes administraciones empiezan a conocer lo estipulado en el Acuerdo de 1992 (en algunos casos, gracias a la acción de los propios representantes musulmanes), por lo que cabe esperar que se abrirá una nueva etapa, en la que la acción de los poderes locales (ayuntamientos, especialmente) estará condicionada por esta referencia superior.

El carácter novedoso de las demandas que se formulan actualmente a las administraciones locales, pone en evidencia su desconocimiento ante cuestiones a las que hasta ahora no tenían que enfrentarse. La falta de experiencias compartidas sobre este tema se manifiesta pues claramente en la heterogeneidad de respuestas que se proponen. Teniendo presentes las acciones que, a lo largo de nuestro período de estudio, han proyectado o aplicado en Cataluña algunas de estas administraciones, podríamos elaborar una tipología en la que agrupar estas respuestas.

- En primer lugar, hallamos las respuestas negativas formuladas por estas administraciones, que se justifican, en la mayoría de los casos, por cuestiones técnicas. Esta situación revela en el fondo un profundo recelo ante la aparición de espacios de culto musulmán en su territorio.

- Un segundo tipo de respuestas serían las que manifiestan una cierta indiferencia hacia estas demandas. Las administraciones se muestran poco dispuestas a satisfacerlas, pero tampoco se expresa una respuesta abiertamente negativa.

- Por último, se observa también el desarrollo de respuestas positivas ante estas demandas, que son atendidas favorablemente. En algunos casos, la intervención se adelanta incluso a la propia solicitud, siguiendo una línea de respeto hacia la diversidad, propia de un determinado discurso multiculturalista.

Unas u otras respuestas, formuladas en el contexto local de un municipio o comarca, acaban incorporándose en ocasiones dentro del terreno de disputa política de ese ámbito. La demanda solicitada por las comunidades musulmanas, la reacción de los vecinos ante ella, y la influencia externa de otros agentes y entidades, condicionan la pertinente respuesta por parte de estas administraciones, dentro del marco de la pugna política definida en ese territorio concreto. En más de una ocasión (como ha sucedido ya en poblaciones como Riudoms, Premiá, Canet, Alella y Olot), la politización de las demandas de estos colectivos ha transformado las peticiones

mismas en una áspera discusión, donde lo que menos contaba, probablemente, era responderlas, y en la que han aflorado otras cuestiones previas incorporadas de antemano en la vida política. El cierre de una mezquita, la cesión de unas instalaciones deportivas para la celebración de una festividad musulmana, o la negativa a destinar un espacio en el cementerio municipal, han servido como argumentos para la crítica de la oposición política, para que determinadas asociaciones de vecinos y de comerciantes se reafirmaran en la denuncia del presunto “trato favorable” hacia los colectivos inmigrantes, o para que otras entidades –no siempre emplazadas en estos municipios– tildasen de “racista y xenófoba” la actuación del consistorio respectivo.

En definitiva, todos ellos son episodios de una nueva fase de relaciones entre las administraciones políticas y la presencia musulmana (cada vez menos vinculada con un proceso migratorio “determinado”), que expresan los primeros términos de un debate que intenta definir el lugar que han de ocupar estos colectivos en la sociedad catalana. En este apartado comentaremos tres elementos que han de jugar en el futuro un papel relevante en este debate, así como en el proceso de configuración de las comunidades musulmanas en Barcelona y en Cataluña: la construcción de un gran centro musulmán en la ciudad condal; la apertura de espacios reservados para el culto islámico en los cementerios de Barcelona y de otras poblaciones catalanas; y la aplicación de la educación religiosa islámica como materia en la escuela pública, paralela al desarrollo de otras iniciativas no formales de socialización religiosa.

UN GRAN CENTRO CULTURAL Y RELIGIOSO MUSULMÁN EN BARCELONA: UN PROYECTO PENDIENTE

El proyecto para dotar a la ciudad condal de una gran mezquita tiene una larga historia. La posibilidad de que Barcelona, como el resto de las principales ciudades europeas, pudiera albergar un centro cultural y religioso musulmán de envergadura ha estado presente en el subconsciente colectivo musulmán casi desde los primeros momentos de su presencia en la capital catalana. Desde entonces y hasta ahora, coincidiendo con la celebración de las principales fechas del calendario musulmán (en especial, del ramadán), los medios de comunicación se han ido haciendo eco de las sucesivas demandas formuladas desde diferentes ámbitos de la comunidad musulmana. No obstante, en la actualidad, sigue siendo un proyecto pendiente.

Antes de que la opinión pública barcelonesa tuviera conocimiento a través de los medios de la demanda que expresaban los colectivos musulmanes, parte de ellos se agrupó en noviembre de 1988, fundando la Asociación Gran Mezquita de Barcelona que, vinculada con la Asociación de la Comunidad Palestina en Cataluña, y con lazos con el Centro Islámico, dio los primeros pasos con el objetivo de conseguir la apertura de esta mezquita. A pesar de la determinación de sus miembros, sus peticiones no encontraron gran acogida en las diferentes administraciones implicadas. Ante las

dificultades que parecía plantear este proyecto, desde el interior de la comunidad musulmana comenzaron a circular varios rumores sobre la posibilidad de abrir ese centro en otra población catalana. Incluso se llegó a hablar de L'Escala como posible ubicación de éste, pero el proyecto seguía sin concretarse.

Con la celebración de los Juegos Olímpicos de 1992, la inauguración de un centro plurirreligioso, denominado Centro Abraham, sito en la Vila Olímpica, y que fue utilizado indistintamente por las distintas confesiones presentes entre la “familia olímpica”, sirvió de nuevo para reactivar esta solicitud⁵⁸. Quien debía ser el representante de la comunidad musulmana en esta iniciativa plurirreligiosa, el imam Abu Said del Centro Islámico, planteó nuevamente al Ayuntamiento de la ciudad y a la Generalitat, la posibilidad de dotar a Barcelona de un gran centro musulmán, solicitándoles la cesión de un terreno para su construcción. Según las palabras de Abu Said, ambas administraciones se interesaron por este proyecto, pero no se pudo conseguir de ellas un compromiso en firme.

Quizás la primera información que dio a conocer plenamente en la opinión pública la existencia de este proyecto, fueron las declaraciones del empresario Joan Gaspart, en su condición de presidente del consorcio *Turisme de Barcelona*, en las que afirmaba que “Barcelona necesita un casino y una mezquita para captar más visitantes”⁵⁹. Las palabras de Gaspart que, de acuerdo con una lógica empresarial, consideraba que estos espacios han de contribuir a mejorar los servicios de una ciudad como Barcelona y a hacerla más atractiva para los visitantes⁶⁰, han de entenderse como que son las manifestaciones del también presidente del grupo hotelero Husa, mayoritariamente controlado en aquel tiempo por capital saudí, y cuyo buque insignia es hoy en día el Gran Hotel Juan Carlos I.

58. A finales de 1996, el Regidor de Derechos Civiles del Ayuntamiento de Barcelona, Agustí Soler, propuso la creación de un Servicio Municipal para las Religiones en Barcelona que, retomando el espíritu del Centro Abraham, quería constituirse como espacio de encuentro y debate entre las diferentes confesiones religiosas presentes en la ciudad. Se reunió a una comisión de expertos de diferentes religiones, que ha elaborado las bases de un servicio de estas características. La justificación de esta propuesta se expone en su documento de trabajo, básicamente, de la siguiente manera: “Hoy, en Barcelona, conviven junto a una mayoría de población Católica que puede cubrir sus necesidades espirituales, de compromiso, de estudio y de actuación en comunidad, con gran facilidad (...), otras comunidades de fe, pertenecientes a un amplio abanico de creencias y tradiciones religiosas que, en su mayor parte, ven limitadas sus necesidades de expresión y actuación. Esto representa, no sólo un agravio comparativo en una ciudad que quiere ser abierta y promotora de los derechos individuales y colectivos, sino también un empobrecimiento para la propia sociedad barcelonesa que, hoy por hoy, no puede dar respuesta a las necesidades de estas comunidades, impidiendo así su normal incorporación en la vida y en el pulso ciudadano”.

59. *La Vanguardia*, 11 de septiembre de 1994.

60. “Yo soy católico, pero si queremos que puedan venir todos a hacer de todo, si queremos que funcione Barcelona Centro Médico –donde vienen personas de todo el mundo, incluidos muchísimos de religión musulmana–, si queremos que les atiendan nuestros especialistas, no podemos permitir que no tengan un templo adecuado. Necesitamos una buena mezquita. Y es que Madrid tiene una y bien grande. Y Madrid, está claro, también es nuestra competidora, como lo puedan ser Londres o Frankfurt”. *Ibid.*

El mismo rotativo que había publicado las declaraciones de Gaspart, dedicó durante las siguientes semanas una especial atención al tema, mostrando las dificultades que tenían los musulmanes para encontrar en la ciudad un espacio en el que llevar a cabo sus preceptivas oraciones diarias⁶¹. Posteriormente, se recabó la opinión del director del Centro Abdelkrim El-Jatabi, Ismail El-Morabet, que se pronunciaba decididamente en contra a que el centro fuera financiado con dinero saudí, así como la del cónsul marroquí en Barcelona en aquel tiempo, Youssef Amrani⁶². Éste, afirmaba haberse reunido tanto con las principales autoridades políticas catalanas, como con los representantes de los oratorios musulmanes en Cataluña, y abogaba por la promoción de una cuestación popular entre la comunidad musulmana para levantar la mezquita de Barcelona. En lo que se refiere a las dos hipótesis que se apuntaban respecto al emplazamiento de la misma (junto a la Ronda de Dalt o anexa al hotel Juan Carlos I), Amrani declaró que “no puede existir una mezquita dentro o al lado de un hotel”, por lo que él prefería que se construyera una mezquita más popular, abierta a los musulmanes de todas las clases sociales. La implícita referencia a la dependencia saudí de este hotel permite comprender la preferencia expresada por el cónsul, que también proponía que junto al centro se pudiera abrir un cementerio musulmán.

El debate pareció desaparecer de nuevo de la escena pública, hasta que la crónica de la tradicional celebración del final del ramadán de 1996 en la plaza de l'Escorxador de Barcelona sirvió para denunciar, otra vez, la falta de un equipamiento musulmán digno para la ciudad (Madueño, 1996). En un artículo periodístico posterior, el Ayuntamiento de Barcelona, en boca del Comisionado de la Alcaldía para los Derechos Civiles, Josep Ignasi Urenda, reconoció la necesidad objetiva de que la ciudad cuente con un espacio de estas características. Se proponía, asimismo, que la colaboración del consistorio podría pasar por la cesión de un terreno, siguiendo el ejemplo de otros municipios como los de Madrid o Valencia⁶³.

Pero no sería hasta el año 1998 que el proyecto irrumpe con mayor fuerza, dándose una serie de importantes pasos. Así, en mayo de ese año se coloca la primera piedra de lo que será el primer palacio de congresos financiado con capital privado de Barcelona. Situado en un solar junto al ya citado Hotel Juan Carlos I, y propiedad de la empresa saudí *Barcelona Event's* que gestiona este establecimiento hotelero de lujo, requerirá una inversión de 5.500 millones de pesetas y ocupará un total de 30.000 m², repartidos en cinco plantas. Aunque las diferentes informaciones periodísticas no aluden en ningún momento a la posibilidad de que esta infraestructura pudiera alojar también un equipamiento religioso musulmán, no hay que descartar la idea de que éste pudiera ser definitivamente su emplazamiento.

61. *La Vanguardia*, 12 de septiembre de 1994: “Los musulmanes han abierto varias salas de oración en Barcelona a falta de una mezquita”.

62. *La Vanguardia*, 18 y 24 de septiembre de 1994, respectivamente.

63. *La Vanguardia*, 27 de febrero de 1996: “Los musulmanes disponen de 24 mezquitas en el área metropolitana”.

En segundo lugar, y con motivo de la visita de los representantes diplomáticos de países islámicos a España para asistir a la exposición *L'Islam i Catalunya* en el Museo de Historia de Cataluña, éstos plantearon la necesidad de que Barcelona contara con una gran mezquita⁶⁴. Durante un almuerzo con Jordi Pujol, los diplomáticos musulmanes plantearon este proyecto, consiguiendo el compromiso del jefe del Ejecutivo catalán de buscar un terreno para su edificación. El presidente del *Institut Català de la Mediterrània*, Baltasar Porcel, actuó de intermediario en esta negociación, al frente de la cual se sitúa el representante de la Casa del Libro Árabe, Mowafaq Kanfah, sirio de origen y con nacionalidad alemana, que abrió en 1996 la primera librería islámica de Barcelona en el barrio del Raval. La denominada "Mezquita Mayor" se ubicaría en un terreno de entre 12.000 y 20.000 m², a ser posible en un lugar céntrico de la ciudad, "en Ciutat Vella o en Diagonal Mar, y no en la periferia", tal como comentan sus promotores. El capital inicial estimado para la construcción de este centro, que contaría además con una biblioteca y una escuela musulmana (*madrasa*), ascendería a unos 20 millones de dólares (unos 2.820 millones de pesetas), aportados por diversas organizaciones y países del mundo arabomusulmán.

La perspectiva real de que este proyecto se concrete definitivamente, ha generado las primeras reacciones. La primera de ellas, quizás la más contundente, fue formulada a través de las declaraciones en la emisora *Catalunya Ràdio* del arzobispo de Barcelona, cardenal Ricard Maria Carles que, haciendo referencia explícita a la demanda de apertura de este centro, manifestó que "sería elemental que por cada mezquita que se abra en España, Francia o Alemania dejaran abrir un centro católico en las naciones musulmanas, donde está totalmente prohibido. La situación no está equilibrada y debería de ser recíproca. El Islam, en cuestiones religiosas, es más integrista que el catolicismo"⁶⁵. La respuesta a la argumentación en clave de reciprocidad que plantea Carles, fue dada por Porcel, que deploraba el punto de vista del arzobispo, no coincidente con otras opiniones de integrantes de la Iglesia catalana⁶⁶. El periodista Andreu Claret también critica la reacción de Ricard Maria Carles, por condicionar los derechos de los musulmanes que viven en Cataluña a la decisión de las autoridades religiosas de determinados países árabes. Para Claret, "lo peor de esta posición no es que desprecia la condición de Cataluña como país laico, en donde la decisión corresponde a las autoridades civiles, sino que abandona toda posibilidad de iniciativa en el diálogo con el Islam"⁶⁷.

Ante la emergencia de un debate en torno a la apertura de este centro religioso musulmán, es preciso comentar algunas cuestiones previas que giran alrededor de los tres interrogantes siguientes: ¿cuál es la opinión de los miembros

64. Véase *El País*, *El Periódico* y *La Vanguardia* del 19 de diciembre de 1998.

65. *El Mundo*, 24 de diciembre de 1998.

66. *La Vanguardia*, 18 de enero de 1999: "La mezquita catalana".

67. *Avui*, 5 de febrero de 1999: "Mesquites i catedrals".

de las comunidades musulmanas de Barcelona y del resto de Cataluña ante este proyecto?, ¿responde éste a sus necesidades inmediatas? y ¿a quién beneficia directamente la apertura de este centro?.

En primer lugar, y respecto a la opinión que merece este proyecto entre los propios musulmanes, cabría decir que prácticamente la totalidad de las personas a las que planteamos esta cuestión a lo largo de nuestro trabajo de investigación, respondieron favorablemente a la construcción de este gran centro musulmán en Barcelona, o en cualquier otro sitio de Cataluña. Algunos de ellos mostraron incluso su decidida voluntad de colaborar en el proyecto, aportando alguna cantidad de dinero a modo de cuestación popular, siguiendo un modelo que tradicionalmente está presente en los países musulmanes de origen⁶⁸. Pero al mismo tiempo, éstos exponen la necesidad de que las mezquitas locales sigan pudiendo dedicarse al servicio del colectivo. A diferencia de aquellas opiniones que consideran como provisionales los actuales centros de culto musulmán, la apertura de la Gran Mezquita de Barcelona no ha de suponer que los musulmanes dejen de utilizar el oratorio que está en su barrio, y que ellos mismos están manteniendo. La posibilidad cada vez más evidente de que la citada mezquita sea financiada y controlada por países del golfo Pérsico, es vista también con cierto recelo ante el modelo riguroso de un islam *wahabi* que estos Estados defienden, y por el control sobre la comunidad que éstos puedan llegar a ejercer.

La ubicación final de la mezquita es un factor fundamental para determinar si este centro responderá o no a las necesidades inmediatas del colectivo. Es preciso recordar que la mayoría de los musulmanes residentes en Barcelona forman parte de la clase trabajadora, y que muchos de ellos viven en los barrios más populares de la ciudad (especialmente, en los del distrito de Ciutat Vella). Si esta mezquita acaba situándose en alguno de los barrios altos de la ciudad (como parece que así será), en los que apenas residen musulmanes, éstos difícilmente podrán desplazarse para celebrar en ella las cinco oraciones preceptivas. De este modo, únicamente durante los fines de semana, en días de fiesta, o con motivo de las principales celebraciones del calendario musulmán, la afluencia al centro sería importante. La distancia existente respecto al barrio de residencia y/o trabajo, imposibilitaría de facto un uso cotidiano de este equipamiento. No obstante, por otro lado, la apertura del centro contribuiría activamente a que éste se convirtiera en espacio de referencia y de autoridad religiosa para el conjunto de la comunidad. Los diferentes colectivos musulmanes podrían entonces dirigirse a él para solicitar su dictamen en determinadas cuestiones, para fijar las fechas importantes del calendario hegírico (especialmente, el principio y final del ramadán) y para, en definitiva, erigirse en garante del desarrollo y la aplicación de lo que establece el Acuerdo de 1992.

68. Véase como ejemplo la edificación de la Gran Mezquita de Casablanca, para la que el rey Hassan II pidió la suscripción popular de sus súbditos (Bras, 1989).

Por último, la apertura de este centro beneficiaría, tanto a la propia comunidad como a las principales autoridades locales, barcelonesas y catalanas. Para la comunidad, además de cumplir con un determinado servicio religioso y aparecer como el punto de referencia, la Gran Mezquita contribuiría activamente a favorecer el reconocimiento social de la presencia musulmana en Cataluña.

De cara a la opinión pública catalana, demasiado acostumbrada a relacionar las expresiones de esta presencia exclusivamente con el fenómeno migratorio, la apertura de un centro religioso y cultural serviría para dotar de credibilidad al proceso de configuración comunitaria, iniciado por los colectivos musulmanes en diferentes poblaciones catalanas desde hace al menos veinte años.

Para las autoridades locales, el hecho de poder contar con un gran centro musulmán contribuiría muy favorablemente a la determinación de una única representación del colectivo en Barcelona e, incluso, en Cataluña. Según el punto de vista expresado por los representantes de estas administraciones, y de acuerdo con el planteamiento que han llevado a la práctica otros gobiernos europeos, la apertura de un centro de estas características podría solucionar el delicado tema de la representación. No obstante, frente a este optimismo, y haciendo referencia de nuevo a las experiencias europeas, es preciso recordar que los sucesivos intentos gubernamentales por promocionar una determinada autoridad religiosa entre la comunidad, se han convertido en germen de nuevas disputas internas. Sin lugar a dudas, la creación de esta Gran Mezquita, no sólo contribuirá a institucionalizar la presencia musulmana en Barcelona y Cataluña sino que, además, abrirá una nueva etapa en el proceso de configuración de ésta, en la que habrá que analizar con detalle la relación a tres bandas que mantendrán las administraciones públicas catalanas, las comunidades locales y este gran centro religioso y cultural.

En el horizonte futuro de este proyecto, considerando los últimos pasos que se han ido dando, así como el incipiente debate generado en torno a él, todo apunta a que la decisión final de inaugurar un edificio de estas características en Barcelona, será el resultado directo de una negociación política en un nivel internacional. En ella, la proyección externa de Barcelona se verá reforzada —especialmente en su vertiente de ciudad mediterránea—, anteponiéndose a otros criterios, como las demandas expresadas por parte de la propia comunidad de musulmanes de la ciudad. Como en el resto de grandes ciudades europeas, o como en Madrid en 1992, la inauguración de la Gran Mezquita convocará a las principales autoridades políticas del país, y será celebrada gratamente por el conjunto de los colectivos musulmanes. De la dirección que tome este centro, de las relaciones que establezca con las autoridades catalanas, así como con las propias comunidades musulmanas, dependerá el mantenimiento de la diversidad constitutiva que define la presencia musulmana en Cataluña.

EL CEMENTERIO MUSULMÁN DE BARCELONA: UN PROYECTO EN MARCHA

El fallecimiento de un musulmán en trayecto migratorio siempre supone un trastorno para sus allegados y para su comunidad. A parte de las consecuencias emotivas que acompañan la pérdida de una persona querida o conocida, se añaden las dificultades que implica el cumplimiento de unos determinados ritos funerarios, no siempre reconocidos en los servicios y las ordenanzas municipales. La inexistencia de cementerios musulmanes en Cataluña hasta fecha muy reciente, no ha dejado otra alternativa a los colectivos musulmanes que proceder a la repatriación del cadáver a su tierra de origen. No obstante, las negociaciones entre representantes musulmanes y administraciones locales han permitido llegar a acuerdos concretos para la cesión de un espacio reservado en los cementerios municipales, además de reconocer algunos de los aspectos derivados de los ritos funerarios propios. Sin lugar a dudas, estas demandas implican un importante cambio cualitativo en la percepción de la sociedad catalana y europea por parte de estos colectivos, que ya no ven a estos países sólo como un lugar de paso, sino como tierra de arraigo, en donde poder ser enterrados y estar cerca de sus familiares directos⁶⁹.

El trágico accidente que costó la vida en Campmany (Girona) a once marroquíes que viajaban clandestinamente en un camión con destino a Francia el 17 de marzo de 1997, puso en primer plano de la atención pública las dificultades que supone enterrar a los difuntos musulmanes en Cataluña. Hasta la fecha, diversos medios de comunicación se han ido haciendo eco de estas complicaciones, destacando que la repatriación del cadáver es la única alternativa viable para poder cumplir con los principios islámicos en esta materia⁷⁰. Lo cierto es que la dinámica poblacional de los asentamientos inmigrantes de origen musulmán en Cataluña, empieza a mostrar los primeros datos sobre mortalidad de estos colectivos (además de, evidentemente, los de natalidad). El *Institut Municipal de la Salut* de Barcelona ha recogido el número de fallecimientos entre 1983 y 1995 de residentes extranjeros musulmanes en la ciudad:

69. "En el caso del ritual de la muerte, nos encontramos, como sucede en el matrimonio, ante una sociedad que mantiene el contacto con sus orígenes populares. La vejez ideal transcurre todavía en el país de origen, en la gran casa que se ha construido entre los allegados, y sólo la tierra del islam permite al creyente alcanzar serenamente la resurrección. Sin embargo, hoy en día, volver a envejecer al país de origen significa también cortar la relación con los hijos y nietos. Algunos escogerán, pues, permanecer en Francia, haciendo sus preparativos para hacerse enterrar en su pueblo de origen. Pero, para otros, la tierra del país de estancia, con sus comunidades musulmanas constituidas, sus mezquitas y sus salas de oración, se hace lo suficientemente sagrada como para llegar a aceptarlo como lugar de sepultura. Esta evolución simboliza una nueva relación con la sociedad francesa" (Leveau-Schnapper, 1989: 139).

70. Casellas (1993), Programa *Giravolt* (TV2) "Enterrar a miles de kilómetros" (1.11.96). En estos y otros documentos periodísticos se constata que en más de un caso, los musulmanes han tenido que ser inhumados sin poder cumplir con los preceptos que establece su propia religión.

Marruecos 316, Resto del Magreb 187, África Subsahariana 56, Oriente Medio 56, Indostán (denominación que agrupa a India, Pakistán y Bangladesh) 30. En total, 670 personas fallecidas en este período.

La repatriación del cadáver requiere una elevada suma de dinero. Para los marroquíes, la proximidad geográfica de su país abarata considerablemente los gastos de traslado, especialmente si el difunto o sus familiares cumplían con la póliza de unas 2.000 ptas. anuales con la aseguradora de la *Banque Populaire du Maroc*. Este seguro cubre el desplazamiento en avión del cadáver y el de un familiar que le acompañe a su localidad de origen, así como los trámites para llevar a cabo el entierro. Sin esta póliza, la repatriación del difunto puede llegar a costar unas 500.000 ptas. En el caso del resto de los colectivos, especialmente el paquistaní, el precio de esta repatriación aumenta considerablemente, por lo que ya se han empezado a desarrollar las primeras iniciativas colectivas para contratar los servicios de una aseguradora que se hiciera cargo del traslado⁷¹.

A pesar de que el importe anual que se establece para la contratación de esta póliza de seguro es muy reducido, no todos los miembros de estos colectivos la tienen contratada, por lo que en más de una ocasión, ante un fallecimiento, la comunidad ha tenido que movilizarse para poder recaudar el dinero suficiente para cubrir los gastos. Las problemáticas que se derivan de esta situación han llevado a las diferentes instituciones consulares a reclamar la necesidad de que sus nacionales tengan contratado este servicio. Así, en la *Guía práctica del Marroquí residente en la circunscripción consular de Barcelona*, editada en 1994 por el Consulado General de Marruecos de Barcelona, con respecto a esta cuestión, se dice: “se ruega en caso de fallecimiento de algún ciudadano marroquí comunicarlo urgentemente a este Consulado General, para evitar problemas de orden material en relación con el traslado del cuerpo. Cabe destacar que es de *máxima importancia para el ciudadano marroquí abonarse en alguna institución de seguro* [en cursiva en el original], poniendo en su conocimiento que tal abonamiento no requiere más que un importe anual modesto, ya que prevenir es prueba de prudencia” (p. 23).

Como forma de superar las dificultades que supone esta repatriación, en los últimos años se han llevado a cabo diversas gestiones por parte de representantes de los colectivos musulmanes, que han planteado a las autoridades locales la posibilidad de disponer de un espacio en los cementerios municipales donde poder enterrar a los difuntos musulmanes. Hasta hoy, la única experiencia en este campo era la de las doce tumbas adquiridas de modo particular por residentes palestinos en Barcelona a mediados de los 80, y situadas en el cementerio de Montjuïc. La firma del Acuerdo de Cooperación de 1992, que

71. La repatriación de un cadáver se halla sujeta a una serie de acuerdos internacionales (Consejo de Europa de 1973), que obligan a que el ataúd esté cerrado herméticamente.

en el artículo 2 referido a los lugares de culto musulmanes hace alusión expresa a los cementerios musulmanes⁷², ha dado mayor peso a las demandas planteadas por estos representantes, a pesar de que el resultado de estas gestiones es desigual. Mientras que en determinadas poblaciones catalanas (como Olot y Manresa), parecen haber sido las propias autoridades municipales las primeras en expresar la necesidad de destinar un espacio en sus respectivos cementerios para que los difuntos musulmanes pudieran ser enterrados, en otras, ha sido la petición de algún representante comunitario (como por ejemplo en Mataró), la que ha permitido llevar a cabo este acuerdo. Por otro lado, iniciativas como la de construir un cementerio musulmán privado (como así lo planteó en septiembre de 1996 la Asociación Annour de la mezquita *Táriq ibn Ziyad* de Barcelona al Ayuntamiento de Les Borges Blanques en Lleida, donde un miembro de la comunidad tenía en propiedad un terreno) han sido denegadas por los consistorios respectivos, alegando razones de tipo urbanístico.

Las diferencias entre las condiciones de los ritos funerarios musulmanes (ver Cuadro 9) y lo estipulado por las ordenanzas municipales, dificultan aún más estas negociaciones. En el caso de Olot, la propuesta inicial que siempre ha defendido (al menos desde marzo de 1995) el consistorio, supone la creación de nichos orientados hacia La Meca, pero no que los cuerpos de los difuntos musulmanes sean sepultados bajo tierra. Así, en las largas conversaciones que se han llevado a cabo con los representantes de la comunidad musulmana de Olot, se ha entrado en una fase de estancamiento, al insistir éstos en el requisito de que los cuerpos sean enterrados en la tierra y sin ataúd. El Ayuntamiento de Olot se ha negado a acatar tales preceptos, puesto que incumplirían las normativas vigentes en materia de sanidad. No obstante, tanto la alcaldesa de esta población de la Garrotxa como el representante de la comunidad musulmana, se han comprometido a buscar una alternativa que satisfaga a ambas partes. Por su parte, la propuesta que ha hecho el Ayuntamiento de Manresa contempla que las sepulturas se excavarán en la tierra y estarán también orientadas hacia La Meca.

72. El texto dice lo siguiente: "Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquellos cuyo fallecimiento se produzca en una localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad". En la actualidad, hay en funcionamiento en España los cementerios de Griñón en Madrid (dependiente del gobierno marroquí), de Benalmádena (Málaga), Ceuta, Melilla y Granada. Recientemente, se ha acordado la cesión de parcelas en los cementerios municipales de Madrid y Palma de Mallorca.

CUADRO 9. Ritos funerarios musulmanas

Las atenciones hacia el musulmán moribundo o ya fallecido, adquieren una especial trascendencia tanto para sus familiares y allegados como para el mismo difunto, que depende de ellos para ser bien conducido hacia la muerte. Tras el óbito, el cadáver es orientado hacia La Meca, y lavado completamente con agua, para después proceder a practicar las abluciones rituales y la plegaria. Esta operación es realizada por dos personas del mismo sexo que el difunto y que están instruidas en los rituales a llevar a cabo. La recitación del Corán también está presente durante esta ceremonia, en especial de la sura 36 titulada *Ya Sin*. Tras perfumar el cuerpo con agua de loto y alcanfor, la mortaja (*kafn*), compuesta por una tela delgada de algodón –y que en algunos casos puede ser el *ihram*, la tela blanca con que se visten los peregrinos musulmanes durante el *hayy*–, cubre el cuerpo del cadáver.

Al día siguiente del deceso, los familiares y allegados acompañan los restos del fallecido a la mezquita, donde se rezan plegarias en su nombre. Durante este trayecto, es recomendable ayudar a llevar el cuerpo, si bien está prohibido proferir cualquier tipo de gritos y lamentaciones. Tras la estancia en la mezquita, el difunto es transportado al cementerio (*máqbara*) exclusivamente por los hombres. Antes de depositar el cuerpo en la fosa excavada directamente sobre la tierra, los asistentes oran una plegaria colectiva, de pie, y con las palmas de las manos elevadas a la altura de la cara. El cadáver es colocado en la tumba (que ha de ser la misma que la de su familia, o bien una situada cerca de la de sus antepasados) directamente sin ataúd, tumbado sobre el lado derecho y con el pecho y la cara en dirección a La Meca. Una vez que se han retirado los concurrentes a la ceremonia, el imam u otra persona designada al efecto, se coloca junto al cadáver y le instruye en las respuestas que ha de dar a los dos ángeles que le interrogarán sobre los principios de la fe musulmana. Si responde satisfactoriamente, le conducirán plácidamente hacia el juicio final; si, al contrario, erra en esas contestaciones, padecerá el tormento que Alá determine.

Las ceremonias que siguen a la inhumación varían según las culturas de origen de cada colectivo musulmán. El banquete fúnebre acostumbra a ser preparado por vecinos y allegados, y es ofrecido a aquéllos que han asistido al funeral. Al día siguiente, el turno es de las mujeres para visitar la tumba del fallecido, procediendo a realizar limosnas en su nombre. Al tercer día, se recitan en la casa del difunto pasajes del Corán, y hombres y mujeres, separados entre sí, reciben las condolencias de amigos y conocidos, que suelen prolongarse durante al menos una semana.

Fuente: Pareja (1975), Bujari (1984), Yassine (1988), Cesari (1997b).

El modelo adoptado por el consistorio manresano se basa en el acordado entre el Ayuntamiento de Barcelona y diferentes representantes del colectivo musulmán el 5 de noviembre de 1997, y responde básicamente a los principios expresados en el documento *Desenvolupament de les línies d'actuació del Pla municipal per a la Interculturalitat (1998-1999)*, desarrollado por el *Consell Municipal de Benestar Social*. En él, se sugiere la necesidad de adecuar las ordenanzas en materia de cementerios a las nuevas realidades planteadas por los diferentes colectivos no cristianos presentes en la ciudad⁷³. El acuerdo, firmado por parte del Ayuntamiento por la tenien-

73. En este documento se proponen dos tipos de actuaciones: "a) facilitar espacios en el cementerio de Collserola -único recinto que dispone de espacios libres- para realizar entierros adaptados a las necesidades de las diferentes religiones ubicadas en Barcelona, de acuerdo con lo que disponen las Ordenanzas Municipales y los acuerdos del Estado con las comisiones y federaciones de las diferentes religiones, y b) facilitar espacios necesarios para realizar las ceremonias fúnebres según los diferentes cultos o culturas, siempre que se ajusten a la legalidad en materia sanitaria, civil y administrativa".

te de alcalde Pilar Rahola, y por parte del colectivo musulmán, por los representantes del Centro Islámico de Formación Religiosa, de la asociación paquistaní *Wrights Protection Association*, de la Asociación Cataluña-Líbano y de la Asociación Cataluña-Palestina, se concreta en la cesión de una parcela de 552 m² en el cementerio de Collserola. Con ello se respondía definitivamente a una demanda largamente expuesta por los colectivos musulmanes en Barcelona. El documento aclara que no se trata de la creación de un cementerio musulmán en el interior del cementerio municipal de Collserola, que sigue siendo un equipamiento laico, sino que se trata de un espacio reservado a musulmanes, y sólo estará separado del resto de nichos mediante una hilera de cipreses. Por otro lado, el acuerdo también se acompaña del reconocimiento de ciertos ritos musulmanes, como las abluciones y el amortajamiento del cadáver (que se pueden realizar en el propio domicilio del difunto), o que éste sea trasladado al centro islámico correspondiente, para que pueda celebrarse la ceremonia religiosa y finalmente ser inhumado en una fosa en la tierra del cementerio de Collserola (si bien parece ser que el entierro se lleva a cabo con un ataúd, según la opinión de los responsables municipales consultados).

El uso y gestión de este espacio funerario público depende del Centro Islámico de Formación Religiosa, que junto con las otras tres asociaciones firmantes del acuerdo, han convocado a otras asociaciones musulmanas catalanas para informarles de su contenido y para proponerles su participación en una entidad o fundación que tendría que encargarse de la gestión futura de este lugar. A pesar de que en la actualidad este equipamiento ya está en funcionamiento, y ya han sido enterradas dos personas, la polémica ha estallado en el seno de las comunidades musulmanas de Barcelona, tal como demuestran las octavillas que se repartieron en las mezquitas durante el final del ramadán pasado. En ellas se acusa en tono beligerante tanto a las asociaciones que firmaron el acuerdo como al propio Ayuntamiento, de engañar al colectivo musulmán, ya que lo acordado va en contra de los preceptos religiosos musulmanes. La polémica, que ya se había planteado a través de internet en febrero de 1998, y que sigue aún abierta, expresa una vez más la tensión interna que se establece por el control y la representación de la comunidad musulmana en Cataluña.

SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA: LA PRESERVACIÓN DE LAS RAÍCES COMUNITARIAS

El mantenimiento de los vínculos comunitarios pasa por la socialización de las nuevas generaciones. Su formación, a partir de los referentes que conforman el colectivo, se convierte en una de las principales preocupaciones de los progenitores, que buscan un espacio propio como es en este caso la mezquita, donde llevar a cabo este ejercicio de socialización. La demanda de catequesis o de instrucción religiosa que formulan estos padres de familia en el contexto migratorio, responde implícitamente

a la necesidad de cuidar el proceso formativo de sus hijos. Éstos, a su vez, protagonizan un doble proceso de socialización, a través de los referentes de la sociedad receptora, y de los que son propios de la sociedad y la cultura de origen (Putteto, 1990).

Estas iniciativas colectivas de socialización se convierten en complementarias de las desarrolladas en el propio ámbito familiar, y que son responsabilidad directa de los padres. Tradicionalmente, desde el nacimiento de sus hijos, los padres son los encargados de su formación como musulmanes. En ella, que comienza con la ceremonia de la *aqiqa* o imposición del nombre al recién nacido, y en las sucesivas etapas que componen la socialización del individuo musulmán, se produce una estricta separación en los roles que han de cumplir respectivamente la madre y el padre. En sus primeros años, el niño o niña permanece bajo el cuidado de la madre, que se ocupa de inculcarles no sólo la lengua, sino también otras referencias no verbales, en forma de signos, actitudes y prohibiciones. Es en este período cuando los primogénitos comienzan a adquirir la conciencia de pertenencia al grupo, así como de lo que éste espera de ellos según su sexo. La noción de *hishma*, entendida como salvaguarda del honor y como sentimiento de vergüenza en referencia al grupo al que se pertenece, se convierte en un elemento central en este período formativo. La circuncisión (*jitán*), constituye el rito de paso que permite separar a los niños del ámbito materno en el que habían permanecido desde su nacimiento. Es a partir de este momento, cuando el padre pasa a ser responsable de su formación. Es precisamente entonces cuando el niño se convierte “socialmente” en musulmán, al entrar en contacto con el mundo exterior, y al comenzar a frecuentar la escuela coránica, donde aprende a recitar El Corán. Es también el momento de la celebración del primer ayuno durante el ramadán. Por otra parte, mientras el niño inicia su formación en el mundo exterior, las niñas permanecen vinculadas con el ámbito doméstico y maternal, adquiriendo la instrucción necesaria para su futuro rol de esposas y madres. El matrimonio se convierte en la etapa final de este proceso educativo, donde concluyen también las responsabilidades de los progenitores (Remacle, 1997: 70-79).

No obstante, este modelo tradicional de socialización entra en crisis ante las transformaciones que sacuden a las sociedades arabomusulmanas. En el contexto migratorio, el cumplimiento de estas etapas choca con la acción de otras instituciones socializadoras presentes en las sociedades receptoras. La existencia de espacios mixtos, el no-reconocimiento social de los principios de esta socialización, o la actividad enculturadora que practica la escuela, donde explícitamente se forma a los alumnos en otra cultura y en otra lengua, corroen y debilitan fuertemente la autoridad paterna. De ahí, que ésta busque en otros ámbitos el apoyo suficiente para poder reconstruir esa autoridad y recuperar así —en cierta manera— el control sobre esta socialización. Frente a esta circunstancia, la oferta que se genera proviene básicamente de la acción de los propios miembros de la comunidad, mediante, por ejemplo, la habilitación de un local como sala de oración y escuela coránica, o gracias a las iniciativas de otros grupos o entidades musulmanas, que editan materiales educativos o realizan otras actividades formativas (ver Cuadro 10).

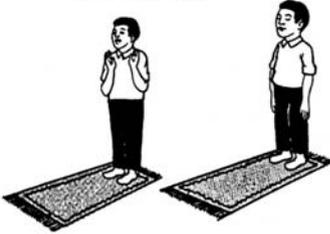
CUADRO 10. Materiales de catequesis musulmana

كَيْفِيَّةُ صَلَاةِ الصُّبْحِ

¿Cómo realizar Salat Al_Subh?

Si Ud. desea, por ejemplo, rezar por la mañana, debe realizarse una vez hechas las abluciones. Se elige un sitio limpio y dirigiéndose hacia la Qibla; se levantan las manos hasta el nivel de los hombros, y, estando de pie, manifestar de todo corazón la intención de orar, diciendo:

1. Allah Akbar (Dios es el más Grande)



2. Recitar la *fatih*a y una azora en voz alta.



3. El que va a rezar se mantiene con las manos unidas o relajadas. Así mismo puede rezar sin cubrir la cabeza.

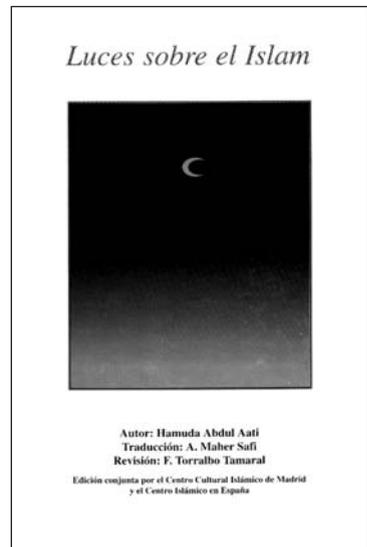
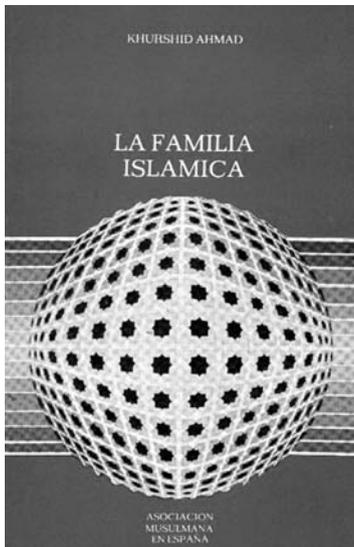


4. Después de la recitación se elogia a Allah, inclinándose y diciendo seguidamente: Alabado sea Dios Supremo.



5. Levantar el tronco y la cabeza diciendo: "Dios escucha a quien le elogia", y permanecer de pie.

Fuente: *La oración en el islam*. Trípoli: Asociación de la Dawa Islámica.



Fuentes: Khurshid Ahmad (1990) *La Familia islámica*
Hamuda Abdalati (1993) *Luces sobre el islam*

En el contexto catalán (y español), a estas propuestas formuladas por las comunidades musulmanas de origen inmigrante se les añade, como nuevo ámbito en el que plantear esta socialización religiosa, el desarrollo de lo recogido en el Acuerdo de Cooperación de 1992 en materia de educación religiosa islámica. En el capítulo quinto de la segunda parte de este libro ya nos hemos referido a las dificultades que se derivan de la aplicación efectiva del *Currículo de Enseñanza Islámica y del Convenio de designación del profesorado*. La importancia otorgada a la cuestión educativa en el Acuerdo, se puso de manifiesto durante sus negociaciones previas, en las que la negativa del Ministerio de Justicia a aceptar que los profesores de religión islámica en centros públicos fueran retribuidos por el Ministerio de Educación y Ciencia, fue una de las razones que llevó a la FEERI, a abandonar las conversaciones (Fernández-Coronado, 1995: 93).

Admitiendo, en paridad con el resto de confesiones religiosas reconocidas, el derecho a impartir esta educación religiosa, la demanda planteada por los representantes federativos musulmanes se incorpora plenamente dentro del intenso debate sobre el papel de la religión en la escuela, en el que las disposiciones de los diferentes gobiernos socialistas han enfrentado a partidarios y detractores de esta presencia quienes, a su vez, han elevado al Tribunal Supremo diferentes recursos.

El texto del Acuerdo dedica el artículo décimo al reconocimiento del derecho a que los alumnos musulmanes puedan recibir “enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria”. Lo dispuesto en el Acuerdo comenzaría a desarrollarse en enero de 1996 con la publicación del *Currículo de Enseñanza Islámica* en el Boletín Oficial del Estado. En este documento, se enumeran las bases de esta enseñanza para los niveles de primaria, secundaria y bachillerato, de acuerdo con lo establecido para cualquier otra materia educativa contemplada por la LOGSE (Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo). Tras la aprobación del currículo, la firma en marzo de 1996 del *Convenio para la designación y régimen económico de las personas encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica*, permitía establecer un calendario inicial para la progresiva introducción de esta materia en los centros docentes públicos y concertados. Asimismo, se indicaba el procedimiento por el cual los padres podían manifestar la voluntad de que sus hijos recibieran esta formación, así como el establecimiento de la obligación que tenían los centros docentes a informarles durante el período de matriculación de esta materia. Tal como hemos podido comprobar, el calendario no se ha cumplido y, hasta la fecha, las únicas experiencias que se han llevado a cabo (en Madrid y en Melilla) han sido fuera del horario escolar o agrupando a alumnos de varios centros.



Foto 17. *Afluencia a la oración del viernes al mediodía.* Las estanterías en donde depositar los zapatos antes de entrar en la sala de oración siempre resultan insuficientes, especialmente durante las plegarias más concurridas. Sucede entonces que los zapatos acaban acumulándose en la entrada.

En Cataluña, la *Conselleria d'Ensenyament* de la Generalitat incluye en la documentación para la pre-matriculación un apartado en el que se informa a los padres o tutores del alumno de la posibilidad de recibir clases de educación religiosa de cualquiera de las cuatro confesiones reconocidas por el Estado. Desde la implantación de este sistema, el número de demandas ha ido creciendo: en el curso 96/97 el *Departament d'Ensenyament* contabilizó un total de 1.190 demandas para recibir clases de educación no católica en primaria, más de la mitad, de religión evangélica. A pesar que en los últimos cursos nos consta que la petición tramitada por padres musulmanes ha ido en aumento, no deja de ser una proporción relativamente baja respecto al total de niños musulmanes matriculados en las escuelas catalanas (véase en Anexos: tabla de alumnos magrebíes y africanos en Cataluña). Sin lugar a dudas, la demanda que plantearon unitariamente 155 familias musulmanas residentes en Girona en marzo de 1998 para que sus hijos pudieran recibir clases de religión islámica, mostró a la opinión pública las dificultades para el desarrollo de esta enseñanza. La respuesta negativa por parte de la *Conselleria d'Ensenyament* a esta solicitud en concreto, alegando la falta de un interlocutor claro por parte de la comunidad musulmana, deja en el aire la aplicación en Cataluña de lo establecido en el Convenio de 1996, al que hemos aludido antes. Si hasta 1997, dicha *Conselleria* apenas había recibido demanda alguna de contactos con representantes musulmanes (en la entrevista que efectuamos a Pere Solà, subdirector de ordenación curricular [15.9.97], éste reconocía que la *Conselleria* sólo tenía constancia de dos cartas pidiendo información sobre la educación islámica, una firmada por un musulmán catalán representante de una entidad musulmana no federada, y otra proveniente de la sede de la FEERI en Almodóvar del Río, Córdoba), a partir de finales de ese mismo año, y como resultado de la polémica despertada por la negativa de un padre marroquí a que sus hijas asistieran a clases de educación física y música en un colegio de Girona, se iniciaron los primeros contactos con representantes de la FEERI. Como estas conversaciones no acabaron por concretarse se entablan nuevas negociaciones, pero esta vez con responsables de la UCIDE. Aunque parece que todavía continúa este proceso de discusión entre las diferentes partes, Riay Tatary, uno de los dos secretarios generales de la Comisión Islámica de España, y presidente de la UCIDE, declaró el 21 de octubre de 1998 en el marco del seminario “Magrebíes en la escuela” organizado en Barcelona por el *Institut Català de la Mediterrània*, que en el próximo curso, 1999/2000, la educación religiosa islámica en la escuela sería ya una realidad.

La posibilidad más o menos verosímil de que finalmente los alumnos musulmanes matriculados en las escuelas públicas de Cataluña puedan recibir clases de esta materia, no supondrá —como algunos podrían pensar— que dejen de impartirse enseñanzas de educación coránica en las mezquitas comunitarias. Éstas seguirán existiendo y seguirán ocupando la atención de los padres de familia. Si bien no todas las comunidades que gestionan las mezquitas de Cataluña tienen los recursos para llevar a cabo esta formación, en otras, la educación coránica ya se ha asentado como una de las principales actividades de ese espacio de culto. Tras la

jornada escolar, la sala de la mezquita local se transforma entre las cinco y las siete de la tarde, de lunes a sábado, en una aula. En ella, una media de 20 a 25 niños y niñas de entre seis y catorce años de edad, reciben por parte del imam una educación basada en el aprendizaje memorístico de versículos coránicos y en la enseñanza a los niños y niñas de la recitación del Corán. A través de estos principios pedagógicos se trabaja no sólo la lengua y los aspectos relacionados con la cultura de origen, sino que también se inculcan principios morales.

Junto a estas actividades, también surgen iniciativas comunitarias que tienen como objetivo la organización de clases de lengua materna y de cultura del país de origen. Si bien en algunos casos es la mezquita local la encargada de esta función, en otras poblaciones son las entidades asociativas del propio colectivo, o asociaciones mixtas, las que proponen el desarrollo de estas actividades formativas. Aparece entonces en alguna ocasión la disputa por la monopolización de estas iniciativas, con la atribución de una mayor o menor autoridad para llevarlas a cabo. Por otro lado, algunos centros escolares también potencian actividades en esta línea, fuera del horario escolar, y que son planteadas con carácter complementario. Por último, la presencia de programas de aprendizaje de la lengua y cultura propias, gestionados por las autoridades educativas de los países de origen (como por ejemplo los desarrollados a partir del *Convenio sobre Enseñanza de Lengua y Cultura de Origen*, firmado en 1994 entre el Estado español y el Reino de Marruecos), ejerce una importante influencia sobre este campo de actividades formativas⁷⁴.

Se trata pues de acciones emprendidas a partir de la voluntad colectiva de los padres de familia musulmanes, que frecuentemente se interpretan con recelo por parte del estamento educativo y que, en ocasiones, se valoran como una competencia directa hacia su trabajo. No se reconoce en ellas, el esfuerzo de estos progenitores para tener presentes aspectos de su religión y su cultura de origen que no se hallan apenas representados en la escuela, lo que acaba por convertirlo en un acuerdo implícito y no destacable en la formación y socialización de este alumnado.

“Tan sólo un caso aislado...”. Reflexiones en torno a la desescolarización de tres niñas marroquíes en Girona

Cuando en octubre de 1997 los medios de comunicación se hicieron eco de que un padre marroquí había sacado a sus tres hijas de una escuela de Girona alegando criterios religiosos, un pequeño temblor sacudió al mundo educativo catalán. Durante las siguientes semanas, especialmente en la prensa local, el tema fue tratado con profusión,

74. El Convenio sobre Enseñanza de Lengua y Cultura de Origen, firmado en 1994 entre el Estado español y el Reino de Marruecos se compone de un programa oficial de contenidos pedagógicos, de acuerdo con el sistema educativo español, y se lleva a cabo formalmente en un total de 17 colegios de España (de Madrid, Cataluña, Algeciras y Las Palmas). En territorio dependiente del Ministerio de Educación y Ciencia, algunas de estas actividades realizan dentro del horario escolar, cosa que no ocurre en Cataluña donde, a pesar de poder utilizar los locales de la escuela, se efectúan fuera de horas lectivas.

relatando las razones que impulsaban al padre a tomar esta decisión, así como las reacciones de los responsables escolares y de las autoridades educativas catalanas. Asimismo, se recogieron otras opiniones, que aportaron diferentes argumentos en una y otra dirección. Después de dos meses de negociaciones, la polémica pareció zanjarse con el retorno de las tres niñas al colegio. Hemos analizado buena parte de las informaciones periodísticas elaboradas entre octubre y diciembre de ese año en torno a este caso (véase el listado en la Bibliografía de los Anexos), y de ellas hemos extraído una serie de conclusiones y comentarios.

En primer lugar, es preciso destacar la importancia de que esta polémica se haya producido en el ámbito escolar. La institución educativa, principal instancia socializadora e integradora de nuestra sociedad, recibe el encargo de formar e instruir a los futuros ciudadanos. De manera ideal, se aspira a que la escuela se convierta en un ámbito igualitario, neutro ideológica y culturalmente, que no reproduzca en su interior las desigualdades que caracterizan el contexto social en donde ésta se sitúa. Nada más imposible de conseguir, puesto que la escuela no puede nunca aislarse de su contexto social. La escolarización de alumnos de origen inmigrante es un buen ejemplo de ello: la presión social que se ejerce sobre la institución educativa para que “integre” a este alumnado, transforma su tarea en objeto de un debate social y de una disputa política (como puede comprobarse en la actualidad en la preparación del panorama pre-electoral catalán, con la discusión sobre el reparto de alumnos inmigrantes en las escuelas públicas y concertadas). Puede parecer una obviedad, pero no está de más recordar que el compromiso de formación y socialización que recae sobre la escuela ha de complementarse con las responsabilidades asignadas a otras instituciones de la sociedad, por lo que no se pueden atribuir permanentemente a la escuela obligaciones que no le son exclusivamente propias.

Por otro lado, también hay que tener presente la forma como es percibida la institución escolar por parte de estos colectivos de origen inmigrante (en este caso, por el colectivo musulmán). La importancia que nuestra sociedad otorga a la escuela, no siempre coincide con la que le dan estas comunidades, pero el carácter obligatorio que por ley adquiere la escolarización, acaba situándola en un lugar preeminente en las relaciones de poder entre minoría y mayoría.

Desde una perspectiva general, este caso de las tres niñas marroquíes de Girona, nos permite radiografiar ciertas realidades que comienzan a estar presentes en las escuelas catalanas, en un contexto en el que están viéndose obligadas a adaptarse a la creciente diversidad cultural de sus aulas. Por encima de todo, esta polémica muestra el gran vacío de comunicación que parece dominar en las relaciones entre los padres inmigrantes y la escuela. Una incomunicación que contribuye a provocar, en palabras de nuestra colega Pepi Soto (profesora de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona), un desajuste entre las demandas formuladas por parte del profesorado y las respuestas de los padres. Las diferentes expectativas que unos y otros tienen sobre el proceso y los resultados de la escolarización de los alumnos, a pesar de no ser siempre coincidentes por el hecho de no entrar en conflicto aparente, no suelen ser

replanteadas. No obstante, esta situación cambia cuando ocurren casos como el explicado, en el que la reacción de este padre (catalogado de “poco flexible”, “intransigente” o “demasiado obcecado”) es vivida por parte de la institución educativa con un evidente malestar.

Las declaraciones de un representante de la Comunidad Islámica de Girona⁷⁵, en las que, además de ofrecer su pleno apoyo a las reivindicaciones de este padre marroquí, se reconocía que buena parte de los miembros de esta comunidad ignoraban que sus hijos e hijas cursaran las asignaturas de gimnasia y música nos indican, de nuevo, la incomunicación existente entre escuela y padres, denunciada reiteradamente por difentes expertos. Ciertamente, se podría aludir a la responsabilidad que tienen los propios padres de interesarse por el contenido de las materias que cursan sus hijos. En este sentido, la escasa participación de los progenitores en las actividades informativas que se llevan a cabo desde la escuela (por ejemplo, en las reuniones periódicas que se organizan), suele ser interpretada por parte del profesorado –de manera precipitada y frecuentemente cargada de prejuicios etnocéntricos– como un sinónimo de desinterés. Esta aparente falta de receptividad (que no hay que olvidar que no es exclusiva de los padres inmigrantes) ante las iniciativas formuladas desde la institución escolar, contribuye a largo plazo a favorecer reacciones como la de este padre marroquí. De ahí que posiblemente quepa replantearse seriamente y de manera prioritaria los canales de relación entre padres y escuela, buscando nuevas alternativas con las que mejorar este nivel comunicativo y superar los recelos mutuos. Para ello, deberá contarse con la colaboración de las asociaciones de madres y padres de alumnos, así como con otras instituciones ciudadanas.

Si lo que se quiere es progresar en esta comunicación, habrá que estar dispuestos y receptivos a que nuestros interlocutores también expresen aquello que posiblemente no querramos oír. No podemos abrirnos al diálogo y, acto seguido, establecer los parámetros de lo que puede y no puede discutirse. Posiblemente, el tono y la actitud inicial de este padre marroquí no fueran los más adecuados para entablar el diálogo, pero expresaban, tal como afirmó Xavier Besalú, profesor de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Girona, el derecho que tienen los padres “a escoger la educación que quieren para sus hijos de acuerdo con sus ideas religiosas y morales”⁷⁶. No queremos decir con ello que las objeciones planteadas por este padre musulmán hacia la gimnasia o la música, como materias educativas contrarias a los preceptos islámicos (en las diferentes opiniones recogidas entre los propios musulmanes y entre expertos en islamología, no parece haber un consenso en este asunto), tuvieran el apoyo teológico suficiente como para convertirlas en justas reivindicaciones y, por tanto, susceptibles de establecer un precedente a partir del cual los alumnos musulmanes pudieran ser excluidos de parte de los contenidos del currículo formativo que se desarrolla en su escolarización. Lo

75. *El Punt*, 18.11.97.

76. *El Punt*, 27.11.97.

que planteamos es la necesidad de revisar y de consensuar los contenidos de estas y otras materias escolares, con el fin de que no hieran innecesariamente las sensibilidades multiculturales presentes en la institución escolar, al mismo tiempo que hay que facilitar a los padres las indicaciones necesarias para que éstos valoren con conocimiento suficiente si los contenidos de tales asignaturas son contrarios a sus principios. A pesar de ello, seguiremos encontrándonos con conflictos ya que, por mucho que se desee, la comunicación intercultural no puede establecerse por decreto.

Por otro lado, esta polémica también ha servido para replantear el modelo de integración de los alumnos de origen inmigrante que subyace en el seno de la institución escolar. Las expectativas que la escuela genera en la actitud de estos alumnos y de sus padres, se fundamentan en un doble principio. Por un lado, el reconocimiento de una determinada diversidad cultural en el aula, con la introducción limitada de una serie de rasgos culturales propios, como forma de contribuir a su integración y mejorar su motivación para el aprendizaje, pero que no supone el cuestionamiento del principio de universalismo igualitarista que propugna este modelo de socialización. Por otro lado, la evitación activa de la presencia del conflicto en el interior de la institución escolar, como si ésta estuviera por encima de las desigualdades que están presentes en su contexto social, procurando autoconvencerse de que dichos desajustes no se reproducirán en el aula.

El reconocimiento restringido de algunos rasgos seleccionados que se identifican con las “culturas” presentes en el aula contribuye, no sólo a una posible “folklorización” de éstas, sino también a que estos referentes culturales permanezcan en el terreno de lo implícito, frente a los contenidos propios de la sociedad mayoritaria, que están plenamente inscritos en la institución educativa (Remacle, 1997: 82). Así, en la escuela se destaca la celebración del mes del ramadán o se hace referencia a determinadas expresiones culturales o gastronómicas, pero no se abordan aquellas manifestaciones culturales mucho más delicadas de tratar (como las relaciones patriarcales o las vivencias religiosas) que, a pesar de estar absolutamente presentes en la vida familiar de estos alumnos, podrían entrar en conflicto directo con la propia cultura escolar.

Los contextos socio-familiares de los que forman parte estos alumnos de origen inmigrante son, desde la perspectiva escolar, el principal escollo para su socialización, al formular ciertas actitudes disconformes con sus contenidos, ya sean expresadas abiertamente (como hizo este padre marroquí), o silenciadas por temor, por parte del resto de padres. Sus reacciones, no siempre bien acogidas por la comunidad escolar, podrían tender –según argumenta Silvia Carrasco– “a desvincular a los alumnos de sus contextos sociofamiliares, aplicando los indicadores de riesgo de marginación social al alumno, con la tendencia a asumir una responsabilidad social que *supla* a la familia, cuyo entorno es visto como el productor del riesgo, aunque se mantenga una actitud abierta hacia el colectivo cultural en abstracto” (Carrasco, 1997: 15).

Es por ello, que la respuesta a las quejas de estos padres suele formularse desde un planteamiento fundamentalmente general y legalista, y no desde el trabajo que se lleva a cabo en los centros escolares concretos. En el caso que nos ocupa, la escuela en donde estudiaban estas tres niñas permaneció durante toda la polémica en un segundo plano, siendo las autoridades educativas las que adquirieron el principal protagonismo, como garantes de la escolarización obligatoria. Como recogía uno de los artículos publicados al principio de la controversia, frente a la “inflexibilidad fundamentalista del padre, el delegado de la *Conselleria d’Ensenyament* en Girona opone la inflexibilidad de la ley de escolarización”⁷⁷. Las mismas autoridades educativas que exigían el cumplimiento de esta ley llegaron a plantear, no sólo la posibilidad de que este caso pudiera llegar a la Fiscalía de menores (¿por qué se da últimamente esta tendencia a amenazar con recurrir a la Fiscalía cuando surge un tema de estas características?), sino que incluso llegaron a sugerir al padre marroquí que hiciera regresar a sus hijas a Marruecos⁷⁸.

Buscar una solución a estas polémicas a través de la punición, sólo sirve para reforzar la percepción (no siempre positiva) y la desconfianza que poseen los colectivos minoritarios respecto a la institución escolar, en tanto que, a través de estas sanciones, actúa exclusivamente como una agencia de poder en las relaciones entre minoría y mayoría. Las dudas que la convivencia multicultural incorpora en la escuela han de ser abordadas de una manera positiva, y no tanto como una deficiencia de la institución o de los profesionales que trabajan en ella. Las respuestas que podamos elaborar difícilmente serán unívocas y concluyentes pero, sobre todo, nos han de servir para tener bien presente que el camino para superar otras polémicas similares a la que hemos explicado en este capítulo no pasa, como muy bien dice Besalú, “ni por los tribunales, ni las imposiciones, ni las prisas, ni las descalificaciones, sino por la flexibilidad, el diálogo, el pacto y la tolerancia” (Besalú, 1998: 15).

77. *El País*, 15.11.97.

78. *El Periódico*, *El Punt*, *Diari de Girona*, 6-12-97.

musulmanen Baderona

Conclusiones

Conclusiones: el reconocimiento de una presencia

A lo largo de este trabajo hemos partido de la premisa de que un mejor (re)conocimiento de los procesos de configuración comunitaria, protagonizados por los colectivos musulmanes en Cataluña, ha de servir para promover una mayor comprensión de sus expresiones culturales y religiosas. Las principales conclusiones de este análisis nos conducen a nuevos interrogantes, que amplían aún más el terreno de estudio.

En primer lugar, se observa que *el proceso de configuración comunitaria que formulan estos colectivos se lleva a cabo sobre la base de dos principios, el de la precariedad y el de la reserva*, tal como hemos argumentado. Si bien es cierto que la habilitación de diferentes espacios vinculados con el culto musulmán en poblaciones catalanas muestra la progresiva mejora en las condiciones en las que se lleva a cabo esta práctica religiosa comunitaria, la precariedad todavía se halla en diferentes ámbitos de esta evolución. Como muestra de ello, cabría señalar el estado de los propios locales, que no siempre disponen de las condiciones mínimas para acoger al colectivo (sobre todo por falta de espacio), que habitualmente no son propiedad de la comunidad, sino de un arrendador no musulmán, y que incluso pueden no disponer de ninguna inscripción legal (como asociación cultural o religiosa). Asimismo, la polivalencia que adquieren estos locales, que ejercen como sala de oración (tanto para las plegarias diarias como para el principal rezo comunitario del viernes), como espacio de encuentro del colectivo (complementado a otros espacios, como los cafés u otras entidades asociativas), o como lugar donde llevar a cabo la formación religiosa de los más jóvenes, también es muestra de este principio de precariedad. Resulta así que se agrupan en torno a estos espacios una serie de funciones que en sus sociedades de origen desempeñan varias instituciones. La precariedad también se aprecia en el personal religioso al frente de estos espacios de culto, ya sea por su formación (que en algunos casos es muy escasa), como por su situación legal y laboral, ya que se ven obligados a dedicarse a otras ocupaciones complementarias a su función de imam, al no disponer la comunidad de suficientes recursos para poder retribuir su dedicación en exclusiva.

Además de esta manifiesta precariedad, las comunidades de base muestran una actitud de reserva respecto a las iniciativas y dinámicas que buscan autosatisfacer una necesidad del colectivo, intentando que éstas pasen lo más desapercibidas posibles a los ojos de la sociedad catalana. El grado de invisibilidad que adquieren buena parte de estos espacios de culto demuestra esta decidida voluntad de alejamiento de la atención pública, lo que contrasta notablemente con la predisposición de otros

ámbitos asociativos (especialmente de aquellos en los que participan los musulmanes españoles), que sí están dispuestos a hacer aún más notoria su presencia.

Una segunda conclusión que merece destacarse se refiere a la *heterogeneidad de dinámicas y de orientaciones* que están presentes en el seno de la comunidad musulmana en Cataluña. Tal disparidad de pareceres cuestiona incluso la utilización del singular para referirse a este colectivo de una manera unitaria u homogénea. No obstante, a pesar de que las comunidades musulmanas en Cataluña sean diversas sobre la base de dos ejes principales, uno étnico-nacional (ser marroquí o árabe, paquistaní o pathán, gambiano o fula, etc.) y otro doctrinal (la vinculación con las diferentes formas de interpretar las referencias religiosas islámicas), por encima de esta disparidad se vehiculan momentos y espacios en donde ésta se reúne. Son, especialmente, las celebraciones a lo largo del calendario musulmán las que facilitan este encuentro, así como otros momentos más puntuales (como cuando se reclama la colaboración de otros colectivos para la apertura o compra de un nuevo local comunitario, o para la repatriación del cadáver de un musulmán sin recursos). Las múltiples voces presentes en el colectivo, expresión de su vitalidad interna, dificultan no obstante la determinación de un interlocutor único de la comunidad ante las administraciones y la sociedad catalana.

Esta dificultad se relaciona directamente con la tercera y última conclusión que extraemos de este estudio, que indica que a partir de ahora entramos en un período en el que se formulan las *primeras demandas por parte de estos colectivos a las administraciones locales catalanas*. Éstas, ante el carácter novedoso de las demandas, proponen una amplia diversidad de respuestas, en las que se manifiesta el desconocimiento de otras experiencias de las otras administraciones sobre este mismo tema. Las peticiones para conseguir los permisos de apertura de los locales comunitarios, para disponer de una instalación pública con motivo de alguna celebración del calendario musulmán, o de una parte del cementerio municipal para enterrar a los difuntos musulmanes, ya no entran dentro del marco de la atención social, en el que se ha ubicado hasta ahora preferentemente la acción de los municipios catalanes (y españoles) respecto a las cuestiones planteadas por la inmigración. Se abre, pues, una etapa eminentemente política, en la que las respuestas dadas a estas demandas se incorporan plenamente en un debate más amplio, y que en determinadas ocasiones ya las ha convertido en objeto de discusión política. En este contexto, el Acuerdo de Cooperación firmado en 1992, que después de siete años en vigor apenas se ha desarrollado, comienza a estar cada vez más presente tanto en las solicitudes y reivindicaciones de los representantes musulmanes como en las respuestas que dan los poderes públicos, por lo que hay que esperar que en lo próximos años puedan superarse los principales escollos que han imposibilitado su aplicación.

Los anteriores argumentos nos llevan a considerar una reflexión más general que ya está presente en otras sociedades europeas, y que plantea la necesidad de superar los principios de un multiculturalismo *naïf* o ingenuo. Según Martiniello (1997), este tipo de multiculturalismo manifiesta una fuerte carga de fascinación o gusto

por lo exótico que, expresado en prácticas de consumo cultural (literatura, música, festivales, vestidos, especialidades culinarias, etc.), tiende a “folklorizar” y a banalizar las expresiones culturales que pertenecen a unos determinados colectivos. Frente a este multiculturalismo que formula la defensa de la diversidad cultural como opción estética, cada vez son más las voces que sugieren la necesidad de abordar los interrogantes que plantea la convivencia de colectivos que comparten diferentes referentes culturales, en el marco de una sociedad que se rige bajo los principios del grupo mayoritario.

En la búsqueda de un debate sobre la pluralidad cultural más consistente, es preciso reconocer, como afirmaba Rex (1994), la importancia de incorporar en él la temática religiosa. Si, de acuerdo con el punto de vista laicista, no hay lugar para la religión en el espacio público de las sociedades de la Europa Occidental, ¿cómo responder entonces a la progresiva y cotidiana inclusión de referencias religiosas, muchas de ellas no exclusivas de las minorías culturales, sino incluso de las principales tradiciones religiosas europeas? La diversidad de nuevos referentes, presentes a partir de ahora en el espacio público europeo, contribuye a cuestionar el principio que lo consideraba como un espacio neutro, culturalmente hablando. El primer reto que plantea la sociedad multicultural es precisamente la redefinición de este espacio público, que se concreta según Semprini (1997: 94-95), en una doble dirección, hacia su *ampliación*, que permita la inclusión de diferentes grupos sociales hasta ahora excluidos, y hacia la *modificación de su contenido*, en el que la introducción y participación de nuevos actores pone en duda su propia homogeneidad.

Es preciso pues reorientar el debate multicultural, para resolver aquellas cuestiones que suelen ser definidas como “casos difíciles”, y no acostumbrarse a considerar una diversidad cultural bajo sus aspectos más afables. Hacer frente al posible conflicto de interpretaciones que pueda motivar una u otra expresión cultural y buscar una alternativa positiva al mismo¹, se convierte en el motor de una sociedad plural. Para Sartori, el fundamento de una sociedad pluralista es, precisamente, no la evitación del conflicto o la permanente reproducción del mismo, sino la búsqueda del *disenso* que, a diferencia del conflicto o del consenso, plantea el desacuerdo y la negociación permanente a través del diálogo, como forma de hacer avanzar la propia sociedad².

Tolerancia y reconocimiento social son, por tanto, los principios clave para que una sociedad plural se convierta efectivamente en pluralista. Se trata de una tolerancia que, más que la gracia que concede el vencedor a los vencidos, se transforma, en

1. “El conflicto es esencialmente un proceso natural a toda sociedad y un fenómeno necesario para la vida humana, que puede ser un factor positivo en el cambio y en las relaciones, o destructivo, según la manera de regularlo”, J.P. Lederach (1984: 45).

2. “El consenso no debería concebirse como un pariente cercano de la unanimidad. No consiste en un modo de pensar único postulado por una visión monocromática del mundo, sino que evoca el interminable proceso por el cual una gran variedad de modos de pensar (y de intereses) discordantes se adaptan a unas ‘coaliciones’ cambiantes empeñadas en persuadirse recíprocamente”, Sartori (1997: 139).

palabras de Walzer, en expresión de respeto mutuo: “en el lenguaje cotidiano se dice con frecuencia que la tolerancia es siempre una relación de desigualdad, en la cual a los grupos o individuos tolerados se les asigna una posición inferior. Tolerar a alguien es un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de la debilidad. Nuestro objetivo debería consistir en conseguir algo mejor que esa combinación, algo que vaya más allá de la tolerancia, algo similar al respeto mutuo” (Walzer, 1998: 65).

Un respeto, a su vez, que se ha de basar en una comprensión mutua, ante la coincidencia, en el caso que nos ocupa, de un doble proceso: por un lado, el protagonizado por las sociedades europeas para acostumbrarse a la convivencia en su territorio con nuevas diversidades culturales, sociales y religiosas, existentes posiblemente desde hace unas cuantas décadas, pero que adquieren mayor visibilidad social en los últimos tiempos; por otro, el aprendizaje por parte de los colectivos musulmanes para vivir en situación minoritaria en una sociedad no musulmana. Se trata de una capacidad de adaptación que, por cierto, el islam ha ido demostrando a lo largo de la historia para integrarse en los diferentes contextos culturales y sociales en los que se ha instalado, por lo que Europa no tiene porqué constituir una excepción.

Es una adaptación que tiene lugar por las dos partes, un aprendizaje para convivir con la diversidad, que sitúa a ambas realidades en una relación dialéctica y en la que es preciso evitar toda deriva hacia el terreno de la intolerancia como expresión primaria de incomunicación. En las relaciones entre mayoría y minoría, el racismo y la xenofobia por un lado, y el repliegue comunitario, por otro, constituyen dos expresiones extremas de aislamiento y de falta de comprensión ante las situaciones a las que se enfrentan una y otra parte. Estas actitudes son un ataque frontal al proceso de configuración de una sociedad pluralista, puesto que implican de principio la negación de todo esfuerzo por encontrar unos referentes comunes, compartidos por todos los individuos que forman parte de un sistema social.

La búsqueda de nuevos canales de comunicación para superar las barreras de recelos y silencios que separan a unos y otros colectivos, se convierte pues en una prioridad básica. Es preciso establecer espacios de diálogo porque, como argumenta Terricabras, es posible encontrar alternativas a los modelos imperativos de integración que se suelen plantear en las relaciones entre mayoría y minoría(s)³. Pero, no obstante, es evidente que dialogamos con aquellos que

3. “El diálogo intercultural puede quedar fácilmente paralizado por la impotencia que se siente cuando parece que tenemos delante una alternativa particularmente dura: los inmigrantes, o bien se integran o bien se marginan. Si esta alternativa -que, en todo caso, equivaldría precisamente a la des-integración de los inmigrantes como personas y como grupo- fuese, no obstante, la única posible, ¿qué sentido tendría entonces el diálogo? ¿Diálogo para qué? ¿Sólo para demostrar afabilidad y buena educación? Afortunadamente, esta no es la única alternativa. Por eso resulta urgente reflexionar sobre el poder y la identidad. Porque en cualquier diálogo -pero todavía más en un diálogo intercultural-, lo que está en juego es el *poder* de imponerse, o no, a los otros, y también, evidentemente, el miedo de perder o ver desdibujada la propia *identidad* cultural” (Terricabras, 1996: 154).

consideramos que tienen algo que decir y que reconocemos como nuestros interlocutores. De ahí, que el primer requisito que implica esta comunicación es la identificación de aquellos con los que conversamos. Es este reconocimiento social, como factor esencial en la construcción identitaria de los miembros de una sociedad pluralista, el que ha sido destacado por autores como Taylor (1993), que sugieren que la negación de lo que uno es, vulnera tanto el derecho básico de todo individuo como ser humano, como el reconocimiento de las necesidades particulares de esos individuos como miembros de grupos culturales específicos. Difícilmente puede establecerse cualquier diálogo cuando se formula la negación y el no-reconocimiento de nuestro interlocutor. No se trata entonces de un diálogo, sino de un monólogo, en el que sólo permitimos determinadas anotaciones al margen del texto.

Por eso, este proceso de reconocimiento social de las diversidades que configuran nuestra sociedad como una realidad plural, ha de ser liderado desde las instituciones políticas y sociales, y desde las propias administraciones, pero también desde la sociedad civil, para convertir a nuestra sociedad en una realidad realmente pluralista. Sin el reconocimiento de la condición cultural y religiosa de unos miembros de nuestra sociedad (en este caso, los musulmanes), no sólo se dificulta la convivencia y la tolerancia, sino que se vacía de contenido toda posible reflexión sobre un nuevo modelo de ciudadanía política y social. Negar que dos términos como “ciudadano” y “musulmán” puedan vincularse entre sí, o formularlos como opuestos, es proponer de nuevo un modelo de ciudadanía excluyente y exclusivo, que se basa en la renuncia y el abandono de parte de la identidad del propio individuo para acceder a esta condición. En cambio, sugerir un modelo de ciudadanía sensible a los referentes culturales diferenciados que están presentes en una sociedad plural, puede permitir -desmintiendo a las críticas que plantean que ello conduciría a su fragmentación interna-, reforzar aún más si cabe el principio integrador e inclusivo que ha de mover a una sociedad pluralista, y generar también un sentimiento de pertenencia y de adscripción social por parte de sus miembros. Sobre la base de este modelo no podría aceptarse que la incorporación de un determinado colectivo (como el musulmán) a la vida social, se hiciera desde la precariedad y la reserva, buscando la invisibilidad en sus expresiones para no irritar a la mayoría.

Es evidente, no obstante, que el reconocimiento social (en forma de ley, por ejemplo) no es garantía de convivencia, ya que nos conduce a nuevos terrenos donde abordar, a través del diálogo y la negociación, determinados aspectos que pueden entrar en contradicción. Aún queda mucho terreno por recorrer y mucho trabajo por hacer, tanto por parte de la sociedad catalana como por parte de los colectivos musulmanes. Pero no cabe duda que, al reconocer su presencia, se abre el camino hacia la valoración de sus aportaciones al conjunto de Cataluña, de la misma manera que lo hicieron en el pasado otros colectivos de origen inmigrante. Irremediablemente, se plantea de nuevo la pregunta de qué significa ser catalán, cuya respuesta, en un futuro no muy lejano, no podrá obviar

musiker

Barockera
Anexos

Proceso de configuración comunitaria

Referentes estructurales

Fase de *abandono temporal*

La sociedad receptora identifica la inmigración con la imagen de *mano de obra inmigrante*

Ámbito laboral. Migraciones que se perciben como flujos temporales. Perfil del inmigrante: hombre, solo, de mediana edad y poco cualificado profesionalmente. Rápida incorporación en el mercado laboral, que requiere de una mano de obra infrarretrobuída, muy precarizada y que ocupe puestos marginales. Permisos de trabajo por cuenta ajena.

Ámbito social. Escasa estructuración asociativa inmigrante: estructuras no formales de relación, en torno a criterios, nacionales, étnicos o de región de origen. Desarrollo de las primeras asociaciones, que se crean en la sociedad receptora en solidaridad con los inmigrantes.

Participación política. Ningún reconocimiento de derechos políticos a los inmigrantes, que son considerados como colectivo políticamente neutro.

Vivienda. Precariedad en las formas de alojamiento: pensiones, pisos compartidos, infravivienda. En algunos países se crean estructuras de alojamiento (albergues) que, pensados para hospedar a los trabajadores inmigrantes, refuerzan su carácter de provisionalidad. Los alojamientos se sitúan en las zonas más degradadas (casco antiguo y periferia) de las grandes ciudades, con viviendas con alquileres bajos.

Ámbito cultural. Percepción de la emigración como etapa provisional que finalizará con el retorno a la sociedad del origen. Mantenimiento de toda una serie de prácticas culturales (alimentarias, relacionales, etc.) que vinculan al inmigrante con la sociedad de origen, dentro de lo que permite el orden cotidiano de la sociedad receptora, siempre y cuando no supongan enfrentarse a ella.

Fase de *recuperación o reencuentro*

La sociedad receptora identifica la inmigración con la imagen de *colectivos inmigrantes*

Ámbito laboral. Desarrollo de las primeras iniciativas de comercio étnico (*ethnic business*). Algunos inmigrantes consiguen mejorar su situación laboral, con un mayor número de contrataciones legales, pero se mantiene el trabajo clandestino. Creciente movilidad laboral, pero presencia del paro entre inmigrantes. Incorporación de una mano de obra más joven y formada en su país, pero que es ocupada en puestos de trabajo inferiores a su titulación o anterior experiencia laboral. Mayor número de permisos por cuenta propia.

Ámbito social. Fase de reagrupamiento familiar, que implica una estabilización del trayecto migratorio. Permisos de residencia más prolongados. Creciente visibilidad cotidiana en el barrio o población en la que se instalan, a partir de la llegada de mujeres e hijos.

Participación política. Desarrollo más importante del asociacionismo inmigrante y estructuración en torno a elementos culturales y religiosos, lo que permite conceptualizar a los inmigrantes más como colectivo que como individuos aislados. Aparición de líderes e intermediarios culturales, que surgen de los mismos colectivos inmigrantes. Participación en asociaciones anti-racistas y mixtas. Inicio del debate en la sociedad receptora sobre la necesidad o no de otorgar el voto a los inmigrantes.

Vivienda. Se mantienen las dificultades para encontrar alojamiento, ante la escasez general de vivienda. Mayor concentración de inmigrantes por origen en determinadas zonas urbanas. Mediante la emergencia del comercio étnico y la configuración de espacios de vida comunitaria (asociaciones, mezquita) se va transformando la imagen del barrio en donde se concentran los inmigrantes.

Ámbito cultural. Adquisición progresiva de reglas y normas no escritas que facilitan la incorporación en la sociedad de acogida, lo que conlleva tensiones identitarias para el individuo. Progresivo alejamiento de la sociedad de origen, la estabilización del trayecto migratorio convierte el posible retorno en discurso mitificado. Evolución cultural e identitaria de los hijos de inmigrantes (segunda generación), a medio camino entre los referentes de la sociedad de origen de sus padres, y de la sociedad receptora. Desarrollo de formas de expresión cultural de los inmigrantes.

Fase de reafirmación y estabilización

La sociedad receptora identifica la inmigración con la imagen de *minorías y comunidades*

Ámbito laboral. Inmigrantes que desarrollan actividades empresariales, que pueden emplear a mano de obra autóctona. La segunda generación, más preparada y formada, y potencialmente con una mayor movilidad profesional, se ve relegada a ocupar trabajos por debajo de su formación. "Etnización" del mercado laboral: inmigrantes que prácticamente ocupan un segmento del mercado laboral. Política de cupos.

Ámbito social. Por reagrupación familiar, o por la larga estancia en la sociedad receptora, se produce un progresivo envejecimiento de la población inmigrante (prestaciones sociales por jubilación). Procesos de adquisición de la nacionalidad (o doble nacionalidad) como forma de superar los inconvenientes de la documentación de extranjería.

Participación política. Se contemplan las posibilidades de conceder el derecho de voto a los inmigrantes con larga permanencia en la sociedad receptora. Presencia de élites que pretenden convertirse en portavoces ante la sociedad receptora. Creación de consejos de inmigración promovidos desde las administraciones locales.

Vivienda. Progresiva transformación del espacio en el que residen los colectivos inmigrantes (redefinición/adecuación del espacio urbano, en torno a los ejes de las redes de relaciones sociales). No se crean guetos (barrios sólo de inmigrantes), sino barrios en donde conviven personas de origen cultural diverso. Primeros problemas surgidos de la convivencia.

Ámbito cultural. Ajuste selectivo de las referencias culturales de origen a la vida privada, familiar o comunitaria, paralelo a la adaptación a la vida laboral, social y política de la sociedad de acogida. Desarrollo de referentes culturales propios, que acompañan a la comunitarización e identificación (interna y externa) de la nueva minoría en la sociedad receptora. Nuevas expresiones culturales en los canales de producción y consumo culturales.

Aspectos de la religiosidad

Fase de abandono temporal

Observancia de la práctica religiosa. Débil observancia religiosa: abandono temporal de las prácticas religiosas. Poca visibilidad de la práctica religiosa: al inmigrante no se le supone ninguna referencia religiosa. Las pocas manifestaciones públicas (sólo percibidas en un nivel local) son las celebraciones de determinadas fiestas (*id al-kabir*, ramadán) que adquieren desde el primer momento un contenido identitario proto-estructurador del individuo dentro de una colectividad de individuos en la misma situación.

Espacios de culto. Utilización muy limitada de espacios no diferenciados para el culto (trastien-das, locales cedidos por algunas parroquias católicas o asociaciones de solidaridad). Primeras estructuras y locales destinados al culto musulmán, que pertenecen a asociaciones de musulmanes europeos o a centros culturales y embajadas de países musulmanes. Recelo formulado por estos colectivos hacia el control político que puedan ejercer estos locales.

Espacios complementarios. Los únicos espacios (cementerios, escuelas coránicas, centros culturales) dependen de los países de origen, creados posiblemente a través de acuerdos con los Estados europeos.

Fase de recuperación o reencuentro

Observancia de la práctica religiosa. Recuperación de la práctica religiosa, que coincide con la estabilización del proceso migratorio. Progresiva comunitarización de las prácticas; de las individuales o dentro del grupo mínimo, se pasa a las prácticas familiares y grupales, lo que representa una celebración más visible. La llegada de la familia incorpora nuevas prácticas religiosas que se relacionan con los momentos del ciclo de vida (nacimiento, circuncisión, matrimonio). Refuerzo de las prácticas intracomunitarias, lo que significa que aumenta el control social sobre la observancia en el interior del colectivo. Ello también puede suponer el desarrollo de conductas religiosas como conductas de conveniencia, para evitar el posible rechazo social del individuo. Progresiva visibilidad de lo musulmán. Ante la sociedad receptora, el conjunto de elementos culturales y sociales que acompañan el proceso migratorio comienzan a configurar una imagen de la presencia de lo musulmán en la propia sociedad.

Espacios de culto. Progresiva habilitación de espacios destinados al culto. Cada comunidad inmigrante de origen musulmán aspira a habilitar su propio espacio de culto. Son espacios abiertos en locales poco visibles externamente, por iniciativa de inmigrantes ya instalados con su familia. Espacios abiertos precariamente, pero que cumplen una primera función de agrupación y servicio del colectivo.

Espacios complementarios. A medida que se habilitan nuevos espacios de culto, se llevan a cabo en su interior otras actividades que las meramente culturales, como es la educación religiosa de los hijos de inmigrantes. Coincidiendo con la apertura de espacios de culto, se abren otros espacios comunitarios, como carnicerías *halal*, restaurantes, colmados o librerías musulmanas. Algunos establecimientos autóctonos incluso comienzan a ofrecer productos dirigidos a estos colectivos (por ejemplo: agencias que ofrecen viajes a la sociedad de origen o que organizan la peregrinación a La Meca).

Fase de reafirmación y estabilización

Observancia de la práctica religiosa. Estabilización de las prácticas dentro del modelo de convivencia social y religiosa impuesto por la sociedad de acogida. Visible incorporación de lo musulmán en ésta: prácticas y actos públicos, que pueden llegar a ser notorios (en combinación con otros elementos culturales o sociales), y desarrollo de actividades extra-comunitarias dirigidas a los no musulmanes, como forma de destacar su especificidad diferenciada. Desarrollo de principios de observancia religiosa derivados de un intento por adecuar los principios islámicos con los de la sociedad laica europea. El cumplimiento de diferentes prácticas musulmanas puede estar protegido por ley o por estatuto de reconocimiento de la confesión musulmana por parte del Estado respectivo. La formación religiosa se institucionaliza, pudiendo incorporarse, en mayor o menor medida, dentro del sistema público de educación. No obstante, la mezquita sigue siendo el lugar en donde se lleva a cabo la catequesis religiosa, tanto de una manera directa (la enseñanza religiosa propiamente dicha), como indirecta, mediante la edición de calendarios, revistas islámicas y libros, que guíen la práctica religiosa.

Espacios de culto. Reconocimiento por parte del Estado de los centros de culto musulmán. Equiparación con respecto a los equipamientos de otras confesiones reconocidas. Se inicia un proceso de institucionalización de los espacios de culto; a pesar de que se mantienen los espacios de culto comunitario, se formulan proyectos de creación de grandes centros culturales musulmanes, que hacen mucho más visible y reconocible esta presencia. A pesar de que estos proyectos no siempre se formulan desde las comunidades de base, sino preferentemente por parte de los gobiernos de los países musulmanes de origen, estas comunidades albergan la esperanza de que se conviertan en centros de referencia colectiva.

Espacios de complementarios. Desarrollo de redes comerciales a escala local, regional o internacional que facilitan el cumplimiento de ciertos preceptos alimentarios (red de carnicerías *halal* y mataderos islámicos) o de formación religiosa (publicaciones religiosas varias, editadas en la sociedad de origen o en otros países musulmanes). En un nivel local y urbano, la implantación de diferentes mezquitas junto con sus espacios complementarios, permite apreciar la articulación del espacio urbano o regional en torno a estos espacios de referencia.

Procesos identitarios

Fase de *abandono temporal*

Principios identitarios. Desarrollo de principios identitarios intragrupal que mantienen la vinculación con la sociedad de origen, como forma de hacer frente a la presión social y la acción aculturadora de la sociedad receptora. Se busca refugio en el grupo como forma más efectiva para contrarrestar la influencia de la sociedad receptora.

Estrategias y marcadores identitarios. Prácticas comunitarias que tienden más a simbolizar la unión del colectivo y las relaciones con la sociedad y cultura de origen, que a ser utilizadas como manifestación externa de su identidad ante la sociedad receptora.

Comunitarización. Germen de desarrollo de estructuras organizativas no formales en torno a criterios de origen étnico o nacional.

Fase de *recuperación o reencuentro*

Principios identitarios. La recuperación de la práctica religiosa, tras la estabilización del trayecto migratorio y la incorporación familiar, así como su creciente visibilidad, refuerza la adscripción identitaria frente a la sociedad receptora, vinculada todavía a las referencias de la sociedad de origen. La incorporación familiar supone la génesis de las problemáticas identitarias de la segunda generación.

Estrategias y marcadores identitarios. El cumplimiento de las prácticas religiosas principales (la oración y el ayuno durante ramadán) se convierte en un procedimiento de fijación y diferenciación frente a la sociedad receptora. Esta primera habilitación de espacios de culto satisface la necesidad comunitaria del colectivo inmigrante, que ve en las mezquitas un lugar simbólico de reunión colectiva e identitaria, que ordena y sitúa a la comunidad dentro del orden geográfico e ideológico musulmán. El desarrollo de estos espacios de culto responde a una clara demanda de los hombres adultos por recuperar su legitimidad como maridos y padres de familia, ante los nuevos roles de mujer e hijos durante el trayecto migratorio.

Comunitarización. Se produce una mayor estructuración intracomunitaria, desarrollándose asociaciones formales e informales, que potencian la creación de espacios donde organizar actividades culturales o religiosas. El colectivo se reúne en torno a estos espacios. Aparición de los primeros líderes comunitarios que, al frente de las asociaciones que se van creando, pretenden convertirse en representantes de la colectividad, lo que genera también las primeras disputas sobre la representatividad colectiva. Aparición de iniciativas lideradas por determinadas asociaciones musulmanas, que pretenden influir sobre la práctica religiosa y comunitaria del colectivo musulmán.

Fase de *reafirmación y estabilización*

Principios identitarios. En el interior de la comunidad musulmana se elaboran un gran número de principios identitarios, resultado de la interacción entre los miembros de la propia comunidad y la sociedad receptora, bajo la base de su observancia o rechazo de la práctica religiosa. De esto se deriva la formulación de diferentes discursos y estrategias identitarias que refuerzan la heterogeneidad de la comunidad musulmana. El discurso identitario y religioso mayoritario es aquel que desea el desarrollo de un islam tranquilo, que permita combinar los preceptos religiosos musulmanes con los preceptos sociales y religiosos de la sociedad receptora. Junto a éste, se elaboran dos corrientes opuestas, una de ellas tiende hacia una recuperación más rigorista de la práctica y la observancia religiosa, frente a otra que manifiesta claramente el discreto abandono y la secularización de ciertas prácticas religiosas, aunque no de aquellas que convocan al conjunto de la comunidad (como por ejemplo, el ramadán).

Estrategias y marcadores identitarios. La implantación definitiva de lo musulmán en la sociedad receptora condiciona las diferentes prácticas identitarias. Para determinados puntos de vista, éstas se convierten en referentes diferenciales extracomunitarios, pero que han perdido su carácter de oposición y rechazo a la sociedad receptora. La construcción de mezquitas como

edificios públicos diferenciados y visibles, se convierte en un argumento básicamente identitario, por encima de su utilidad práctica para el culto musulmán. Se pretende con ello, equipararse al resto de las confesiones religiosas (en especial, la católica) presentes en la sociedad receptora. Para las nuevas generaciones, la identificación con lo musulmán se plantea al mismo tiempo que su reclamación de ser reconocidos como ciudadanos de hecho.

Comunitarización. La creciente estabilización de los espacios de culto comunitarios plantea una configuración más consistente del campo religioso musulmán. No obstante, la propia heterogeneidad interna de la comunidad afecta a su propia constitución como tal, cuya forma y planteamientos comunitarios son definidos por aquellas asociaciones e individuos que pretenden convertirse en sus representantes. El propio Estado, que demanda la presencia de estos representantes comunitarios, contribuye importantemente en el desarrollo y configuración de la comunidad, no tanto en su vertiente interna, sino externa. El reconocimiento de unos u otros representantes por parte del Estado les confiere una autoridad factual intra y extracomunitaria. La configuración de estos representantes comunitarios introduce la vertiente política dentro de la comunidad musulmana, apareciendo grupos de oposición al liderazgo reconocido por el Estado, así como diferentes discursos identitarios comunitarios.

Asociaciones religiosas musulmanas en España (1968-1998)

Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FERI)

- 1968 Asociación Musulmana de Melilla (Melilla) (7.11.89)
- 1979 Com. Musulmana de España (Madrid) (5.10.89)
- 1981 Com. Musulmana de Al-Andalus (Com. Autónoma de Granada) (5.10.89)
Asoc. Musulmana Autónoma de Córdoba y prov. (Córdoba) (*)
- 1982 Com. Islámica de Almería-Umma (7.11.89)
Asoc. Islámica Al-Andalus de Málaga y su prov. (7.11.89)
Com. Islámica de Sevilla-Umma (7.11.89)
- 1985 Com. Musulmana de Ceuta (7.11.89)
Asoc. Musulmana Islam Sunna de la prov. de Jaén (*)
- 1986 Com. Musulmana Marroquí de Madrid-Al Umma (5.10.89)
- 1989 Consejo Continental Europeo de Mezquitas (Madrid) (5.10.89)
Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) (Madrid)(5.10.89)
Junta Islámica (Granada) (28.7.93)
Al Yama'a-Com. Musulmana en Granada (5.10.89)
- 1990 Liga de la Com. Islámica (Las Palmas) (28.7.93)
An-Nisa (Madrid) (28.7.93)
Centro Islámico de Formación Religiosa (Madrid) (28.7.93)
Bushara (Granada) (11.5.90)
Yama'a Islámica de Al-Andalus-Liga Morisca (Córdoba) (*)
- 1991 Asoc. Religiosa Badr (Melilla) (4.12.91)
Kakrail-Mejhid (Arrecife, Las Palmas) (11.2.91)
- 1992 Annour (Barcelona) (27.11.92)
Liga del Mundo Islámico (Centro Religioso-Cultural Islámico de Madrid) (15.12.92)
- 1993 Asamblea Islámica de Madrid (8.11.93)
- 1994 Com. Islámica Suhail (Fuengirola, Málaga) (15.11.94)
- 1995 Com. Islámica de Canarias-Umma (Las Palmas) (10.2.95)
Com. Musulmana Española Kitab wa Sunna (Palma de Mallorca) (30.1.95)
Centro Musulmán Andaluz (Orgiva, Granada) (10.7.95)
- 1996 Com. Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah
en Granada (1.3.96)
Com. Mezquita An-Nur de Benalmádena (Málaga) (11.3.96)
Com. Islámica de Huelva Badr (25.4.96)
- 1997 Com. Centro Islámico de Cartagena (Murcia) (2.6.97)
Com. Islámica Camino de la Paz (Barcelona) (2.6.97)
Com. Musulmana Al Hájira (Granada) (2.6.97)
Com. Musulmana de Manlleu (Barcelona) (2.6.97)
Com. Islámica del Baix Penedés (Barcelona) (16.7.97)
Com. Musulmana de Getafe Al Falah (Madrid) (5.8.97)
Com. Islámica de Rubí (Barcelona) (13.8.97)
Com. Mezquita Assuna de Guadalajara (30.10.97)
- 1998 Centro Religioso Islámico de Valencia (29.1.98)
Com. Musulmana del Puerto de la Cruz (Tenerife) (27.8.98)
Com. Religiosa Islámica Mezquita Al-Gofran (Pozuelo, Madrid) (1.7.98)
Com. Religiosa Islámica Mezquita Al-Sunna (Fuenlabrada, Madrid) (8.6.98)

Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)

- 1979** Asociación Musulmana en España (Madrid) (10.4.91)
- 1990** Com. Islámica de Valencia (10.4.91)
Com. Musulmana de Granada (10.4.91)
Com. Islámica de Madrid (10.4.91)
Com. Islámica de Zaragoza (10.4.91)
Com. Islámica de Galicia (La Coruña) (10.4.91)
Com. Islámica del Principado de Asturias (Oviedo) (10.4.91)
Com. Islámica de Alicante (15.1.93)
Asoc. Religiosa Masyd An-Noor (Ceuta) (15.1.93)
Com. Musulmana de Melilla (26.11.93)
- 1991** Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (Madrid) (10.4.91)
Consejo Religioso Musulmán en Melilla (26.11.93)
- 1992** Com. Musulmana de Terrassa (Barcelona) (15.1.93)
- 1993** Com. Islámica de Toledo (19.1.93)
Com. Musulmana de Palafrugell (Girona) (16.6.93)
- 1994** Com. Islámica Mezquita An-Nur de Jerez de la Frontera (Cádiz) (22.2.94)
- 1995** Com. Islámica de Ceuta (2.12.96)
Com. Islámica de Ceuta. Al Bujari (2.12.96)
Com. Musulmana de Girona (15.12.95)
- 1996** Com. Religiosa Islámica Mezquita Badr (Bilbao) (2.12.96)
Com. Islámica Mezquita Táriq Ibn Ziad (Madrid) (13.12.96)
- 1997** Com. Islámica de Pradejón (La Rioja) (13.1.97)
Com. Islámica de Vitoria Mezquita Al-Taqua (13.1.97)
Com. Islámica Mezquita Al-Tauba (Portillo, Toledo) (12.2.97)
Com. Islámica de Briviesca Mezquita Al-Andalus (Burgos) (10.3.97)
Com. Musulmana de Tenerife (10.3.97)
Com. Islámica Assalam (Ceuta) (2.6.97)
Com. Islámica Mezquita Al-Huda de Madrid (2.6.97)
Com. Islámica del Escorial Mezquita Arrahma (Madrid) (19.6.97)
Com. Islámica de Alcoy Mezquita Al Quds (Alicante) (21.7.97)
Com. Islámica de Torrejón de Ardoz Mezquita An-Nur (Madrid) (21.7.97)
Com. Musulmana de Móstoles Mezquita Attawhid (Madrid) (5.8.97)
Com. Islámica de Soria (15.9.97)
Com. Islámica de Yuncos Mezquita Arrahma (Toledo) (15.9.97)
Com. Islámica de Azuqueca de Henares (Guadalajara) (20.10.97)
Com. Musulmana de Torrevieja Mezquita Atauba (Murcia) (20.10.97)
- 1998** Com. Musulmana de Parla, Mezquita Atauba (Madrid, 20.1.98)
Com. Islámica de Villanueva de Pardillo, Mezquita Khalid Ibn al-Walid (Madrid) (30.1.98)
Com. Islámica Anjuman Islah Ul-Muslemin (Barcelona) (24.4.98)
Com. Islámica Mezquita Omar Ibn Al-Jattab (Alcanar, Tarragona) (24.4.98)
Com. Islámica de Tudela, Mezquita Arrahma (Navarra) (29.5.98)
Com. Islámica de Pamplona, Mezquita Al-Badr (1.7.98)
Com. Islámica de Badajoz, Mezquita Nur al-Darain (13.8.98)
Com. Islámica de Logroño, Mezquita Al-Huda (27.8.98)
Com. Islámica Mezquita Al-Tauba (Cornellá, Barcelona) (8.9.98)

Asociaciones no federadas

1970	Misión Ahmadía del Islam en España (Granada)
1971	Zawiá Musulmana de Mohamedia-Mahoma (Ceuta)
1980	Com. Islámica en España (Granada)
1983	Asoc. Musulmana Autónoma de Jaén y su prov. (Linares, Jaén)
1985	Com. Islámica Granada-Umma (Granada)
1989 (Granada)	Com. Musulmana Española de la Mezquita de Al-Taqwa en Granada
1990	Asoc. Islámica de Lérida y prov. Com. Musulmana Sunnita de España (Granada) Amigos del Islam (Ceuta)
1991	Asoc. de Musulmanes en Córdoba
1993	Com. Islámica de Extremadura (Badajoz) Com. Sufi Khaniqah-i-Niomatullah (Madrid)
1994	Comisión Islámica de Melilla
1995	Com. Musulmana Al Mohajirin (Canovelles, Barcelona) Asoc. Religiosa Islámica Al-Sunna (Fuenlabrada, Madrid) Asoc. Mezquita Annur (Zaragoza) Asoc. Islámica Al-Manar (Ceuta) Asoc. Religiosa Islámica Mezquita Al-Nasr (El Álamo, Madrid) Mezquita Al-Iman (Villalba, Madrid)
1996	Mezquita Omar Ibn Al-Jattab (S. Boi, Barcelona) Hermandad Islámica Ar-Rida (Barcelona)
1997	Com. Islámica Mezquita Arrahma (Eibar, Guipúzcoa)
1998	Com. Islámica Mezquita Attuba (Premiá de Mar, Barcelona) Com. Musulmana de Banyoles (Girona) Com. Musulmana de Vic (Barcelona) Com. Musulmana de Vilassar de Mar (Barcelona)

Fuente: Registro de Entidades Religiosas. Ministerio de Justicia. Madrid. Datos actualizados a septiembre de 1998.

Entre paréntesis se indica la fecha de adscripción federativa

(*) No disponemos de la fecha de su adscripción federativa

Asociaciones culturales arabomusulmanas en Cataluña

Fecha registro	Nombre asociación	Localidad
20.3.81	Corporación del Waqf islámico en España	Barcelona
18.5.81	Asociación islámica	Barcelona
22.5.81	Amical de trabajadores y comerciantes marroquíes	Barcelona
15.2.82	Casa y centro islámico de Pakistán	Barcelona
21.12.83	Assoc. Catalunya-Líban	Barcelona
24.5.85	Asociación de padres de familia hispano-árabes	Barcelona
28.10.85	Asociación de emigrantes marroquíes-Dar el Magreb en Catalunya	Barcelona
2.86	Junta islámica	Viladecans
11.5.87	Comunidad al-wihda al-islamia (Comunidad para la unidad de la cultura islámica)	Barcelona
2.7.87	Asociación Cultural de Amigos del Islam	Barcelona
13.10.87	Pakistan Welfare Association de Barcelona	Barcelona
3.11.87	Asociación de marroquíes en Gerona	Girona
18.5.88	Asoc. de la comunidad palestina en Catalunya	Barcelona
8.6.88	Africans provincia de Girona	Girona
17.11.88	Asoc. Gran Mezquita de Barcelona	Barcelona
17.11.88	Asoc. catalana de residentes senegaleses	Barcelona
22.11.89	Junta islámica musulmana	S. Vicenç dels Horts
28.11.91	Asociación hispano-marroquí de información general al extranjero de Mataró	Mataró
26.5.92	Asociación de Padres de Alumnos Marroquíes en Catalunya (APAMAC)	Barcelona
5.2.93	Asociación de marroquíes de La Garrotxa	Olot
15.3.93	El casal musulmán para la cultura	Barcelona
29.3.93	Associació Asdiqa. Associació cultural catalano-magrebí	La Bisbal
7.7.93	Assoc. hispano-pakistaní	Barcelona
27.7.93	Associació cultural i social dels emigrants magrebins de Torredembarra	Torredemb.
1.10.93	Asociación cultural marroquí en Rubí	Rubí
4.11.93	Asociación cultural recreativa de los inmigrantes marroquíes en Catalunya	Sta.Coloma Gramenet
30.11.93	Asociación de Trabajadores e Inmigrantes Marroquíes. ATIME-Catalunya	Barcelona
4.3.94	Centro Islámico Internacional de Control (CIIC)	Barcelona
10.3.94	Centro islámico cultural de Manresa	Manresa

Anexos

10.3.94	Asociación de los empresarios y comerciantes marroquíes de Catalunya	Barcelona
10.3.94	Magreb associació de Viladecans	Viladecans
25.3.94	Associació islàmica del Berguedà	Berga
9.5.94	Associació cultural àrab l'Atlas	Lleida
19.7.94	Asoc. Colectivo Senegalés de Tarragona (ACST)	Vila-Seca
9.9.94	Asoc. De inmigrantes senegaleses de Lleida y comarcas	Lleida
13.9.94	Assoc. sòcio-cultural Ibn Battuta (ASCIB)	Barcelona
20.9.94	Club Moslem. Centre sòcio-cultural àrab d'El Prat	El Prat de Llobregat
18.10.94	Asoc. Wrights Protection Association for pakistanis-WPA	Barcelona
20.10.94	Asociación Leksus de los emigrantes marroquíes	Granollers
20.10.94	Associació per a la lluita i la integració dels àrabs residents a Catalunya, An-Nida	Martorell
28.10.94	Asoc. cultural hispano-pakistaní en Catalunya	Barcelona
31.10.94	Comunitat islàmica de Martorell	Martorell
31.10.94	Assoc. d'immigrants i amics de S. Pere Pescador i comarques Al-Jamaa	S. Pere Pescador
31.10.94	Asociación de mujeres inmigrantes marroquíes Amal de Premià de Mar	Premià de Mar
21.4.95	Centro de orientación cultural pakistaní	Barcelona
2.5.95	Assoc. cultural de musulmans i amics de Torroella de Montgrí i comarques	Torroella de Montgrí
2.5.95	Asoc. de inmigrantes Al Adl ual Ihsan de Figueras	Figueras
8.5.95	Casa cultural àrabe de Rubí	Rubí
22.5.95	Assoc. Sòcio-cultural Asalam	Calafell
6.6.95	Assoc. cultural de magribins de la Garrotxa Atlas	Olot
16.6.95	Assoc. cultural islàmica del Baix Penedès	Segur de Calafell
28.6.95	Ibn jaldun. Assoc. sòcio-cultural	Viladecans
28.6.95	Centre cultural islàmic mezquita Yusef	La Garriga
4.7.95	Asoc. cultural Dar Assalah. Assoc. cultural Casal de la pau	Viladecans
10.8.95	Asoc. Nahda sociocultural del colectivo marroquí en Catalunya	Barcelona
11.1.96	AEMC. Asoc. de Estudiantes Marroquíes en Cataluña	Bellaterra
11.1.96	Assoc. cultural d'immigrants de l'Alt Penedès	Vilafranca del Penedès
17.1.96	Assoc. cultural islàmica Tajdid de Catalunya	Sta.Coloma Gramenet
22.1.96	Asoc. cultural musulmana de Terrassa	Terrassa
22.1.96	Asoc. cultural musulmana del Pla d'Urgell	Mollerussa
22.2.96	Assoc. Magrebí de Rubí-AMAR	Rubí
13.5.96	Assoc. d'immigrants magribins de Roses	Roses
13.6.96	Asoc. cultural Gran Magreb de Cornellà	Cornellà
20.6.96	Asoc. de los africanos de Lleida y provincia (AALP)	Lleida
21.6.96	Assoc. d'homes i dones marroquins d'Olesa de Montserrat-El Amal	Martorell
5.7.96	Sadaka & Salam-Amistat i Pau	Ripollat

Asociaciones culturales arabomusulmanas en Cataluña

31.7.96	Asoc. cultural musulmana Essounna	Lloret de Mar
12.9.96	Assoc. catalana d'estudis islàmics	Barcelona
25.9.96	Assoc. cultural islàmica del Bages	Manresa
25.9.96	Asoc. cultural Idara Minhaj ul-Quran (Vía de la Paz)	Barcelona
21.11.96	Assoc. cultural islàmica del Baix Camp	Reus
27.11.96	Assoc. d'unió i cooperació islàmica de Lleida i comarca (AUCI)	Lleida
5.12.96	Asoc. centro islámico del bien de los emigrantes de Palafrugell	Palafrugell
31.12.96	The intellectual immigrants union of pakistani community in Catalunya	Viladecans
31.1.97	Assoc.Salami dels immigrants marroquins de l'Anoia	Vilanova del Camí
13.3.97	Local social magrebí Bikendi	Manresa
31.3.97	Asoc. cultural para la cooperació catalano-palestina	Barcelona
15.9.97	Assoc. islàmica Ali Ibn Abu talib	S.Andreu de la Barca

Fuente: Registro de Asociaciones (actualizado a 20 de julio de 1998) de la *Conselleria de Justícia*, Generalitat de Catalunya. Agradecemos la atención del personal que trabaja en este Registro, que nos ha facilitado estos datos. Hay que tener presente que algunas de estas asociaciones se han disuelto, aunque no se han dado de baja en el Registro.

Nota: Es preciso comentar brevemente la selección que hemos llevado a cabo en este Registro de Asociaciones. Bajo el epígrafe de "asociaciones arabomusulmanas" hemos agrupado a todas aquellas entidades surgidas de los principales colectivos inmigrantes de origen árabe o musulmán en Cataluña, así como las que, sin estar vinculadas con esta realidad migratoria, incluyeran en su denominación oficial los términos "islámico(a)" o "musulmán(a)". En algún caso, se recogen entidades que podrían considerarse como asociaciones mixtas, vinculadas con colectivos inmigrantes pero en las que también participa población autóctona. En el conjunto de entidades que agrupa este listado, hay algunas que no siempre queda clara su vinculación con el hecho religioso islámico. Algunas de ellas sabemos que se identifican con un determinado espacio de culto musulmán, mientras que otras tienen un carácter más propio de asociación inmigrante, a pesar de que entre sus actividades se encuentra la celebración de las principales festividades musulmanas. De otras podría decirse que se distancian claramente de la temática religiosa, ya que sus estatutos las definen como entidades formalmente laicas. No obstante, a lo largo del período de estudio, y muy especialmente en los últimos meses, en los que la cuestión musulmana comienza a adquirir una mayor relevancia en el discurso de estas entidades, se aprecia un importante giro en su orientación, lo que justifica su inclusión en esta tabla. La conclusión inmediata que se deriva de este listado es que cada vez es más difícil establecer una distinción clara entre entidades culturales y aquellas que formalmente tienen una orientación religiosa, ya que las primeras comienzan a pronunciarse y a actuar en el terreno religioso, y las segundas se siguen inscribiendo como culturales.

Residentes extranjeros de origen musulmán en Barcelona (1995-1998)

	Permisos de residencia (1)			Extranjeros empadronados (2)	
	1994	1995	1996	1997	1998
Magreb	3.449	3.964	4.162	5.117	4.597
Marruecos	3.209	3.669	3.838	4.677	4.254
Argelia	182	234	263	349	309
Túnez	44	43	41	41	29
Libia	9	10	9	21	0
Mauritania	5	8	11	29	5
Oriente Medio	455	462	455	485	366
Arabia Saudí	4	2	3	7	1
Egipto	86	90	88	99	62
Irak	12	13	15	16	17
Jordania	42	58	64	70	62
Kuwait	1	2	1	0	1
Líbano	147	132	131	133	100
Siria	114	116	107	109	88
Turquía	49	49	46	51	35
África Subsahariana	135	179	212	334	209
Gambia	18	22	27	27	27
Mali	12	15	19	42	23
Niger	0	2	42	5	2
Nigeria	36	42	1	91	45
Senegal	51	78	105	143	91
Somalia	1	1	4	7	2
Sudán	17	19	14	19	19
Asia	976	1.218	1.407	1.810	1.362
Afganistán	0	0	1	1	1
Bangladesh	67	87	109	165	120
Indonesia	12	11	15	17	13
Iran	173	186	198	200	165
Malasia	20	19	12	13	9
Pakistán	704	915	1.072	1.414	1.054
Europa	19	33	33	35	31
Albania	6	8	6	6	5
Bosnia-Hercegovina	13	25	27	29	26
Total	5.034	5.836	6.269	7.781	6.565

Fuente: (1) Subdelegación del Gobierno en Barcelona, y (2) Padrón Municipal de Barcelona, actualización a marzo de 1998. *Observatori Permanent de la Immigració a Barcelona*.

Nota: la diferencia entre ambos registros se debe al hecho de que la inscripción padronal no se reconoce, por parte de estos colectivos, como un procedimiento administrativo obligatorio.

Evolución de los principales colectivos musulmanes en Barcelona. Distribución por distritos (1995-1998)

	1995	1998
Marruecos	2.807	4.254
	Ciutat Vella 57,7% Sants-Montjuïc 12,4% Sant Andreu 6,8%	Ciutat Vella 49,6% Sants-Montjuïc 17,5% Sant Martí 9,1%
Pakistán	489	1.054
	Ciutat Vella 79,9% Sants-Montjuïc 4,7% Sant Martí 4,4%	Ciutat Vella 72,2% Sants-Montjuïc 8,4% Sant Martí 7,6%
Oriente Medio	656	529
	Eixample 27,5% Les Corts 13,5% Sarrià-S.Gervasi 11,2%	Eixample 22,9% Sarrià-S.Gervasi 11,9% Sants-Montjuïc 11%
Argelia	174	309
	Ciutat Vella 33,3% Eixample 20,1% Sant Martí 9,1%	Ciutat Vella 27,5% Eixample 20,7% Sants-Montjuïc 13,6%
Bangla Desh	56	120
	Ciutat Vella 83,9% Sant Martí 10,7% Nou Barris 3,5%	Ciutat Vella 80% Sant Martí 12,5% Eixample 4,2%
Resto Magreb (1)	104	115
	Eixample 21,1% Ciutat Vella 20,1% Sant Martí 16,3%	Eixample 26,1% Sant Martí 20,9% Ciutat Vella 13,9%

(1) Incluye Túnez, Libia, Mauritania, Egipto y Sudán.

Fuente: Padrón Municipal de Barcelona. *Observatori Permanent de la Immigració a Barcelona.*

Alumnos de origen magrebí y africano en Cataluña.

Cursos 1996/97 y 1997/98

Comarcas	1996-97		1997-98	
	Magreb	Resto África	Magreb	Resto África
Alt Camp	31	0	37	0
Alt Empordà	341	15	434	20
Alt Penedès	149	3	182	1
Alt Urgell	3	1	6	1
Alta Ribagorça	0	0	0	0
Anoia	65	0	58	0
Bages	218	8	249	4
Baix Camp	161	2	199	4
Baix Ebre	7	1	18	1
Baix Empordà	431	22	552	24
Baix Llobregat	611	28	895	40
Baix Penedès	148	0	194	2
Barcelonès	1.127	187	1.388	218
Berguedà	22	0	31	2
Cerdanya	0	0	1	0
Conca de Barberà	8	0	14	0
Garraf	66	2	95	1
Garrigues	18	1	23	1
Garrotxa	72	59	75	51
Gironès	166	136	286	195
Maresme	618	158	672	215
Montsià	47	2	60	3
La Noguera	8	0	14	2
Osona	574	7	733	9
Pallars Jussà	0	0	1	7
Pallars Sobirà	0	0	0	0
Pla d'Urgell	10	2	20	2
Pla de l'Estany	16	94	22	80
Priorat	3	0	4	0
Ribera d'Ebre	6	0	15	1
Ripollès	32	0	31	0
Segarra	34	7	34	17
Segrià	30	36	61	45
La Selva	74	48	147	86
Solsonès	15	0	39	0
Tarragonès	64	16	243	9
Terra Alta	0	0	0	0
Urgell	8	1	63	7
Vall d'Aran	1	1	8	0
Vallès Occidental	161	34	512	34
Vallès Oriental	113	28	381	62
Provincias				
Barcelona	3.724	455	5.196	586
Girona	1.132	374	1.548	456
Lleida	127	49	269	82
Tarragona	475	21	784	20
Total	5.458	899	7.797	1.144

Fuente: Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya. Cursos 1996/97 y 1997/98

Acuerdo de cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España*

Exposición de motivos

La Constitución Española de 1978, al configurar un Estado democrático y pluralista, ha supuesto un profundo cambio en la tradicional actitud del Estado ante el hecho religioso, consagrando como fundamentales los derechos de igualdad y libertad religiosa, cuyo ejercicio garantiza con la mayor amplitud permitida por las exigencias derivadas del mantenimiento del orden público protegido por la Ley y por el respeto debido a los derechos fundamentales de los demás.

Estos derechos, concebidos originalmente como derechos individuales de los ciudadanos, alcanzan también, por derivación, a las Comunidades o Confesiones en que aquellos se integran para el cumplimiento comunitario de sus fines religiosos, sin necesidad de autorización previa, ni de su inscripción en ningún Registro Público.

Desde el respeto más profundo a estos principios, el Estado, también por imperativo constitucional, viene obligado, en la medida en que las creencias religiosas de la sociedad española lo demanden, al mantenimiento de relaciones de cooperación con las diferentes Confesiones o Comunidades religiosas, pudiendo hacerlo en formas diferentes con las Confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas.

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa establece la posibilidad de que el Estado concrete su cooperación con las Confesiones o Comunidades religiosas, mediante la adopción de Acuerdos o Convenios de Cooperación, cuando aquellas, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, hayan alcanzado en la sociedad española, además, un notorio arraigo que, por el número de sus creyentes y por la extensión de su credo, resulte evidente o notorio. En este caso se encuentra la religión islámica, de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española, representada por diferentes Comunidades de dicha confesión, inscritas en el Registro de Entidades Religiosas e integradas en alguna de las dos Federaciones igualmente inscritas, denominadas: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y Unión de Comunidades Islámicas de España que, a su vez, han constituido una entidad religiosa inscrita con la denominación de "Comisión Islámica de España", como órgano representativo del Islam en España ante el Estado para la negociación, firma y seguimiento de los acuerdos adoptados.

Dando respuesta a los deseos formulados por ambas Federaciones, expresión de los musulmanes españoles, y tras las oportunas negociaciones, se llegó a la conclusión del presente Acuerdo de Cooperación, en el que se abordan asuntos de gran importancia para los ciudadanos de religión islámica: Estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e imames, con determinación de los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su función religiosa, situación personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social y forma de cumplimiento de sus deberes militares; protección jurídica de las Mezquitas o lugares de culto; atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico; asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; enseñanza religiosa en los centros docentes; beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las Federaciones que constituyen la "Comisión Islámica de España"; conmemoración de festividades religiosas islámicas; y, finalmente, colaboración del Estado con la expresada Comisión en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico islámico.

*Texto firmado en Madrid, el 28 de Abril de 1992 y promulgado como Ley de Cortes 26/92 de 10 de Noviembre. (*Boletín Oficial del Estado*, 12 de Noviembre de 1992).

En la negociación del presente Acuerdo, se ha procurado siempre tener el más escrupuloso respeto a la voluntad negociadora de los interlocutores religiosos, como la mejor expresión de los contenidos específicos del credo religioso islámico y de las peculiares exigencias de conciencia que de ellos se derivan, para hacer posible que sea real y efectivo el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los creyentes musulmanes.

Artículo 1

Disposiciones generales

1. Los derechos y obligaciones que se deriven de la Ley por la que se apruebe el presente Acuerdo serán de aplicación a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la Comisión Islámica de España o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas integradas en dicha Comisión, mientras su pertenencia a la misma figure inscrita en dicho Registro.
2. La incorporación de las Comunidades y Federaciones islámicas a la Comisión Islámica de España, a los efectos de su constancia en el Registro de Entidades Religiosas se acreditará mediante certificación expedida por los representantes legales correspondientes, con la conformidad de la referida Comisión. La anotación de su baja o, en su caso, exclusión, se practicará a instancia de la Entidad interesada o de la Comisión Islámica de España.
3. La certificación de fines religiosos que exige el Real Decreto 142/1981 de 9 de Enero, para la inscripción de las entidades asociativas religiosas que se constituyan como tales, de acuerdo al ordenamiento de las Comunidades Islámicas, podrá ser expedida por la Federación a que pertenezcan, con la conformidad de la Comisión Islámica de España, o por ésta, si no formaran parte de ninguna Federación.

Artículo 2

Lugares de culto (mezquitas)

1. A todos los efectos legales, son mezquitas o lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la Comisión Islámica de España, los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión.
2. Los lugares de culto de las Comunidades Islámicas miembros de la Comisión Islámica de España gozan de inviolabilidad en los términos establecidos por las Leyes. En caso de expropiación forzosa, deberá ser antes oída previamente la Comisión Islámica de España, y no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado, con excepción de los casos previstos en las Leyes por razones de urgencia o peligro. También quedarán exceptuados de la ocupación temporal e imposición de servidumbres en los términos previstos en el Artículo 119 de la Ley de Expropiación Forzosa.
3. El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos y demás documentos pertenecientes a la Comisión Islámica de España, así como a sus Comunidades miembros.
4. Los lugares de culto podrán ser objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas.
5. Los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que el Artículo 5 establece para los lugares de culto. Se reconoce a las Comunidades Islámicas pertenecientes a las Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios, que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local.

Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas, los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto de los actualmente inhumados en cementerios municipales como de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de Régimen Local y de Sanidad.

Artículo 3.

Dirigentes religiosos islámicos e imames

1. A los efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e imames de las Comunidades Islámicas, las personas físicas dedicadas, con carácter estable a la dirección de las Comunidades a que se refiere

el artículo 1 del presente Acuerdo, a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica, y acrediten el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a que pertenezcan, con la conformidad de la Comisión Islámica de España.

2. En ningún caso las personas expresadas en el artículo anterior estarán obligadas a declarar sobre hechos que les hayan sido revelados en el ejercicio de sus funciones de culto o de asistencia religiosa islámica en los términos legalmente establecidos para el secreto profesional.

Artículo 4.

1. Los imames y dirigentes religiosos islámicos estarán sujetos a las disposiciones generales del Servicio Militar. Si lo solicitaran, se les podrán asignar misiones que sean compatibles con sus funciones religiosas.
 2. Los estudios que se cursen para la formación religiosa de las personas a las que se refiere el Artículo 9 en los Centros Islámicos reconocidos por el Ministerio de Educación y Ciencia, darán derecho a prórroga de incorporación a filas de 2ª clase.
- Para la solicitud de dicha prórroga, deberán acreditarse los mencionados estudios mediante certificación expedida por el Centro Islámico correspondiente.

Artículo 5.

De acuerdo con lo dispuesto en el Artículo 1 del Real Decreto 2398/77, de 27 de agosto, las personas que reúnan los requisitos expresados en el Artículo 9 del presente Convenio, quedarán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a trabajadores por cuenta ajena. Las Comunidades Islámicas respectivas asumirán los derechos y obligaciones establecidas para los empresarios en el Régimen General de la Seguridad Social.

Artículo 6.

A los efectos legales, son funciones islámicas de culto, formación y asistencia religiosa las que lo sean de acuerdo con la Ley y la Tradición islámica emanadas del Corán y de la *Sunna* y protegidas por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

Artículo 7.

1. El Estado español reconoce efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la Ley Islámica, desde el momento de su celebración, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil.
- Los contrayentes expresarán el consentimiento ante alguna de las personas expresadas en el Artículo 9 y, al menos, dos testigos mayores de edad. Para el pleno reconocimiento de tales efectos será necesaria la inscripción del matrimonio en el Registro Civil.
2. Las personas que deseen inscribir el matrimonio celebrado en la forma prevista en el artículo anterior, deberán acreditar previamente su capacidad matrimonial, mediante certificación expedida por el Registro Civil correspondiente. No podrá practicarse la inscripción si se hubiera celebrado el matrimonio transcurridos más de seis meses desde la expedición de dicha certificación.
 3. Una vez celebrado el matrimonio, el representante de la Comunidad Islámica en que se hubiera contraído aquél, enviará al Registro Civil para su inscripción, certificación acreditativa de la celebración del matrimonio, en la que deberán expresarse las circunstancias exigidas por la legislación del Registro Civil.

Sin perjuicio de las responsabilidades a que haya lugar y de los derechos adquiridos de buena fe por terceras personas, la inscripción del matrimonio celebrado conforme al presente Acuerdo podrá ser promovida también en cualquier tiempo, mediante presentación de la certificación diligenciada a que se refiere el artículo anterior.

Las normas de este Artículo relativas al procedimiento para hacer efectivo el derecho que en el mismo se establece, se ajustarán a las modificaciones que en el futuro se produzcan en la legislación del Registro Civil, previa audiencia de la Comisión Islámica de España

Artículo 8.

1. Se reconoce el derecho de todos los militares españoles musulmanes, sean o no profesionales, y de cuantas personas de dicha religión presten servicio en las Fuerzas Armadas, a recibir asistencia religiosa islámica y a participar en actividades y ritos propios del Islam, previa

la oportuna autorización de sus Jefes, que procurarán hacer compatibles con las necesidades del Servicio, facilitando los lugares y medios adecuados para su desarrollo.

2. Los militares musulmanes que no puedan cumplir sus obligaciones religiosas islámicas, especialmente la oración colectiva en común del viernes, por no haber mezquita o, en su caso, oratorio en el lugar de su destino, podrán ser autorizados para el cumplimiento de aquéllas en la mezquita u oratorio de la localidad más próxima, cuando las necesidades del servicio lo permitan.
3. La asistencia religiosa islámica será dispensada por los Imames o personas designadas con carácter estable por las Comunidades Islámicas miembros de la Comisión Islámica de España, autorizados por los mandos correspondientes, que les prestarán la colaboración precisa para el desempeño de sus funciones en términos de igualdad con los ministros de culto de otras iglesias, confesiones o comunidades religiosas que tengan firmados Acuerdos de Cooperación con el Estado.
4. Las autoridades correspondientes comunicarán el fallecimiento de los militares musulmanes, ocurrido durante la prestación del Servicio, a la familia del fallecido.

Artículo 9.

1. El Estado garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los internados en Centros o Establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales u otros análogos del sector público, proporcionada por los Imames o personas designadas por las Comunidades y que deberán ser autorizados por los Organismos administrativos competentes. Las Direcciones de los Centros o Establecimientos Públicos estarán obligadas a transmitir a la Comunidad Islámica correspondiente las solicitudes de asistencia religiosa recibidas de los internos o de sus familiares, si los propios interesados no estuvieran en condiciones de hacerlo. La asistencia religiosa prevista en este artículo comprenderá la que se dispense a los moribundos, así como las honras fúnebres del rito islámico.
2. En todo caso, la asistencia religiosa a que se refiere el artículo anterior se prestará con pleno respeto al principio de Libertad Religiosa y con observancia de las normas de organización y régimen interno de los Centros, libre y sin limitación de horario. Por lo que se refiere a los Establecimientos penitenciarios, la asistencia religiosa se realizará de acuerdo con lo dispuesto en la legislación penitenciaria.
3. Los gastos que origine el desarrollo de la asistencia religiosa serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la Comisión Islámica de España con la dirección de los Centros y Establecimientos públicos contemplados en el Artículo 21, sin perjuicio de la utilización de los locales que, a tal fin, existan en dichos Centros o Establecimientos.

Artículo 10.

1. A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el Artículo 27.3 de la Constitución, así como en la ley Orgánica 8/85 de 3 de Julio reguladora del Derecho a la Educación y en la Ley Orgánica 1/90 de 3 de Octubre de Ordenación General del Sistema Educativo, garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de Educación infantil, Educación primaria y Educación secundaria.
2. La enseñanza religiosa islámica será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España, con la conformidad de la Federación a la que pertenezcan.
3. Los contenidos de la enseñanza religiosa islámica así como los libros de texto relativos a la misma, serán proporcionados por las Comunidades respectivas, con la conformidad de la Comisión Islámica de España.
4. Los Centros Docentes Públicos y los Privados Concertados a que se hace referencia en el Artículo 26, deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este capítulo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas.
5. La Comisión Islámica de España, así como sus comunidades miembros, podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los Centros Universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y medios de los mismos, de acuerdo con las autoridades académicas.

6. La Comisión Islámica de España, así como las Comunidades pertenecientes a la misma, podrán establecer y dirigir Centros docentes de los niveles educativos que se mencionan en el Artículo 26, así como Universidades y Centros de Formación Islámica, con sometimiento a la legislación general vigente en la materia.

Artículo 11.

1. Las Comisión Islámica de España y las Comunidades que la integran pueden recabar libremente de sus miembros prestaciones, organizar colectas públicas y recibir ofrendas y liberalidades de uso.
2. Además de los conceptos indicados en el artículo anterior, tendrán la consideración de operaciones no sujetas a tributo alguno:
 - a) La entrega gratuita de publicaciones, instrucciones y boletines internos, de carácter religioso islámico, realizada directamente a sus miembros por las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España.
 - b) La actividad de enseñanza religiosa islámica en los Centros de la Comisión Islámica de España, así como de sus comunidades miembros, destinadas a la formación de imames y de dirigentes religiosos islámicos.
3. La Comisión Islámica de España, así como sus Comunidades miembros, estarán exentas:
 - A) Del Impuesto sobre Bienes Inmuebles y de las Contribuciones Especiales que, en su caso correspondan por los siguientes bienes inmuebles de su propiedad:
 - a) Las mezquitas o lugares de Culto y sus dependencias o edificios y locales anejos, destinados al Culto, asistencia religiosa islámica, residencia de imames y dirigentes religiosos islámicos, así como a oficinas.
 - b) Los locales destinados a oficinas de Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España.
 - c) Los Centros destinados a la formación de imames y dirigentes religiosos islámicos.
 - B) Del Impuesto sobre Sociedades, en los términos previstos en los números dos y tres del Artículo 5 de la Ley 61/78, de 27 de diciembre, reguladora de aquél.
Del Impuesto sobre Sociedades que grava los incrementos de patrimonio obtenidos a título gratuito, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas islámicas o asistenciales.
 - C) Del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas o asistenciales, en los términos establecidos en el Texto Refundido de la Ley del Impuesto, aprobado por Real Decreto Legislativo 3050/1980, de 30 de diciembre y su Reglamento, aprobado por Real Decreto 3494/1981, de 29 de diciembre, en orden a los requisitos y procedimientos para el disfrute de esta exención.
4. Sin perjuicio de lo previsto en los artículos anteriores, la Comisión Islámica de España, así como sus Comunidades miembros y las asociaciones y entidades creadas y gestionadas por las mismas que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias o de asistencia social, tendrán derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario del Estado español prevea en cada momento para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas.
5. La legislación fiscal regulará el tratamiento tributario aplicable a los donativos que se realicen a las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España, con las deducciones que, en su caso, pudieran establecerse.

Artículo 12.

1. Los miembros de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la Comisión Islámica de España que lo deseen, podrán solicitar la interrupción de su trabajo los viernes de cada semana, día de rezo colectivo obligatorio y solemne de los musulmanes, desde las trece treinta hasta las dieciséis treinta horas, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta de sol, durante el mes de ayuno (Ramadán).
En ambos casos, el acuerdo entre las partes será posible siempre que el cumplimiento de dichos deberes islámicos sea compatible con la organización laboral respectiva. Las horas dejadas de trabajar deberán ser recuperadas sin compensación alguna.
2. Las festividades y conmemoraciones que a continuación se expresan, que según la Ley Islámica tienen el carácter de religiosas, podrán sustituir a las establecidas con carácter general por el Estatuto de los Trabajadores, en su artículo 37.2, con el mismo carácter de retri-

buidas y no recuperables, a petición de los fieles de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la Comisión Islámica de España.

Al hiyra, correspondiente al 1 de *Muharram*, primer día del Año Nuevo Islámico.

Achura, décimo día de *Muharram*.

Idu al-maulid, corresponde al 12 de *Rabiu Al Awwal*, nacimiento del Profeta.

Al isra wa al-mi'ray, corresponde al 27 de *Rayab*, fecha del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta.

Idu al-itr, corresponde a los días 1, 2 y 3 de *Shawwal* y celebra la culminación del Ayuno de Ramadán.

Idua al-adha, corresponde a los días 10, 11 y 12 de *Du Al-Hyyah* y celebra el sacrificio protagonizado por el Profeta Abraham.

3. Los alumnos musulmanes que cursen estudios en Centros de enseñanza públicos o privados concertados, estarán dispensados de la asistencia a clase y de la celebración de exámenes, en el día del Viernes y en las festividades y conmemoraciones religiosas anteriormente expresadas, a petición propia o de quienes ejerzan la patria potestad o tutela.
4. Los exámenes, oposiciones o pruebas selectivas, convocadas para el ingreso en las administraciones públicas que hayan de celebrarse en los días a que se refiere el párrafo anterior, serán señalados para los musulmanes que lo soliciten, en una fecha alternativa, cuando no haya una causa que lo impida.

Artículo 13.

El Estado, y la Comisión Islámica de España, colaborarán en la conservación y fomento del patrimonio histórico artístico y cultural islámico en España, que continuará al servicio de la sociedad para su contemplación y estudio.

Dicha colaboración se extenderá a la realización del catálogo e inventario del referido patrimonio, así como a la creación de Patronatos, Fundaciones u otro tipo de instituciones de carácter cultural, de los que formarán parte representantes de la Comisión Islámica de España.

Artículo 14.

1. De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica la denominación halal sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma.

2. Para la protección del uso correcto de estas denominaciones, la Comisión Islámica de España deberá solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente.

Cumplidos los requisitos anteriores, estos productos, a efectos de comercialización, importación y exportación tendrán la garantía de haber sido elaborados con arreglo a la Ley Islámica, cuando lleven el correspondiente distintivo de la Comisión Islámica de España.

3. El sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las leyes islámicas, deberá respetar la normativa sanitaria vigente.

4. La alimentación de los internados en Centros o Establecimientos públicos y dependencias militares y la de los alumnos musulmanes de los Centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán).

Disposición adicional primera

El Gobierno pondrá en conocimiento de la "Comisión Islámica de España" las iniciativas legislativas que afecten al contenido del presente Acuerdo, para que aquella pueda expresar su parecer.

Disposición adicional segunda

El presente Acuerdo podrá ser denunciado por cualquiera de las partes que lo suscriben, notificándolo a la otra con seis meses de antelación. Asimismo, podrá ser objeto de revisión, total o parcial, por iniciativa de cualquiera de ellas, sin perjuicio de su ulterior tramitación parlamentaria.

Disposición adicional tercera

Se constituirá una Comisión Mixta Paritaria con representantes de la Administración del Estado y de la Comisión Islámica de España para la aplicación y seguimiento del presente Acuerdo.

Disposición final

Se faculta al Gobierno para que, a propuesta del Ministro de Justicia, dicte las disposiciones necesarias para el desarrollo y ejecución de lo dispuesto en la presente Ley.

Currículo de “enseñanza religiosa islámica” para la enseñanza primaria, secundaria y bachillerato, en los centros docentes públicos y concertados del Estado*

Educación primaria

Currículo del área de "Enseñanza Religiosa Islámica"

1. Preámbulo

El artículo 27 de la Constitución española establece: "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

La ley orgánica 7/1980 del 5 de Julio, de Libertad Religiosa, reitera en su artículo segundo, apartado uno, letra C, el derecho de toda persona a recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento, elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

La Ley 26/1992, del 10 de Noviembre, por la que se aprueba el acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, establece en el artículo 10, de su anexo, lo siguiente:

A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el artículo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8/85, del 3 de Julio, reguladora del derecho a la educación, y en la Ley Orgánica 1/90, del 3 de Octubre, de ordenación general del sistema educativo, se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir Enseñanza Religiosa Islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria".

La Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo establece que la enseñanza en la etapa de Educación Primaria, tiene entre sus objetivos el desarrollo, en los alumnos, de aquellas capacidades que tienen que ver con su conocimiento y apreciación de "los valores básicos que rigen la vida y la convivencia humana" así como la adquisición de las habilidades que permitan desenvolverse con autonomía en los grupos sociales con los que se relacionan.

*Boletín Oficial del Estado, 18 de Enero de 1996.

Y conforme a la disposición adicional segunda de la misma Ley Orgánica, prevé que la enseñanza de la religión se ajustará a lo dispuesto en los acuerdos de Cooperación del Estado Español con las diferentes confesiones religiosas.

Con la publicación del Real Decreto 2438/1994 del 16 de Diciembre, por el que se regula la enseñanza de la religión, llega el proceso jurídico a su fin para emprender el camino que ampara nuestra carta magna.

Las Comunidades islámicas agrupadas en la Comisión Islámica de España han estructurado su aportación al currículo escolar por medio del área de Enseñanza Religiosa Islámica.

La existencia misma de la Enseñanza Religiosa Islámica implica la posibilidad de que los padres que deseen que su hijo reciba la formación religiosa y moral, desde la perspectiva del Islam, ofrecida por las comunidades islámicas, puedan ver garantizado el ejercicio de su derecho fundamental.

La experiencia religiosa desde el prisma Islámico, no es espontánea, sino que requiere una atenta intervención educativa, es responsabilidad de los padres y de las familias musulmanas crear el ambiente adecuado para suscitar el despertar religioso Islámico en sus hijos.

El Corán, contemplado como la comunicación del mensaje de Dios al hombre, representado en la persona del Profeta *Muhámmad* (P.B.) y su tradición y conducta, nos marcan el camino que pretendemos seguir como ejemplo, para lograr el éxito en esta vida y en la eterna.

A través de la Enseñanza Religiosa Islámica, se pretende contribuir al desarrollo físico, intelectual, afectivo, social y moral de los alumnos, afirmando sus valores personales, familiares y sociales convirtiendo en normas de conducta: la fraternidad, la solidaridad, la justicia y la libertad.

2. Introducción

En el contexto de la educación primaria, las asignaturas de formación religiosa tienen, entre otras funciones, la de abrir al niño a una perspectiva trascendente de la vida. Esto es, sin duda, algo necesario dado que en las primeras fases de su formación irá percibiendo con nitidez el mundo material e intuirá la existencia de una amplia área espiritual en su personalidad. Así pues, las asignaturas de formación religiosa deben ir encaminadas a guiar al niño, sin la menor coacción, en su investigación personal sobre lo espiritual, y ello para prevenir una posible y perjudicial, desde los puntos de vista social y personal, fijación en la actividad material.

La asignatura optativa de "Formación Religiosa Islámica" enfocará la labor anteriormente citada basándose en la tradición islámica. Como es sabido, el Islam es uno de los monoteísmos conocidos en el mundo. Entre sus peculiaridades destaca haber dado al hombre no sólo un conocimiento de lo trascendente sino también un sistema de organización social completo y humanístico. Dicho sistema organizativo de la vida social emana de dos fuentes esenciales, a saber:

Las revelaciones coránicas a *Muhámmad*, el Enviado de *Allah* (que la paz y las bendiciones de *Allah* recaigan sobre él), recogidas en el *Qur'an* (Corán), libro sagrado de los musulmanes. La conducta y la tradición oral recogidas de *Muhámmad* por sus contemporáneos más cercanos y elaborada por los sabios posteriores.

En la fase primaria de educación del niño, la asignatura de Formación Religiosa Islámica debe dejar claras las bases de los puntos anteriormente expuestos. Esta labor es bastante delicada porque han de tenerse en cuenta dos factores esenciales. De un lado, la complejidad de la materia y de otro la tierna edad del que comienza su formación. Por ello se recomienda tocar todos los puntos esenciales pero sin que el temario resulte oscuro por profundo. De esta forma parece necesario plantear la formación religiosa islámica en la escuela como un proceso evolutivo. Por ello cada tema considerado importante debería ser esbozado y clarificado en una primera fase para su posterior profundización en la siguiente, y esto a medida que aumentan las capacidades del educado para organizar la información y criticarla constructivamente. El florecimiento de dichas capacidades debe ser propiciado con esmero desde esta asignatura, contribuyendo así al objetivo global de formar que tiene la educación.

Eventualmente, el educador puede encontrar un bajo o nulo nivel en la lengua árabe por parte del alumnado. Es necesario tener en cuenta que las fuentes del Islam están escritas en árabe y que lo traducido es poco. Por otro lado, es de capital importancia para el culto islámico el retener de memoria ciertas partes del *Qur'an*. Por esto, se recomienda que el alumno, al menos, aprenda a leer en árabe y a transcribir. Esta es una labor necesaria y mínima, la cual no requiere sino un esfuerzo pequeño, ya que saber leer no significa conocer la gramática ni demasiado vocabulario. Una vez iniciados en la lectura, los alumnos se servirán de traducciones del *Qur'an*, y esto sin perjuicio de que en la clase hubiera un nivel de árabe aceptable, en cuyo caso el problema no existiría.

3. Objetivos Generales

En la Educación Primaria, la Enseñanza Religiosa Islámica tendrá como objetivo contribuir a la adquisición y desarrollo en los alumnos de las siguientes capacidades:

- Tomar conciencia de que lo material no es lo único en la vida y que no es siquiera lo que predomina en ella.
- Tomar conciencia de la unidad y omnipotencia del Creador a la vez que se concibe Su bondad y la intención generosa hacia el género humano.
- Tener un primer contacto con la persona de *Muhámmad*, el Enviado de *Allah*, a través de una breve biografía.
- Tomar conciencia de la importancia que para los musulmanes tiene la adoración a su Creador. Conocer las adoraciones básicas y los beneficios que ellas reportan para el individuo en esta vida y la otra.
- Tomar conciencia de que el sistema moral del Islam esta concebido para liberar al hombre antes que para esclavizarlo. Por tanto, habrá de valorarse al Islam como una forma de humanismo que busca el bien del creyente y del no creyente.
- Instruir en la medida de lo posible al alumno en cómo es el comportamiento correcto en la mezquita, porque eventualmente será un individuo amante de acudir a ella.
- Despertar en el alumno interesado en la cultura islámica, y árabe en general, un interés por el aprendizaje y conocimiento de la lengua árabe.

4. Objetivos Temáticos Específicos

- El Islam, una visión general.
- Significados del término Islam.
- Las religiones monoteístas.
- ¿Cuándo nació el Islam?
- Fuentes para el estudio del Islam. Lectura y búsqueda en las fuentes.
- El *Qur'an* (Corán), la Revelación de *Allah*.
- La Revelación. Las gentes que recibieron la Revelación.
- La persona del Profeta *Muhámmad*.
- La noche del poder.
- El *Qur'an*: su estructura e importancia.
- ¿Cómo tengo que tratar las copias del *Qur'an*?
- La importancia de la lengua árabe para el musulmán.
- Alfabeto árabe y normas de transcripción.
- La forma de leer el *Qur'an*. Recitación.
- ¿Qué dicen del *Qur'an*?
- *Muhámmad*, el Enviado de *Allah*. Un modelo de hombre para imitar.
- La infancia, la niñez y la juventud del Enviado de *Allah*.
- *Muhámmad*, "Al-Amin".
- *Muhámmad*, el profeta iletrado, receptor de un mensaje para la humanidad en su globalidad.
- La predicación en La Meca.
- El viaje nocturno y la ascensión.
- La hégira. Motivos, el camino hacia Medina y la llegada.
- La construcción de la primera mezquita.
- El retorno a La Meca.
- ¿Quién es *Muhámmad* para mí?
- Noción de Dios en el Islam.
- Significado de la palabra *Allah*. "El Señor de los mundos".
- La sura de La Fidelidad. La unidad de *Allah*. El *shirk* (asociación).
- Los 99 nombres de *Allah*.
- *Allah* es piadoso.
- La fe en el Islam. Reconocer la grandeza de *Allah*.
- Beneficios del creyente en esta vida y la otra.
- El concepto de culto en el Islam.
- Introducción motivadora.
- La "*Shahada*" (testimonio). Abandono del *shirk*.
- La higiene en el Islam. La relación entre purificación e higiene.
- El "*Salá*" (la oración).

- El "Sawm" (el ayuno).
- El "Zaká" (la limosna).
- El "Hayy" (la peregrinación), una visita a la casa de *Allah*.
- El sistema moral en el Islam.
- El sistema moral islámico y la garantía de los derechos humanos.
- Directrices fundamentales.
- La complacencia de *Allah*. El objetivo de la vida.
- Responsabilidades sociales.
- Padres, parientes y vecinos.
- Solidaridad con el prójimo, ya sea musulmán o no.
- La mezquita.
- Un plano de la mezquita. El edificio.
- Usos de la mezquita.
- Correcto comportamiento en la mezquita.
- La oración en grupo.
- El "Adan" (la llamada a la oración).
- El "Imam". La "Jutba" (el discurso).
- El "Míhrab", el "Mínbar" y la decoración en la mezquita.
- Mezquitas importantes y famosas.

5. Intenciones y Técnicas Didácticas

En el tema primero se intentará hacer un breve análisis introductorio para centrar el tema en cuestión y señalar cómo el Islam tiene un carácter netamente monoteísta. Se nombrarán y clasificarán las fuentes sobre las que se basan los estudiosos del Islam y los empeñados en ponerlo en práctica. Al mismo tiempo, se intentará iniciar al alumno en las técnicas de búsqueda de contenidos en libros, fundamentalmente y dada la temprana edad de los alumnos, el profesor se centrará en las traducciones del *Qur'an*.

En el segundo tema se pretenderá presentar la realidad a nivel inteligible del pueblo que recibió la revelación, con el fin de poner de manifiesto la necesidad de ésta. Al mismo tiempo se hará un repaso de la historia de la Revelación coránica y de su receptor, el Mensajero de *Allah*, que la paz sea con él. Dado el carácter sagrado de las copias del *Qur'an*, se pretenderá infundir en el alumno el respeto hacia El Libro y el interés para los musulmanes de la lengua que lo soporta, el árabe. El tema se completará con unas breves nociones de lengua árabe.

En el tercer tema se pretenderá confeccionar una esquemática biografía de *Muhámmad* desde la niñez hasta la consolidación del Islam. En este tema se recomienda poner de manifiesto la honestidad y nobleza del Enviado de *Allah* desde su infancia, y cómo algunos le reconocieron como "el profeta prometido" cuando aún era joven. Parece oportuno hacer observar las etapas de la revelación y las circunstancias y dificultades de la consolidación del Islam. Se insistirá en lo que significa la palabra Revelación y se pondrá de manifiesto que la Revelación islámica no vino para un pueblo sino para toda la humanidad en cualquier tiempo.

En el cuarto tema se pretenderá poner de manifiesto la existencia y unidad de *Allah*, alabado y ensalzado sea. En contraposición se hablará de lo que es "la asociación" y cómo esta es la gran falta que *Allah* no perdona. También se intentará poner de relieve una gran gama de características de la intención de *Allah* para los humanos a través de sus 99 nombres enumerados en el *Qur'an*. Se destacará la piedad y la misericordia de *Allah*.

En el quinto tema se intentará persuadir al alumno de la importancia que tiene para el musulmán la adoración. Se analizarán lo que en occidente se ha conocido como los cinco pilares del Islam para dejar claro cuál es su significado y, llegado el caso, como es su práctica.

En el sexto tema se intentará presentar los rasgos fundamentales de la moralidad islámica, preparando el campo para hacer ver al alumno que estos valores están real y rotundamente a favor de la vida. Se pondrá muy claro que la cohesión social no sólo exige un trato noble hacia los familiares y vecinos sino a toda la sociedad, incluida en ella los no musulmanes y que el talante del musulmán es antes que nada generoso y dialogante.

El séptimo tema intentará de un lado infundir en el alumno el respeto que la mezquita merece y de otro dar a conocer las partes que tiene una mezquita y su funcionalidad. También se hará un repaso de los actos y personajes más importantes que se pueden encontrar en la mezquita. Será especialmente interesante informar al alumno de cómo debe comportarse en reunión y de la importancia de la oración en la mezquita.

6. Líneas Metodológicas

Adiestrar al alumno en el sencillo uso de un índice de materias ensayando por el ejemplo en las traducciones del *Qur'an* la búsqueda de palabras como «monoteísmo», «Allah», «único», etc.

Buscar para cada cuestión tratada alusiones coránicas para discutir las en debates y analizarlas. El profesor debería ser moderador y no imponer por fuerza ideas, aunque no ha de renunciar a persuadir al alumno de abandonar lo que objetivamente sean posturas erróneas.

Siempre que se hable de datos históricos y biográficos es recomendable acudir a textos imparciales y elaborar cuadros sinópticos.

Es importante pedir al alumno redacciones recopilatorias al final de cada tema, porque sólo de un esfuerzo de exposición, el alumno sacará clarificación en sus ideas.

Se recomienda que cada alumno disponga de un cuaderno dividido alfabéticamente donde le sea posible ir guardando, a modo de rudimentaria base de datos, los textos coránicos que el profesor señale o que el alumno de forma personal considere interesantes.

Se recomienda igualmente que el profesor inicie al alumno en la escritura árabe, la pronunciación y la transcripción. De esta forma, será posible la memorización de trozos pequeños y suras cortas e importantes por su significado. Siempre se serviría el alumno de traducciones del *Qur'an*, y ello en caso de no ser arabófono.

Puede resultar eficaz utilizar los medios "multimedia", siempre que se disponga de taller informático, ya que de un lado proporcionan un acceso interactivo a la información y del otro permite, en numerosas ocasiones, el aprendizaje a través de imágenes y sonidos.

Se pueden encontrar en la cinematografía películas de temas islámicos sobre cuya calidad, en todos los sentidos, hay consenso. Quizá resulte formativa la visualización de dichas películas si se las proyecta en un orden en concordancia con el avance del temario.

Se recomienda igualmente atender las preferencias de los alumnos para hacer énfasis en determinados temas.

7. Método de Evaluación

En este proyecto para la asignatura de Formación Religiosa Islámica en Educación Primaria Obligatoria no se darán unas directrices específicas para la evaluación sino que se dará el espíritu que debe conducir a la misma.

Consideramos que no es propio ni coherente emitir una calificación numérica del aprovechamiento en la asignatura puesto que ¿cómo se va a calibrar el resultado de las ideas vertidas y examinadas sobre el alma del que se forma?

Es claro que la semilla sembrada puede tardar en germinar y ello está sometido a la voluntad de Allah, alabado y ensalzado sea. Por tanto, la evaluación se reduciría a la observación de diversos factores, entre los cuales figuran los siguientes:

- Actitudes de investigación y razonamiento ganadas.
- Orden en la exposición y razonamiento.
- Índice de tolerancia dentro del grupo.
- Nobleza en el comportamiento.
- Disposición para el trabajo.
- Asimilación del conocimiento positivo mínimo.
- Memorización del *Qur'an* y la actitud para enfrentar esta labor.

Como resultado se podrá obtener un perfil del individuo en cuestión. Con este perfil confeccionado se iría a los padres para comunicarles la evolución de su hijo. Del encuentro surgiría un acuerdo para tratar al niño en casa y un dato más para remodelar el método docente. Puede ser procedente comunicarse con el niño en privado de forma periódica para sacar consecuencias.

Se contraindica el examen como tal en esta asignatura y en cualquier caso, si hubiera que efectuarlo, se recomienda que sea encubiertamente y con el fin de evaluar exclusivamente el conocimiento positivo adquirido.

Es oportuno recordar que no ha de castigarse al alumno por no compartir las posturas del profesor y que éste ha de dar ejemplo de paciencia, tolerancia e insistencia en aconsejar con argumentos a aquél, si creyera que realmente está en un error perjudicial para él.

Téngase en cuenta que lo indeseable es tomar posturas decisivas sin que medie la razón.

Educación secundaria

Currículo del área de "Enseñanza Religiosa Islámica"

1. Preámbulo

El artículo 27 de la constitución establece: "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

La Ley Orgánica 7/1980 del 5 de Julio, de Libertad Religiosa, reitera en su artículo segundo apartado uno, letra C el derecho de toda persona a recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente por escrito o por cualquier otro procedimiento, elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

La Ley 26/1992, del 10 de Noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, establece en el artículo 10, de su anexo, lo siguiente:

A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el artículo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8/85, del 3 de Julio, reguladora del derecho a la educación, y en la Ley Orgánica 1/90, del 3 de Octubre, de ordenación general del sistema educativo, se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de Gobierno que soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir Enseñanza Religiosa Islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria.

La Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo establece que la enseñanza en la etapa de Educación Secundaria, tiene entre sus objetivos, el desarrollo, en los alumnos, de capacidades tales que como "conocer las creencias, actitudes y valores básicos de nuestra tradición y patrimonio cultural, valorarlos críticamente y elegir aquellas opciones que mejor favorezcan su desarrollo integral como personas", así como "comportarse con espíritu de cooperación, responsabilidad moral, solidaridad y tolerancia, respetando el principio de la no discriminación entre las personas".

Y conforme a la disposición adicional segunda de la misma Ley Orgánica prevé que la enseñanza de la religión se ajustará a lo dispuesto en los acuerdos de Cooperación del Estado Español con las diferentes confesiones religiosas.

Con la publicación del Real Decreto 2438/1994 del 16 de Diciembre, por el que se regula la enseñanza de la religión, llega el proceso jurídico a su fin para emprender el camino que ampara nuestra carta magna.

Las Comunidades Islámicas agrupadas en la Comisión Islámica de España han estructurado su aportación al currículo escolar por medio del área de Enseñanza Religiosa Islámica.

La existencia misma de la Enseñanza Religiosa Islámica implica la posibilidad de que los padres que deseen que su hijo reciba la formación religiosa y moral, desde la perspectiva del Islam ofrecida por las comunidades islámicas, puedan ver garantizado el ejercicio de su derecho fundamental.

La experiencia religiosa desde el prisma islámico, no es espontánea, sino que requiere una atenta intervención educativa, es responsabilidad de los padres y de las familias musulmanas crear el ambiente adecuado para suscitar el despertar religioso islámico en sus hijos.

El Corán, contemplado como la comunicación del mensaje de Dios al hombre, representado en la persona del Profeta *Muhámmad* (P.B.) y su tradición y conducta, nos marcan el camino que pretendemos seguir como ejemplo, para lograr el éxito en esta vida y en la eterna.

A través de la Enseñanza Religiosa Islámica, se pretende contribuir al desarrollo físico, intelectual, afectivo, social y moral de los alumnos, afirmando sus valores personales, familiares y sociales convirtiendo en normas de conducta: la fraternidad, la solidaridad, la justicia y la libertad.

2. Introducción

En la fase de la educación secundaria, la asignatura optativa de Formación Religiosa Islámica se ha enfocado como una profundización de la recibida en la fase primaria. No extraña por tanto que en ambas formaciones se pueda encontrar un núcleo común.

En la educación secundaria se entiende que el alumno posee un desarrollo adecuado para el manejo bibliográfico y la discusión. Estos aspectos se consideran herramientas fundamentales para la profundización. Con dicha profundización se contribuye a conocer con rigor y objetividad una de las creencias que mayor peso han tenido en el desarrollo cultural y moral de la humanidad. Por otro lado, es claro que el conocimiento objetivo no ha de dar sino un fruto muy deseado, a saber, favorecer la tolerancia en las relaciones humanas.

En esta situación es el momento de, una vez conocida la importancia, estructura y manejo del *Qur'an*, poner de manifiesto cómo influyó concretamente en la organización de una forma de vida. Es igualmente oportuno exponer cómo *Muhámmad* encarnó con fidelidad dicha forma de vida, lo cual le hace modelo de conducta para el musulmán. Sin embargo, cualquier debate en términos islámicos debe estar presidido por el concepto de la unidad de *Allah*, alabado y ensalzado sea, y de la actitud que el hombre debe mantener ante su Creador. Por ello se recomienda acudir al *Qur'an* para puntualizar estos aspectos en su justa medida.

En la primera etapa se habló del culto. No obstante, este punto se tocó resumidamente haciendo énfasis en la importancia. Ahora se debería de entrar en clasificaciones, condiciones y formas, si ello procediera. Esto se justifica por la importancia de la corrección en la adoración.

El período secundario finalizaría dando consciencia al alumno de los derechos que asisten al musulmán, sus fuentes y su perdurabilidad, así como las obligaciones inexcusables que tiene para con sus semejantes, ya sean musulmanes o no.

Las anteriormente citadas capacidades de objetividad con que el alumno estaría dotado deben ser orientadas, entre otros objetivos, a filtrar aquellos aspectos de la forma de vida islámica que han trascendido a occidente de forma equivocada. Esto debe hacerse con la mayor objetividad, basándose en las fuentes bibliográficas y la opinión de aforados intelectuales occidentales, así como en el testimonio de los musulmanes que aceptaron el Islam por deseo propio.

Teniendo en cuenta la posibilidad de que algún alumno se pueda haber incorporado tarde, resulta recomendable que el profesor dedique el tiempo que considere prudente a la recapitulación y recuerdo de lo ya visto.

3. Objetivos Generales

En la Educación Secundaria, la Enseñanza Religiosa Islámica tendrá como objetivo contribuir a la adquisición y desarrollo en los alumnos de las siguientes capacidades:

Percibir y apreciar cómo el *Qur'an* no llega para romper con la tradición monoteísta anterior, sino que supone una matización y ampliación de la revelación hasta entonces conocida. Análisis de algunos textos coránicos describiendo aspectos de *Allah* y su intención hacia la creación. Tomar conciencia de que la revelación del *Qur'an* no es sino un gesto de generosidad de *Allah* hacia el ser que aceptó la responsabilidad de su confianza. Apreciar en la figura de *Muhámmad*, que la paz sea con él, su puesto entre los enviados y la perfecta adaptación al modelo de vida que el Islam propuso. Apreciar en su justa medida la importancia de la "*Sunna*" y el "*Hadiz*" para el musulmán, a la vez que se entiende que la forma de vida islámica ya está hecha. Reconocer la labor humanizante y de gobierno llevada a cabo por *Muhámmad*, que la paz sea con él, en la península arábiga. Una vez conocida la importancia de la adoración para el musulmán, entrar en los detalles de las adoraciones. Tomar conciencia de que el Islam, como humanismo que es, tiene muy presente los derechos del hombre.

4. Objetivos Temáticos Específicos

- El *Qur'an*, libro Revelado.
- Generalidades sobre el *Qur'an* como libro y su manejo.
- Historia de la revelación. Entorno socio cultural. Simultaneidad entre hechos y textos revelados.
- La inmutabilidad del *Qur'an*, su unidad y su coherencia.
- Distintas transmisiones del texto coránico. La recitación.
- Importancia del conocimiento del *Qur'an* y de su memorización.
- El *Qur'an* fuente de la ley islámica.
- La "*Sharía*", nociones generales.
- Relación del *Qur'an* con los otros libros sagrados.
- El *Qur'an* como documento histórico y profético.
- El *Qur'an* como documento científico.
- *Muhámmad*, el enviado de *Allah*.

- Breve biografía de *Muhámmad*. Su familia.
- *Muhámmad*, guía espiritual y política.
- La actitud de *Muhámmad* y su misión.
- *Muhámmad* en los libros sagrados.
- El puesto de *Muhámmad* entre los enviados.
- La despedida y la muerte de Muhammad.
- Significado de la *Sunna* y su importancia para el musulmán.
- El "*Hadiz*", la riqueza oral recogida de *Muhámmad*.
- Los compañeros de *Muhámmad*.
- Historia de los profetas anteriores a *Muhámmad* según el *Qur'an*: *Adam*, *Abraham*, *Moisés*, *Jesús*, etc.
- Algunos testimonios de personalidades occidentales sobre *Muhámmad*.
- Noción de Dios en el Islam.
- Argumentos científicos para la existencia de *Allah* y su unidad.
- La afirmación ``no hay más Dios que *Allah*''.
- El Creador del universo y la Creación.
- Notas sobre *Allah*, alabado y ensalzado sea, extraídas de sus noventa y nueve nombres.
- La fe dentro del Islam.
- Las invocaciones a *Allah*. La actitud del creyente ante Allah.
- Explicaciones sobre "*Al-Fatiha*" (el exordio), la sura de La
- Fidelidad, la sura de la Higuera y otras.
- La situación del hombre en la creación.
- Los ángeles, sus misiones. Otros seres.
- "*Shaitan*" (el diablo): su desobediencia al Señor de los mundos, y su guerra declarada al hombre.
- Las dificultades que encuentra *Shaitan* en su empeño. Las protecciones del creyente.
- El día del ``Juicio Final''.
- Sobre el beneficio del recuerdo de *Allah* en cada circunstancia y en cada momento. El "*Dikr*" (el recuerdo).
- El concepto de culto en el Islam.
- Introducción motivadora.
- La "*Shahada*" (testimonio). Abandono del "*Shirk*".
- La higiene en el Islam. El "*Wudu*" y otras purificaciones. La circuncisión.
- Las "*Salawat*" (las oraciones), sus tipos y sus beneficios.
- El "*Sawm*" (el ayuno), su sentido y beneficios.
- El "*Zaká*" , un impuesto sin recaudador.
- El "*Hayy*" (la peregrinación). La historia de la construcción de la Kaaba.
- Nociones sobre el *fiqh* de las adoraciones.
- Los distintos *madahib*.
- Los sunnitas y los chiitas.
- El sistema moral en el Islam.
- El sistema moral proviene de *Allah*.
- Directrices fundamentales.
- Concepto de virtud en el Islam. Una jerarquía y unos principios de aplicación. - La ausencia de compulsión en el Islam.
- La piedad y el temor a *Allah*. Un control a las pasiones y los deseos.
- Responsabilidades sociales.
- Nociones sobre el *fiqh* de las acciones.
- Los derechos del ser humano en el Islam.
- Los derechos del ser humano provienen de *Allah*.
- La vida humana, un bien a preservar.
- Inderogabilidad de los derechos concedidos por el Islam al ser humano.
- Cumplir los derechos es obligación prioritaria para el musulmán.
- El respeto a la mujer y su dignidad.
- La seguridad de la vida y los bienes. La herencia.
- La salvaguardia del honor.
- La inviolabilidad de la vida privada.

- Las libertades individuales.
- El derecho a protestar contra la tiranía.
- La libertad de expresión, conciencia y asociación.
- La protección de las convicciones religiosas.
- La protección contra el encarcelamiento arbitrario.
- El derecho a un mínimo vital.
- La igualdad ante la ley.
- El derecho a participar en los asuntos del Estado.
- Negación rotunda del racismo.
- La vida después de la muerte.
- La creencia en la otra vida, prédica común a todos los profetas.
- Razones para creer en la existencia de otra vida. El sentido de la vida.
- El Día del Juicio. La manifestación suprema de la justicia y misericordia de Allah.
- La muerte y la tumba. El tránsito entre esta vida y la otra.
- La tumba, el escenario de una amplia gama de fenómenos.
- Afirmaciones y advertencias coránicas sobre la otra vida. El "Nar" (el fuego) y sus moradores. El "Yanna" (el jardín), sus excelencias y sus moradores.

5. Intenciones y Técnicas Didácticas

En el primer tema se profundizará en la historia del *Qur'an* y se pondrá de manifiesto cómo en muchas ocasiones los trozos de la revelación se hacían descender como respuesta a hechos concretos ocurridos entorno al Profeta. Se intentará establecer basándose en la promesa de *Allah* y las palabras de *Muhámmad*, cómo el *Qur'an* no será alterado ni adulterado con el paso del tiempo. Se intentará ver la conexión continuadora del *Qur'an* con los libros sagrados anteriores y se hará un estudio comparativo de la forma y de la composición. Igualmente es procedente intentar que el alumno perciba el carácter polivalente del *Qur'an* como libro legislativo, de psicología y científico en general. Por otra parte, se insistirá en que la diferencia entre las transmisiones coránicas no atañen al contenido sino a la forma de la recitación.

En el segundo tema se intentará poner de manifiesto la envergadura política y espiritual del Enviado de *Allah*. De igual forma, se recurrirá a la Biblia para sacar a la luz trozos que hablan de *Muhámmad* y de su venida como último profeta. Se puede aprovechar este momento para dar una enumeración de los personajes que en el *Qur'an* aparecen como profetas. Es objetivo prioritario de este tema dejar bien patente la importancia que tiene la Sunna y los dichos del Profeta como moldeadores de la conducta islámica, sin olvidar de reflejar la influencia de la conducta de *Muhámmad* en sus compañeros. Dado que la imagen de *Muhámmad*, que la paz sea con él y su familia, ha sufrido ataques a lo largo de la historia, es conveniente remitirse a libros autorizados y personajes aforados no musulmanes que opinen sobre *Muhámmad*, que la paz y las bendiciones de *Allah* sean con él, en términos objetivos y basándose en referencias bibliográficas más que en sentimientos u opiniones.

En el tercer tema se hará énfasis en la actitud que la victoria en la otra vida exige al creyente en ésta para con El Señor de los mundos. Esta actitud no es otra que la de sometimiento a su voluntad, lo cual es una liberación tangible antes que una esclavitud, como la palabra sometimiento pudiera indicar. Es conveniente de la misma forma hablar aquí del papel que juegan los Ángeles, los *yinn* y *shaitan*. Por último se intentará que el alumno tenga fiel información de cómo será y qué ocurrirá el Día del Levantamiento (Juicio Final), mencionando la misericordia de *Allah* para el creyente y las cosas y personas que vendrán en su socorro. Se hablará de la importancia que el recuerdo continuo de *Allah*, de la mañana a la tarde, tiene para el creyente de cara a ésta y a la otra vida.

En el cuarto tema se profundizará en la importancia, el sentido y los beneficios que para el creyente tienen las adoraciones básicas. Se informará al alumno y se pretenderá que entienda que el hombre ha sido creado para adorar al Creador y que con ello él obtiene el equilibrio y la recompensa del Jardín.

El quinto punto y el sexto perfilarán y harán entender al alumno la dimensión social del Islam, así como las obligaciones que cada musulmán tiene para consigo mismo, para con los otros, para con el medio y para con su Creador. Es importante hacer ver al alumno que "las obras son por las intenciones" pero que además tiene especial importancia la verificación práctica de lo que se dice.

El qué ocurre tras la muerte constituye una apasionante cuestión para el hombre en general. Los detalles que el Islam maneja sobre dicho tema son variados y ricos. Parece pues conveniente dedicar un apartado a poner de relieve los más conocidos de dichos detalles. En el séptimo apartado se hablará por tanto de los misterios del momento de la muerte y de después de la muerte, basándose siempre en los dichos del Profeta y en el propio *Qur'an*.

6. Actividades Recomendadas

Para el estudio en clase se continúa recomendando acudir a la búsqueda de citas coránicas para apoyar las afirmaciones, así como recurrir a las fuentes biográficas y del *hadiz*.

Se debe estimular el razonamiento y para ello no hay mejor método que el solicitar del alumno la redacción entorno a los temas que él considere oportunos o que el profesor proponga.

Es conveniente pedir al alumno que acuda a los musulmanes de la zona para compartir con ellos experiencias vitales propias del Islam como pueden ser el ayuno o la oración.

Sería bueno invitar a clase a un musulmán para hacerle preguntas a modo de entrevista.

Posteriormente cada alumno debería exponer un informe con sus conclusiones, generándose de inmediato un debate de ideas.

Parece procedente recomendar que cada tema teórico se trate rellenando una ficha que el profesor confeccionase previamente. Se propone un modelo que contemplase las siguientes partes:

- Introducción.
- Objetivos generales.
- Objetivos específicos.
- Material de trabajo.
- Cuestiones para el diálogo previo.

Puede resultar útil utilizar los medios "multimedia", siempre que se disponga de taller informático, ya que de un lado proporcionan un acceso interactivo a la información y del otro el aprendizaje puede ser a través de imágenes en muchos casos.

Elaborar mapas geográficos y esquemas sintetizadores.

Memorizar cuanto sea posible del *Qur'an*.

Engrosar y revisar periódicamente la base de datos abierta en el período primario.

7. Método de Evaluación

En este proyecto para la asignatura de Formación Religiosa Islámica en Educación Secundaria

Obligatoria no se darán unas directrices específicas para la evaluación sino que se dará el espíritu que debe conducir a la misma.

Consideramos que no es propio ni coherente emitir una calificación numérica del aprovechamiento en la asignatura puesto que ¿cómo se va a calibrar el resultado de las ideas vertidas y examinadas sobre el alma del que se forma?. Es claro que la semilla sembrada puede tardar en germinar y ello está sometido a la voluntad de *Allah*, alabado y ensalzado sea. Por tanto, la evaluación se reduciría a la observación de diversos factores, entre los cuales figuran los siguientes:

- Actitudes de investigación y razonamiento ganadas.
- Orden en la exposición y razonamiento.
- Índice de tolerancia dentro del grupo.
- Nobleza en el comportamiento.
- Disposición para el trabajo.
- Asimilación del conocimiento positivo mínimo.
- Memorización del *Qur'an* y la actitud para enfrentar esta labor.

Con estos elementos se obtendrá un perfil del individuo en cuestión. Con este perfil confeccionado se iría a los padres para comunicarles la evolución de su hijo. Del encuentro surgiría un acuerdo para tratar al niño en casa y un dato más para remodelar el método docente. Puede ser procedente comunicarse con el niño en privado de forma periódica para sacar consecuencias.

Se contraindica el examen como tal en esta asignatura y en cualquier caso, si hubiera que efectuarlo, se recomienda que sea encubiertamente y con el fin de evaluar exclusivamente el conocimiento positivo adquirido. Es oportuno recordar que no ha de castigarse al alumno por no compartir las posturas del profesor y que éste ha de dar ejemplo de paciencia, tolerancia e insistencia en aconsejar con argumentos a aquél, si creyera que realmente está en un error perjudicial para él. Téngase en cuenta que lo indeseable es tomar posturas decisivas sin que medie la razón.

Bachillerato

Currículo del área de "Enseñanza Religiosa Islámica"

1. *Preámbulo*

El artículo 27 de la Constitución establece: "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que este de acuerdo con sus propios convicciones".

La Ley Orgánica 7/1980 del 5 de Julio, de Libertad Religiosa, reitera en su artículo segundo apartado uno, letra C el derecho de toda persona a recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente por escrito o por cualquier otro procedimiento, elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que este de acuerdo con sus propios convicciones.

La Ley 26/1992, del 10 de Noviembre, por la que se aprueba el acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, establece en el artículo 10, de su anexo, lo siguiente:

A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el artículo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8.85, del 3 de Julio, reguladora del derecho a la educación, y en la Ley Orgánica 1.90, del 3 de Octubre, de ordenación general del sistema educativo, se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de Gobierno que soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria.

La Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo establece que la enseñanza en la etapa de Bachillerato, tiene entre sus objetivos el desarrollo, en los alumnos, de capacidades tales como "consolidar una madurez personal, social y moral que les permitirá actuar de forma responsable y autónoma", "analizar y valorar críticamente las realidades del mundo contemporáneo y los antecedentes y factores que influyen en él", así como "participar de forma solidaria en el desarrollo y la mejora de su entorno social".

Y conforme a la disposición adicional segunda de la misma Ley Orgánica prevé que la enseñanza de la religión se ajustará a lo dispuesto en los acuerdos de Cooperación del Estado Español con las diferentes confesiones religiosas.

Con la publicación del Real Decreto 2438/1994 del 16 de Diciembre, por el que se regula la enseñanza de la religión, llega el proceso jurídico a su fin para emprender el camino que ampara nuestra carta magna.

Las Comunidades Islámicas agrupadas en la Comisión Islámica de España han estructurado su aportación al currículum escolar por medio del área de Enseñanza Religiosa Islámica.

La existencia misma de la Enseñanza Religiosa Islámica implica la posibilidad de que los padres que deseen que su hijo reciba la formación religiosa y moral, desde la perspectiva del Islam ofrecida por las comunidades Islámicas, puedan ver garantizado el ejercicio de su derecho fundamental.

La experiencia religiosa desde el prisma Islámico, no es espontánea, sino que requiere una atenta intervención educativa, es responsabilidad de los padres y de las familias musulmanas crear el ambiente adecuado para suscitar el despertar religioso Islámico en sus hijos.

El Corán, contemplado como la comunicación del mensaje de Dios al hombre, representado en la persona del Profeta *Muhammad* (P.B.) y su tradición y conducta, nos marcan el camino que pretendemos seguir como ejemplo, para lograr el éxito en esta vida y en la eterna.

A través de la Enseñanza Religiosa Islámica, se pretende contribuir al desarrollo físico, intelectual, afectivo, social y moral de los alumnos, afirmando sus valores personales, familiares y sociales convirtiendo en normas de conducta: la fraternidad, la solidaridad, la justicia y la libertad.

2. *Introducción*

La etapa del bachillerato se considera en la formación religiosa islámica como una fase en la cual el alumno, con un bagaje previo en el tema, encontrará un programa tendente a subrayar el hecho de que la forma de vida islámica no es un invento reciente que está por probar. Para ello se da al alumno la oportunidad de entrar a estudiar algunas colecciones de dichos del Profeta, así como las actitudes que el Enviado de *Allah* mantuvo en su vida y los acontecimientos más conocidos que le sucedieron. Una vez hecho esto, se puede abordar el tema de las concreciones entorno a las características de la forma de vida islámica.

Parece oportuno, por razones obvias, que en la exposición se toquen aspectos de especial relevancia para los musulmanes que viven en una sociedad no islámica.

Un segundo bloque temático trataría de la historia del Islam. Esto se justifica por la necesidad de mostrar que el proyecto de vida islámico se puso en práctica y dio como fruto un florecimiento político, cultural y científico pocas veces visto en la historia. Se analizaría la historia del Islam centrándose en el particularmente interesante proyecto histórico de Al-Andalus, modelo de convivencia que tan importante fue para la evolución cultural de nuestro continente. Al mismo tiempo se dedicarían esfuerzos para dar detalles sobre la enorme cantidad de conocimiento científico que recibimos del mundo árabe, ya fuera original o recogido. La exposición toda debe estar gobernada por el principio islámico de que el favor proviene de *Allah* y que sólo se obtiene con su permiso.

Parece claro que con lo anterior se habría dado una formación tal al alumno que iría en beneficio de su madurez personal y de su autonomía en el juicio. El alumno que hubiera asimilado correctamente y con nobleza los contenidos de la formación islámica en el bachillerato y anteriores etapas estaría no sólo con las claves de una de las realidades históricas más sobresalientes de nuestro tiempo, sino también en potencia de poner en práctica un proyecto de vida islámico, si así lo deseara.

3. *Objetivos Generales*

En el Bachillerato, la Enseñanza Religiosa Islámica tendrá como objetivo contribuir a la adquisición y desarrollo en los alumnos de las siguientes capacidades:

- Apreciar la coherencia de *Muhámmad* con la forma de vida islámica, sirviéndonos para ello de la tradición oral recogida de él.
- Tomar conciencia de lo que el Islam tiene que decir a problemas concretos de nuestra vida y de nuestros días.
- Tomar conciencia de que el Islam no es una teoría por experimentar sino que ya ha dado sus frutos positivos en esta vida como testimonian los historiadores de distintos signos.
- Tomar conciencia de las dificultades que la puesta en práctica del Islám ha encontrado a largo de la historia.
- Tomar conciencia de cómo el estudio y la investigación es una forma de adoración hacia *Allah* y que por tanto es una labor provechosa.
- Tomar conciencia de que el conocimiento viene de *Allah* y que Él es su único dueño.
- Analizar la situación y la problemática de los distintos tipos de comunidades musulmanas en la actualidad.

4. *Objetivos Temáticos Específicos*

- El ejemplo de *Muhámmad*.
- Los dichos del Profeta. Estudio de los cuarenta hadices *nawawiya* y otros.
- La Sunna del Profeta. Análisis de la coherencia entre lo que decía y hacía a la luz del *Qur'an*. Clasificación dentro de la *Sunna*.
- Episodios famosos de la vida del Enviado de *Allah*.
- La innovación en el Islam y sus condiciones.
- El "*lyihad*".
- El Islam, una forma de vida.
- El significado de la palabra *din*.
- La meta en la otra vida. Un motivo de paz.
- La necesidad de vivir en comunidad. El concepto de yamaá.
- La "*Sharía*" (las leyes islámicas). Un sistema para todos los pueblos y para todos los tiempos.
- El concepto de lo "*Haram*" (prohibido) y lo "*Halal*" (permitido).
- El concepto de Estado en el Islam. Su defensa.
- El acuerdo ante las decisiones, un principio fundamental. La "*Shura*".
- El papel de la paciencia y el consejo en la vida del musulmán.
- Actitud ante las dificultades.
- El sentido del trabajo para el musulmán.
- Actitud ante la riqueza. El musulmán, gestor de bienes en el nombre de *Allah* antes que poseedor.
- Salvaguardia de los derechos humanos. La mujer, la libertad de expresión, derecho a la vida privada, participación en los asuntos de Estado, etc.
- Actitud ante los placeres.

- Vida familiar.
- Tratamiento entre padres e hijos.
- Actitud ante los narcóticos.
- El espíritu ecologista. El respeto a la creación de *Allah*.
- La armonía consigo mismo, con los otros y con el medio.
- Higiene psíquica y física en el Islam.
- El vestido y la comida en el Islam.
- El Sufismo.
- El sufismo. La expresión mística del Islam.
- Las tres fases indispensables de la vida mística:
- La "*Sharía*", la "*Tariqa*" (la senda) y la "*Haqiqa*" (la verdad).
- El concepto de *mursid* (guía) y *murid* (discípulo). El justo papel de ambos.
- El *sufi* y el recuerdo del Señor de los mundos.
- Sufíes de renombre en la tradición. Datos biográficos.
- Qué no es el sufismo. Los falsos sufíes y sus fines.
- Fiestas y días especiales en el Islam.
- El sentido de la fiesta.
- La Fiesta Grande y la de Ruptura del Ayuno.
- Fiesta del nacimiento del *Muhámmad*. Otras fiestas.
- Las boda Islámica.
- Breve historia del Islam.
- El "*Quraysh*".
- La primera comunidad islámica hasta la muerte de *Muhámmad*.
- Situación de la primera comunidad islámica tras la muerte del Enviado de *Allah*.
- Los Omeyyas: Caracteres del califato, la sociedad y las instituciones, expansión y civilización.
- Los Abbasíes: Significación cultural y política.
- Economía y sociedad en el mundo musulmán clásico.
- División política y apogeo cultural del mundo musulmán medieval.
- De la conquista de Al-Andalus al califato (711-755). Una reinterpretación: islamización.
- Organización política y social. Las bases de la convivencia.
- Desaparición del califato (961-1031).
- Del califato a los reinos de Taifas.
- La transición de las Taifas a los Almorávides.
- La crisis del régimen almorávide y las revueltas andalusíes (1144-1145).
- La caída del reino musulmán en Al-Andalus.
- Situación de los moriscos tras la caída del Reino de Granada. La actitud política de los "vencedores".
- Análisis del texto de "Las Capitulaciones" y su contexto histórico.
- Los sabios, la ciencia y el arte en el Islam.
- La actividad intelectual, un tipo de adoración al Creador.
- El saber proviene de *Allah* y es un medio de aproximación a él.
- El saber, una de las metas del musulmán desde el nacimiento hasta la muerte.
- El conocimiento es un patrimonio universal.
- El papel del sabio en la *yamaá*.
- El papel de la mezquita en la transmisión y elaboración del conocimiento.
- El *Qur'an* y la ciencia. Claves coránicas de grandes teorías científicas.
- La medicina y la farmacia en la historia del Islam.
- La agricultura en la historia del Islam.
- Las matemáticas, la física y la ingeniería en la historia del Islam.
- La lingüística árabe. La primera gramática para la lengua árabe y su influencia en las gramáticas de otras lenguas semíticas.
- La astronomía y la navegación.
- La geografía. Los grandes viajeros musulmanes y sus descubrimientos.
- La arquitectura musulmana. Estilos, técnicas y manifestaciones.
- La casa familiar islámica, estructura y funcionalidad.
- La arquitectura islámica en España. Ejemplos: la mezquita de Córdoba, la Alhambra, etc.
- Las artes islámicas. La poesía, la literatura, la decoración, etc.

- El Islam en nuestros días.
- Ser musulmán actualmente y vivir dentro de una organización social no islámica. Problemática y distintas respuestas. El reto de mantener la identidad islámica.
- El fundamentalismo y el laicismo. Análisis de las dos actitudes y de los dos conceptos.
- Minorías no musulmanas en países musulmanes.
- Minorías musulmanas en países no musulmanes. Relaciones con el poder. Ejemplos.
- Situación actual de la comunidad islámica en España. Organizaciones y tendencias.
- Los acuerdos de 1.992 entre la Comisión Islámica de España y el Estado español. Los firmantes y el espíritu del texto.
- Problemática concreta de las comunidades musulmanas en España y en nuestros días.

5. *Intenciones y Técnicas Didácticas*

En el primer tema se recurrirá a un estudio sistemático de los dichos del Profeta, sus costumbres y algunos episodios famosos de su vida. Con ello el alumno sacará una visión clara de que ninguna afirmación vertida sobre el Mensajero de *Allah* en los períodos de formación anteriores fue gratuita. Además este tema tendrá el atractivo de ir a traducciones de fuentes originales o a éstas si fuese posible. Se comprenderá la riqueza de la vida de este hombre singular y cómo cada acto en él era un motivo de aprendizaje.

El segundo tema será en realidad una aplicación de lo que se ha aprendido en el primero sobre la conducta de *Muhámmad*, que la paz sea con él. De esta forma el alumno comprenderá que el Islam no es una abstracción y tendrá nuevamente un motivo para admirar al Mensajero de *Allah*.

En el tercer tema se presentará al alumno, de forma clarificadora, lo que se entiende por sufismo. Se hará entender que el *sufí*, en su auténtica expresión, no es sino un musulmán que se atiene a los parámetros establecidos en la *sharía* y que además, motivado por su anhelo de conocimiento y aproximación a *Allah*, alabado y ensalzado sea, sigue la guía de un maestro "cualificado" que le ayuda a perfeccionar su carácter y obtener los mencionados objetivos.

Sin embargo, es fácil encontrar actitudes defraudadoras en torno al sufismo. En muchos casos dichas actitudes han llevado a prácticas reconocidas generalmente como desviaciones del Islam. Por ello conviene detenerse en el examen del concepto, intentando dotar al alumno de los suficientes elementos de juicio que le permitan elaborar su propio criterio. El profesor debe ser extraordinariamente riguroso y científico en esta cuestión y ello por la sutileza del concepto a debatir y por la importancia de extraer una visión adecuada a la realidad.

Los temas que siguen son un intento de hablar de la cultura islámica en su globalidad. Se debe llevar al alumno a entender cómo trata el Islam el aspecto lúdico-festivo y cuál es su sano enfoque. Es también el momento de invitar al alumno a que reflexione sobre la grandeza que el sometimiento a la ley de *Allah* trajo a la *Umma* (Nación Islámica). Para ello se recurrirá al estudio de la historia del Islam en sus aspectos políticos, militares, culturales y científicos. Merece la pena centrarse en el período de Al-Andalus porque si el alumno sale a la calle no le será difícil ver las huellas vivas de aquel humanizante proyecto de convivencia entre tres culturas.

El último apartado debería ser un intento de analizar la realidad actual de las comunidades musulmanas de nuestros días y muy especialmente las que viven en países no musulmanes. En este tema se pasaría revista a los problemas más notables de dichas comunidades y se centraría el análisis en las respuestas dadas a dichos problemas.

En este sentido se destacarían como posturas extremas el "fundamentalismo" y el "laicismo", haciendo resaltar los peligros que encierran cada una de ellas para el creyente. El apartado podría concluirse estudiando el espíritu y el contenido de los acuerdos que los musulmanes españoles han firmado con el Estado y cómo estos acuerdos han influido en la vida de la comunidad española de musulmanes.

Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos de educación primaria y secundaria

Preámbulo

En el marco de la Constitución, de conformidad con lo previsto en la disposición adicional segunda de la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de Octubre.de Ordenación General del Sistema Educativo, en el artículo 10 y disposición final única del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, aprobación por Ley 26/1992, de 10 de Noviembre, y en el Real Decreto 2438/1994, de 16 de Diciembre, por el que se regule la enseñanza de la Religión, el presente Convenio tiene por objeto establecer el régimen económico de las personas que imparten la Enseñanza Religiosa Islámica en los centros públicos de la Educación Primaria y Educación Secundaria que para cada año escolar, sean designados por las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España, con la conformidad de ésta.

A tal fin, los Ministros de Justicia e Interior y de Educación y Ciencia en representación del Gobierno, y los Secretarios Generales de la Comisión Islámica de España, entidad inscrita en el Registro de Entidades Religiosas y representativa de las Comunidades Islámicas miembros de la misma, para la propuesta, consideración y ejecución de los acuerdos que éstas adopten en el ámbito del artículo 10 del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España firman el siguiente convenio:

Cláusulas

Primera:

De conformidad con lo dispuesto en el artículo 3.1 del Real Decreto 2438/1994, de 18 de diciembre, por el que se regula la enseñanza de la Religión, los padres o tutores de los alumnos, o ellos mismos si fueran mayores de edad, manifestarán voluntariamente al Director del Centro al comienzo de cada etapa o nivel educativo o en la primera adscripción del alumno al centro, su deseo de cursar las enseñanzas de Religión, sin perjuicio de que esa decisión pueda modificarse al inicio de cada curso escolar. Los centros docentes recabarán expresamente esta decisión en la primera inscripción del alumno en el centro o al principio de cada etapa.

Segunda:

Las Administraciones educativas competentes informarán oportunamente a las respectivas Comunidades Islámicas y a instancia de las mismas, de las solicitudes de recibir dicha Enseñanza, presentadas en los Centros escolares situados en su ámbito de gestión.

Tercera:

Antes del comienzo de cada curso escolar la Comisión Islámica de España comunicará a las Administraciones Educativas competentes las personas que considera idóneas en el ámbito correspondiente para impartir la Enseñanza Religiosa Islámica en los diferentes niveles educativos. La designación a que se refiere la cláusula siguiente deberá recaer necesariamente en las personas que vengan incluidas en esta relación.

Cuarta:

Antes del comienzo de cada curso escolar la Comisión Islámica de España comunicará a las Administraciones Educativas competentes el nombre de las personas designadas para impartir la

Enseñanza Religiosa Islámica en los centros docentes en los que, existiendo demanda de esta enseñanza, se hubiere informado de la misma según lo previsto en la cláusula segunda.

Quinta:

Según lo dispuesto en el artículo 6.2 del Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre por el que se regula la enseñanza de la Religión en los centros públicos de Educación Primaria la designación, conforme a la cláusula precedente, de las personas que hayan de impartir la Enseñanza Religiosa Islámica podrá recaer en profesores del Cuerpo de Maestros con destino en el Centro que lo hubiesen solicitado. En este caso los profesores serán retribuidos directamente por la Administración educativa correspondiente.

Sexta.:

Las Administraciones educativas y la Comisión Islámica de España adoptarán las medidas oportunas para conseguir los objetivos siguientes:

- 1) Que cualquiera que sea su número, los alumnos o alumnas que lo soliciten puedan recibir la Enseñanza Religiosa Islámica.
- 2) Que cada persona al efecto designada para impartir la Enseñanza Religiosa Islámica pueda atender el mayor número posible de alumnos y alumnas que hubiesen solicitado recibirla en los diversos centros docentes de un mismo ámbito territorial.

Séptima:

De acuerdo con lo previsto en el artículo 6º apartado uno de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio de Libertad Religiosa, los profesores de Enseñanza Religiosa Islámica dependerán de las correspondientes Comunidades Islámicas designantes, igualmente, éstas podrán definir el régimen de dichos profesores en consonancia con el carácter específico de la actividad por ellos desarrollada.

Octava:

A fin de garantizar la efectividad de lo dispuesto en este convenio y sin perjuicio de lo establecido en la cláusula anterior, el Estado compensará económicamente a las Comunidades Islámicas por los servicios prestados por las personas que impartan Enseñanza Religiosa Islámica en los correspondientes centros docentes públicos del Estado Español en los niveles de Educación Primaria y Educación Secundaria optimizando las condiciones de impartición de dicha enseñanza, según lo que se establece a continuación:

- 1) Los alumnos y alumnas del mismo nivel educativo que, en un mismo centro, soliciten la Enseñanza Religiosa Islámica serán agrupados para recibir esta enseñanza. En este caso el número de alumnos por grupo no será mayor que el establecido por la normativa vigente para la correspondiente etapa.
- 2) En el caso de que al aplicarse lo dispuesto en el apartado anterior el grupo formado sea inferior a diez se agruparán los alumnos y alumnas de diferentes niveles educativos de una misma etapa que, en un mismo centro, hubiesen solicitado recibir la Enseñanza Religiosa Islámica.
- 3) La hora de clase de Enseñanza Religiosa Islámica será compensada económicamente por el Estado cuando el número de alumnos a que se imparta, una vez aplicado lo acordado en los apartados 1 a 3 de esta cláusula, sea igual o superior a diez. El importe económico por cada hora de Enseñanza Religiosa Islámica tendrá el mismo valor que la retribución real por hora de clase de cualquier materia impartida por un profesor interino del mismo nivel.

Novena:

El Estado transferirá anualmente a la Comisión Islámica de España las cantidades globales que resulten de la aplicación de lo dispuesto en la cláusula anterior a la actividad prestada durante el curso académico precedente por las personas que impartan la Enseñanza Religiosa Islámica que no sean personal docente de la Administración. La aplicación presupuestaria se realizará de la siguiente forma:

- 1) En el curso 1996/97 se calculará el presupuesto necesario para retribuir a las personas encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica a partir de las necesidades de profesorado observadas y atendidas durante ese curso.
- 2) En el ejercicio presupuestario de 1998 se transferirá a la Comisión Islámica de España la cantidad necesaria, conforme a la estimación realizada, para retribuir a las personas encargadas de impartir Enseñanza Religiosa Islámica durante el curso 1997/98.
- 3) En ejercicios presupuestarios sucesivos se procederá de la misma forma con respecto al profesorado que haya impartido estas enseñanzas en el curso anterior.

Décima:

Para el seguimiento de la aplicación del presente Convenio se constituirá una Comisión paritaria, integrada por representantes de los Ministerios de Educación y Ciencia y de Justicia e

Convenio

Interior y de la Comisión Islámica de España, que se reunirá siempre que lo solicite alguna de las partes.

Undécima:

El presente Convenio entrará en vigor al inicio del curso 1996/97 y será susceptible de revisión a iniciativa de cualquiera de las partes previa notificación con seis meses de antelación.

Cláusula transitoria

Lo acordado en este Convenio para la Educación Primaria y Secundaria será de aplicación en los centros de Educación General Básica y Bachillerato Unificado Polivalente mientras estas enseñanzas subsistan para los niveles o edades en cada caso equivalentes.

Madrid a 12 de Marzo de 1996

El Ministro de Educación y Ciencia

Fdo: Jerónimo Saavedra Acevedo

El Ministro de Justicia e Interior

Fdo: Juan Alberto Belloch Julbe

Por la Comisión Islámica de España:

El secretario general de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas

Fdo: Francisco Escudero Bedate

El Secretario General de la Unión de Comunidades Islámicas de España

Fdo: Riay Tatary Bakry

Glosario de términos árabes*

adhán: llamada a la oración que lleva a cabo el muaddin.

adol: profesor de árabe.

al-ahkam al-jamsa (pl.): las categorías con las que definir toda acción humana, según el criterio de la ley islámica: prohibido (*haram*), obligatorio (*fard*), recomendado (*mustahabb*), desaconsejado (*makruh*) y permitido (*mubah*).

al-amr bi-l-maruf wa-l-nahy an al-munkar: buscar el bien en las acciones y evitar el mal, principio que ha de cumplir todo musulmán.

al-Aqsá: "la más lejana", nombre dado por El Corán a la Gran Mezquita de Jerusalén, edificada en el siglo VII, en el monte en donde se erigía el templo de Salomón.

Alawiya: (en el contexto de este libro) *tariqa* sufi formada por el *shayj* de origen argelino Ahmad al-Alawi (1869-1934), presente en el norte de África y en el resto del mundo árabe.

al-hamd-li-Llah: "alabado sea Dios", *hamdala*, o invocación que tradicionalmente es pronunciada por los musulmanes al finalizar una determinada acción.

Al-lah ákbar: "Dios es el más grande", *takbir*, fórmula frecuentemente utilizada en la oración ritual y en otros momentos de la vida diaria de los musulmanes.

Al-lah: Dios.

al-Qurán: "recitación", El Corán, libro sagrado del islam, revelado por Dios a *Muhámmad*, su enviado.

amir: jefe, aquél que conduce y manda la comunidad.

ámmama: raíz árabe que significa seguir un destino, una dirección; de ahí se deriva imam.

arkán al-islam (pl.): los cinco pilares o preceptos fundamentales del islam: la *shahada* (declaración de fe), la *salat* (oración), la *zakat* (la limosna obligatoria), el *sawm* (ayuno durante el mes del ramadán) y el *hajj* (peregrinación a La Meca, al menos una vez en la vida si se dispone de los recursos para llevarla a cabo).

ashab al-din: "hombres de religión", miembros de la comunidad formados en los preceptos teológico-jurídicos del islam.

as-salam alay-kum wa-ráhmat Al-lah: "la paz sea con vosotros y la misericordia de Al-lah" (*as-salam al-tajilil*), fórmula con la que se finaliza la oración ritual musulmana.

aya (pl. ayat): versículo del Corán.

bayt Al-lah: "casa de Dios", referido especialmente al templo de La Caaba en La Meca, pero también puede ser aplicado a las mezquitas.

bi-smi-Llah Al-lah ákbar: "en el nombre de Dios, Dios es grande", fórmula religiosa utilizada, entre otras ocasiones, durante el sacrificio ritual.

bi-smi-Llah ar-rahmán ar-rahim: "en el nombre de Dios, el compasivo, el misericordioso", *bás-mala*, fórmula religiosa que inicia todas las *suras* o capítulos del Corán y que es pronunciada en la oración, así como al inicio de diferentes actos por parte de los musulmanes piadosos.

Caaba (La): "el cubo", estructura cúbica envuelta de un gran velo negro, que ocupa el centro de la Gran Mezquita de La Meca, y que alberga la Piedra Negra. Constituye el principal santuario dedicado a Dios, y es hacia ella donde los musulmanes de todo el mundo dirigen sus oraciones diarias.

dar al-harb: "casa de la guerra", naciones que no se hallan bajo gobierno musulmán, y en oposición a las naciones del islam.

dar al-islam: "casa del islam", naciones bajo gobierno musulmán.

dar al-kufr: "casa de los infieles", también aplicado a las naciones que no se hallan bajo gobierno musulmán, y en oposición a las naciones del islam.

*Entre comillas se indica el sentido etimológico del término

- dawa:** predicación del mensaje islámico.
- deobandi:** movimiento musulmán de inspiración rigorista surgido en la segunda mitad del siglo XIX en la región india de Uttar Pradesh, en la Universidad de Dar ul-Ulum de Deobandi.
- Dharura:** necesidad.
- dhikr:** jaculatoria o invocación del nombre de Dios.
- dhu-l-hiyya:** doceavo mes del año lunar musulmán, durante el que se celebra el *hayy* o peregrinación a La Meca.
- din:** religión.
- faqih (sing. fuqahá):** alfaquí, jurista experto en *fiqh*.
- fard (pl. furud):** obligación.
- fard al-ayn:** obligación esencial que incumbe a todo musulmán.
- fard al-kifaya:** obligación que afecta a toda la comunidad, pero que se encargan de cumplir determinados miembros de la misma.
- fatur:** alimentos con los que se rompe el ayuno diario durante el mes de ramadán.
- fatwa (pl. fatawa):** dictamen jurídico-religioso elaborado por un *mufití*.
- fiqh:** derecho religioso musulmán.
- fitna:** rebelión, desunión.
- fitrí:** nacido musulmán, derivado de *fitra* o "religión natural", depositada por Dios en todo aquél que viene al mundo.
- hadith (pl. ahadit):** tradiciones, relato de los hechos y dichos del Profeta, que constituye una fuente del derecho musulmán.
- halal:** permitido, opuesto a *haram*.
- hanafi:** referido a la escuela jurídica fundada por Abu Hanifa (s. VIII).
- hanbali:** referido a la escuela jurídica fundada por Ibn Hanbal (s. IX).
- haram:** prohibido, sagrado, opuesto a *halal*.
- hayy:** peregrinaje a los lugares sagrados de La Meca. Es el quinto pilar del islam.
- hishma:** "vergüenza", "honor", síntesis de moral musulmana y de costumbres locales.
- hiyab:** "velo", "separación", derivado de la raíz árabe "h-g-b" que significa esconder, ocultar de las miradas. Aplicado al velo utilizado por las mujeres musulmanas para cubrir su cabeza y, en ocasiones, su rostro.
- hiyra:** hégira, emigración de *Muhámmad* y sus compañeros de La Meca a Medina en 622, el año que inaugura el calendario musulmán.
- ibadat (pl.):** preceptos religiosos relacionados con el culto a Dios.
- Ibn Battuta:** viajero magrebí (1304-1378), autor de una de las principales descripciones de las sociedades arabomusulmanas del siglo XIV.
- Ibn Jaldún:** viajero e historiador magrebí (1332-1406), autor de *Al-Muqáddima*, obra en la que sintetiza parte de sus estudios realizados a lo largo de sus viajes.
- id al-adhá:** fiesta del sacrificio, celebrada al final de los días del peregrinaje; ver también *id al-kabir*.
- id al-fitr:** fiesta que celebra el final del ayuno durante el mes del ramadán.
- id al-kabir:** la fiesta grande, otra forma de referirse a a la fiesta del sacrificio o *id al-adhá*.
- id as-saguir:** la fiesta pequeña, otra forma de referirse a la fiesta que celebra el final del ayuno durante el mes del ramadán.
- id mubáarak:** "feliz fiesta", saludo habitual durante las principales celebraciones musulmanas.
- iftar:** hora y acción con el que se rompe el ayuno diario durante el mes de ramadán.
- ihram:** vestido sagrado para el peregrino durante el *hayy*.
- imam as-salawat al-jams:** imam que dirige las cinco oraciones diarias.
- imam jatib:** imam que se encarga de pronunciar la *jutba* o sermón del viernes.
- imam muntaz:** imam reconocido, que adquiere la condición de profesor en una universidad islámica.
- imam:** "el que está delante", dirigente de la comunidad musulmana, encargado de guiar la oración colectiva.
- in sha Al-lah:** "si Dios quiere", frecuente invocación musulmana.
- islam:** "sumisión a Dios", islam.
- iytijad:** esfuerzo personal de reflexión e intelectual para elaborar el derecho musulmán a partir de las cuatro fuentes principales: El Corán, la *Sunna*, el *iyamá* (consenso) y la *qiyás* (deducción analógica).
- jitán:** circuncisión.
- jutba al-minbariya:** prédica pronunciada por el imam desde el *minbar*.

- jutba al-yuma:** prédica pronunciada por el imam durante la oración comunitaria del viernes al mediodía.
- jutba:** sermón o prédica pronunciado por el imam durante la oración comunitaria del viernes al mediodía y en otras ceremonias religiosas.
- kafirún (sing. káfir):** infieles.
- kafn:** sudario con el que se envuelve el cadáver del difunto musulmán.
- la ilaha il-la Al-lah wa-Muhámmad rasul Al-lah:** "no hay más Dios que *Al-lah* y *Muhámmad* es su profeta", contenido de la *shahada* o declaración de la fe islámica.
- láylat al-qadr:** la noche del destino o del poder, celebrada en los últimos días del ramadán, aproximadamente la noche del 27 de ese mes.
- ma sha Al-lah:** "gracias a Dios", frecuente invocación musulmana.
- madháhib (sing. madhab):** escuelas jurídico-teológicas: *hanbalí*, *hanafí*, *shafí* y *malikí*.
- madrasa:** escuela religiosa, frecuentemente vinculada a una mezquita.
- makruh:** desaconsejado.
- malikí:** referido a la escuela jurídica fundada por Málík Ibn Anas (s. VIII).
- manara:** minarete, torre desde la que el *muaddín* se encarga de hacer la llamada a la oración.
- mandub:** recomendado.
- máqbara:** cementerio.
- másyid:** mezquita, oratorio musulmán.
- mida:** fuente o pila para las abluciones que se encuentra en los oratorios musulmanes.
- míhrab:** nicho en el muro de la alquibla que indica la dirección de La Meca, hacia la cual han de dirigir la oración los musulmanes.
- mínbar:** cátedra o púlpito desde el cual el imam pronuncia el sermón (*jutba*) durante la oración del viernes al mediodía.
- mithaq:** pacto primordial establecido entre Dios y los hombres, del que habla El Corán.
- msid:** pequeño oratorio musulmán situado en un barrio.
- muaddín:** almuédano, el que hace la llamada a la oración.
- muállim al-Qurán:** profesor que enseña a los niños a recitar El Corán.
- muamalát (pl.):** preceptos religiosos que tratan prioritariamente las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad musulmana.
- muáttil:** persona indiferente ante lo religioso, escéptico, ateo o agnóstico.
- mubah:** permitido.
- muftí:** consejero jurídico, encargado de pronunciar las *fatwa*-s.
- muftirát (pl.):** todas aquellas cosas que pueden quebrantar el ayuno durante el ramadán.
- Muhámmad, Mahoma:** profeta del islam.
- muhtadí:** converso.
- mumin:** creyente, término que se opone al de *káfir*, infiel.
- munáfiq:** hipócrita, aquél que sólo aparenta una práctica sin creencia.
- múnkar (al-):** el máximo.
- muqáddam:** responsable de una *záwiya*, designado por el *shayj* de esa cofradía.
- murajas:** indiferente, permitido.
- Muridiya:** derivada de la palabra *murid* que significa discípulo. Cofradía religiosa originaria del Senegal surgida en la segunda mitad del siglo XIX en el seno de la etnia wolof por el *shayj* Ahmadu Bamba Mbacke (1852-1927).
- musallá:** pequeña mezquita; también oratorio al aire libre, situado en las afueras de una población.
- múslim:** musulmán.
- mustahabb:** recomendado.
- muwáqqit:** personal religioso encargado de confeccionar el calendario lunar y de fijar las horas de las cinco oraciones diarias.
- nabi:** profeta.
- nikah:** casamiento, matrimonio.
- niyya:** intención, resolución sincera por parte del musulmán para el cumplimiento de una determinada prescripción religiosa.
- Qadiriya:** orden sufí fundada en Bagdad en el siglo XIII por Abdel Qadir al-Jilani. Fue una de las primeras cofradías sufíes, y está implantada a lo largo del mundo musulmán desde Marruecos a la India.

- qáyyim:** encargado del mantenimiento de la mezquita.
- qibla:** dirección de La Meca, hacia la cual todos los creyentes dirigen las oraciones diarias.
- rakat:** postración, conjunto de gestos que componen la oración.
- ramadán:** noveno mes del calendario hegírico, el mes más sagrado para los musulmanes, durante el que se celebra el ayuno obligatorio anual.
- rihla:** género literario que recoge las descripciones de los viajeros árabes.
- sahur:** comida frugal que se lleva a cabo antes del alba de la jornada de ayuno durante el mes de ramadán.
- salafiya:** movimiento reformista musulmán surgido a finales del siglo XIX.
- salat al-ishá:** oración realizada durante la noche.
- salat al-mághrib:** oración del ocaso.
- salat al-yuma:** oración que se celebra el viernes al mediodía y en la que es preceptivo que acuda toda la comunidad.
- salat at-taráwih:** oraciones que se celebran durante las noches de ramadán, en especial la *láy-lat al-qadr*.
- salat:** oración ritual, segundo de los cinco pilares del islam, que el musulmán ha de realizar cinco veces al día.
- sawm:** ayuno, cuarto pilar del islam y obligación ritual de todo creyente adulto.
- shafíi:** referido a la escuela jurídica fundada por Abdallah Shafíi (s. IX).
- shahada:** declaración de fe musulmana, primer pilar del islam.
- sharía:** ley musulmana, formulada a partir de los principios de El Corán y la *Sunna*.
- shayj:** jeque, jefe espiritual de una *tariqa* sufi.
- Sufismo:** misticismo, expresión esotérica del islam. El sufismo es la ciencia del conocimiento directo Dios, y extrae sus doctrinas y métodos directamente del Corán y de la revelación islámica. Esta expresión mística suele agruparse en torno a cofradías (o *туруq*, *tariqa* en sing.) lideradas por un jefe o *shayj* espiritual.
- Sunna:** "tradición", compendio de los dichos y hechos del Profeta atribuidos directamente a él, y que constituye una de las principales fuentes del derecho musulmán.
- sura:** azora, capítulo del Corán.
- tabligh:** propagación de la fe.
- tafsir:** comentarios al texto del Corán, exégesis coránica.
- tahara:** pureza ritual, conjunto de técnicas para conseguir la purificación.
- talaq:** repudio.
- tálib:** alumno, estudiante.
- taqiya:** precaución, disimulo, dispensa del cumplimiento de las prescripciones religiosas cuando hay algún tipo de amenaza o coacción moral.
- taqlid:** imitación, aceptación pasiva del criterio de autoridad.
- taráwih:** "tomar descanso", aplicado a las oraciones que suelen hacerse por la noche durante el ramadán.
- Táriq ibn Zyad:** caudillo bereber que comandó las tropas musulmanas que entraron en la península ibérica en el año 711.
- tariqa (pl. turuq):** "vía", "camino", cofradía religiosa de inspiración sufi.
- tawhid:** principio de la unidad de Dios, fundamental en el islam.
- Tiyaniya:** cofradía religiosa fundada por Ahmad at-Tiyani (1737-1815) y presente en Marruecos, Argelia y África Subsahariana.
- ulamá (sing., álim):** doctores y sabios en el estudio del Corán, de la *Sunna* y de sus comentarios.
- umma:** comunidad musulmana.
- wahabi:** referido al wahabismo, doctrina elaborada por Muhámmad Ibn Wahab (s. XVIII), que interpreta con mayor rigor la escuela jurídica *hanbalí*.
- wáyib:** obligatorio.
- yáiz:** indiferente, permitido.
- Yamáat tabligh ad-dawa:** movimiento musulmán creado en 1926 en Mewat, en el norte de la India, por Maulana Muhámmad Ilyas (1885-1944), con el objetivo de preservar las tradiciones y valores de las poblaciones musulmanas de esta región ante las influencias hindúes. A partir de esta orientación, este movimiento ha adquirido un carácter transnacional y está presente en todos aquellos países donde los musulmanes se encuentran en situación minoritaria.

yamáat: colectividad, conjunto de musulmanes.

yami: mezquita principal de una población, en donde se reúne la comunidad los viernes para la oración colectiva.

Yibril: arcángel Gabriel.

yihad: "esfuerzo en el camino de Dios" para conseguir que las prescripciones coránicas se extiendan sobre la tierra.

zakat al-fitr: limosna que se efectúa al término del ramadán durante el *id al-fitr*, repartiendo alimentos entre pobres y necesitados.

zakat: limosna obligatoria, uno de los cinco pilares del islam.

záwiya: edificios que pertenecen a una cofradía o hermandad religiosa (*tariqa*).

Bibliografía

Obras de referencia

- El Corán* (1992), Edición preparada por Julio Cortés. Barcelona: Editorial Herder.
- El-Bujari (1984) *Les traditions islamiques*, Edición de O. Houdas y W. Marçais. París: Maisonneuve, (edición original de 1903).
- Encyclopaedia of Islam* (desde 1960), 2ª ed., Leiden, E.J. Brill.
- Esposito, J.L. (ed.) (1995) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press.
- Glassé, C. (1991), *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*. París: Bordas.
- Kuper, A.; Kuper, J. (eds.) *The Social Science Encyclopaedia*. Londres: Routledge.
- Maillo Salgado, F. (1996) *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal Universitaria.
- Pareja, F.M. (1952-4), *Islamología*. Madrid: Razón y Fe, 2 volúmenes.

Bibliografía citada

- Abedin, S. Z.–Sardar, Z. (1995) *Muslim minorities in the West*. Londres: Grey Seal.
- Abou Diab, K. (1996) "Islam en France. Enjeux et état des lieux", *Arabies*, octubre.
- Abumalham, M. (1996) "The Muslim presence in Spain: Policy and Society", en Shadid, W.A.R.-van Koningsveld, P.S. (eds.) *Muslims in the margin: Political responses to the presence of islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Publishers.
- Abumalham, M. (ed.) (1995) *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid: Ed. Trotta.
- Abu-Sahlieh, S. A. A. (1996) "La migration dans la conception musulmane", *Migrations-Société*, vol. 8, nº 45.
- Affaya, N. (1995) *Occidente en el pensamiento árabe moderno*. Barcelona: Fundació CIDOB, Dossier Daftar nº1.
- Aguer B. (1991) "Résurgence de l'Islam en Espagne", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 7(3).
- Aguer, B. (1993), "L'islam en Espagne", en Arkoun, M.-Leveau, R.-El-Jisr, B. (eds.) *L'islam et les musulmans dans le monde. Tome I. L'Europe Occidentale*. Beirut: Centre Culturel Hariri.
- Akhtar, S. (1995) "Relationships between Muslim parents and children in a non-Muslim country", en King, J. (ed.) *God's Law versus State Law. The construction of an Islamic identity in Western Europe*. Londres: Grey Seal.
- Aldanondo, I. (1991) "El Registro de Entidades Religiosas (Algunas observaciones críticas sobre su problemática registral", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. VII.
- Algora, M.D. (1990) "La política árabe del régimen franquista: planteamientos generales y fases", *Estudios africanos*, 8-9.
- Allievi, S. (1997) "Les conversions à l'islam", en Dassetto, F. (ed.) *Facettes de l'islam belge*. Bruselas: Academia-Bruylant.
- Alonso, E. (1989) "El islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 211.
- Alonso, E. (1990) "De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las Asociaciones islámicas españolas", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 222.

- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andezian, S. (1989) "Du 'religieux' dans les réseaux sociaux féminins", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Vol. 68 (1).
- Andezian, S.-Streiff-Fenart, J. (1981) "Réseaux féminines dans l'immigration maghrébine: régulations, pratiques et rôle symbolique", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Aragón Bombín, R. (1996) "Diez años de política de inmigración: implicaciones de las distintas áreas de gestión", *Migraciones*, nº 0.
- Aranzadi, J. (1993) "Demasiado cerca, demasiado lejos", *Claves de Razón Práctica*, nº 31.
- Arkoun M.-Leveau, R.-El Jisr, B. (eds.) (1993) *L'Islam et les musulmans dans le monde. Tome I, L'Europe Occidentale*. Beirut: Centre Culturel Hariri.
- Arkoun, M. (1977) "Logocentrisme et vérité religieuse", en Arkoun, M. *Essais sur la pensée islamique*. París: Maisonneuve-Larose.
- Arkoun, M. (1984) *Critique de la raison islamique*, París: Maisonneuve & Larose.
- Arkoun, M. (1993) "Islam, Europe, Occident" en Arkoun, M.-Leveau, R.-El-Jisr, B.(eds.) *L'Islam et les musulmans dans le monde. Tome I, L'Europe Occidentale*. Beirut: Centre Culturel Hariri.
- Arkoun, M.-Gardet, L. (1978) *L'Islam hier et demain*. París: Buchet Castel.
- Asoc. Darek-Nyumba (1978) "Mahoma en los manuales oficiales de bachillerato español", *Encuentro islamo-cristiano*, nº 76.
- Asoc. Darek-Nyumba (1987) "Voces que no se oyen", *Encuentro islamo-cristiano*, 186-187.
- Asoc. Darek-Nyumba (1996) "La enseñanza del islam en la escuela pública española", *Encuentro islamo-cristiano*, 292-293.
- Babès, L. (1995) "Recompositions identitaires dans l'Islam en France. la culture réinventée", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nº 92.
- Babès, L. (1997) *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. París: Editions de l'Atelier.
- Bachelard, G. (1974) *La formación del espíritu científico*. Madrid: Siglo XXI.
- Barbadillo, P. (1997) *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea. La evolución de los setenta a los noventa*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- Barbichon, M. (1997) "Espaces partagés: variation et variété des cultures", *Espaces et sociétés*, 62-63.
- Bárcena, F. (1997) *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona: Paidós.
- Barth, F. (comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastienier, A. (1989) *L'immigration au quotidien. Essai sur la fonction sociale de la rumeur*, Lovain-la-Neuve: Academia (Sybidi Papers, 5).
- Bastienier, A. (1994) "Les minorités d'origine musulmane en Europe. Réflexion à propos d'une implantation", *Problèmes d'histoire des religions*, nº 5.
- Bastienier, A.-Dassetto, F. (1993) *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*. París: L'Harmattan-CIEMI.
- Basterra, D. (1989) *El derecho a la libertad religiosa y su tutela jurídica*. Madrid: Civitas.
- Baubérot, J. (1990) *Vers un nouveau pacte laïque?* París: Seuil.
- Begag, A. (1991) *La ville des autres. La famille immigrée et l'espace urbain*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Bell, D. (1993) *Communitarianism and its critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, R.-Montgomery Hart, W. (1987) *Introducción al Corán*. Madrid: Encuentro.
- Bellah, R. (1987) *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beltrán, M. (1991) *La realidad social*. Madrid: Tecnos.
- Bencheikh, S. (1998) *Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque*. París: Grasset.
- Benkheira, M. H. (1995) "La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Vol. 92.
- Berger, P. (1994) *Una gloria lejana*. Barcelona: Herder.
- Berger, P.-Luckmann, T. (1972) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beriaín, J. (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bernard, M. (1991) "Mu'amalat" en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed. Leiden: E.J. Brill.
- Besalú, X. (1998) "Educar en una societat plural", *Revista de Girona*, nº 186.

- Bistolfi, R.- Zabbal, F. (Eds.) (1995) *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. del l'Aube.
- Body-Gendrot, S.-De Rudder, V. (1998) "Les relations interculturelles dans la ville: entre fictions et mutations", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 14(1).
- Bonet, J.; Vento, M. (1994) "El islamismo", en VV.AA. *Acuerdos del Estado español con los Judíos, Musulmanes y Protestantes*. Salamanca: Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca.
- Borgogno, V. (1990) "Le discours populaire sur l'immigration. Un racisme pratique?", *Peuples Méditerranéens*, nº 51.
- Borrás, A.; Mernissi S. (eds.) (1998) *El islam jurídico y Europa. Derecho, religión y política*. Barcelona. Icaria.
- Borrmans, M. (1974) "Matrimonios mixtos en España", *Encuentro Islamo-Cristiano*, 32-33.
- Bosch Vila, J. (1986) "The Muslims in Portugal and Spain", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, nº 7.
- Botiveau B. (1994) *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. París: Karthala.
- Bourdieu, P. (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, Vol XII.
- Bourdieu, P. (1984) "L'opinion publique n'existe pas", *Questions de sociologie*. París: Ed. Minuit.
- Bourdieu, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J.; Cl.-Passeron (1989) *El oficio de sociólogo*. Madrid: Siglo XXI.
- Bousquet, G.H. (1991) "Ibadat", en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed. Leiden: E.J. Brill.
- Boyer, A. (1992) *L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris*, París, CHEAM.
- Bras, J.Ph. (1989) "La mosquée et le paradis. Sur les registres de la légitimation au Maroc", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 27.
- Brisebarre, A.-M. (1989) "La célébration de l'aïd el-kébir en France: les enjeux du sacrifice", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Vol. 68(1).
- Bueno Salinas, S. (1988) "Confesiones y entes confesionales en el Derecho español", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. IV.
- Bunes Ibarra, M.A. (1989) *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC.
- Burgat, F. (1995) *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- Calvo, M. (1982) "Migration et alimentation", *Information sur les sciences sociales*, vol. 21(3).
- Camilleri, C. (et al.) (1990) *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de la France.
- Campiche, R.J. (1992) "Individualisation du croire et récomposition de la religion", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 81(1).
- CAONGCG (Comissió d'Associacions i Organitzacions No Governamentals de les Comarques de Girona) (1992) *Informe de Girona: cinquanta propostes sobre immigració*. Girona.
- Carlier J.-Y.-Verwilghen, M. *Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et droit international privé*. Bruselas: Bruylant, 1992.
- Carmona, A. "Los nuevos mudéjares: la shari'a y los musulmanes en sociedades no-islámicas", en Abumalham, M. (ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Carrasco, S. (1992) *Antropología i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentària*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural-Univ. Autònoma de Barcelona.
- Carrasco, S. (1997) "Usos y abusos del concepto de cultura", *Cuadernos de Pedagogía*, nº 264.
- Celaya, C. (1993) "La inmigración en el discurso esquivo de los partidos políticos", *Awraq*, vol. XIV.
- Cesari, J. (1991) "L'islam et la politique. Les modalités d'apparition d'une condition minoritaire: l'exemple de la population maghébine à Marseille". Tesis Doctoral. Fac. Droit et de Science Politique, Aix-Marseille III.
- Cesari, J. (1994) *Etre musulman en France*. París, Karthala-IREMAM.
- Cesari, J. (1997) "La reislamización de la inmigración musulmana en Europa", *Revista de Occidente*, nº 188.
- Cesari, J. (1997) *Etre musulman en France aujourd'hui*. París, Hachette.
- Cesari, J. (1998) *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruselas: Complexe.
- Chaabaoui, M. (1994) "Rôle et statut de l'imam en France", en CIEMI "Intermédiaires culturels: le champ religieux", *Migrations-Société*, vol. 6, 33-34.

- Champagne, P. (1991) "La construction médiatique des `malaises sociaux'", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 90.
- Champagne, P. (1996) "Los sondeos, el voto y la democracia", *Voces y culturas*, nº 10.
- Charnay, J.-P. (1977) *Sociologie religieuse de l'Islam*. París: Sindbad.
- Chekroun, M. (1990) *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Ed. Okad.
- Chelhod, J. (1955) *Le sacrifice chez les Arabes*. París: Maisonneuve.
- CIEMI (1994) "Intermédiaires culturels: le champ religieux", *Migrations-Société*, vol. 6, 33-34.
- CIRES (1994) *Actitudes hacia los inmigrantes*. Madrid: Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social.
- Cohen, A.P. (1985) *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.
- Colectivo IOÉ (1987) *Los inmigrantes en España*. Madrid: Documentación Social, nº 66.
- Colectivo IOÉ (1994) *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana-Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- Colectivo IOÉ (1995) *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*. Madrid: CIS.
- Colom, F. (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- Consejo de Europa (1991) *Community and ethnic relations in Europe*. Estrasburgo.
- Cortés, F.-Monsalve, A. (dirs.) (1996) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Costes A. (1988) "L'Eglise catholique dans le débat sur l'immigration", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 4 (1-2).
- Crespo, R. (1997) "Asociacionismo inmigrante", en Maluquer, E. (dir.) *IIº Informe sobre inmigración y trabajo social*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- Crozier, M.-Friedberg, R. (1977) *L'acteur et le système*. París: Seuil.
- Dassetto, F. (1994) "L'Islam transplanté: bilan des recherches européennes", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 10 (2).
- Dassetto, F. (1990) "Visibilisation de l'islam dans l'espace public" en Bastenier, A.-Dassetto, F. (eds.) *Immigrations et nouveaux pluralismes*. Bruselas: De Boeck-Wesmael.
- Dassetto, F. (1996) *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan.
- Dassetto, F.; Bastenier, A. (1984) *L'Islam transplanté*. Bruselas: EPO.
- Dassetto, F.; Bastenier, A. (1988a) *Europa: nuova frontiera dell'islam*. Roma: Ed. Lavoro.
- Dassetto, F.; Bastenier, A. (1988b) "Sciences sociales et Islam transplanté: concepts et méthodes, questions à partir d'expérience de recherche", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Dassetto, F.; Conrad, Y. (1996) *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie commentée*. París: L'Harmattan.
- De Jovenel; H.-Roqué, M.A. (dirs.) (1993) *Catalunya a l'horitzó 2010. Prospectiva mediterrània*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana-ICEM.
- De Waal Malefijt, A. (1975) *Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Del Campo, S. (1998) *La opinión pública española y la política exterior. Informe INCIPE 1998*. Madrid: INCIPE.
- Del Olmo, N. (1996) "The Muslim Community in Spain", en Nonneman, G. -Niblock, T.-Szajkowski, B. (eds.) *Muslim communities in the new Europe*. Londres: Ithaca Press.
- Desroche, H. (1972) *Sociología y religión*. Barcelona: Península.
- Díaz-Salazar, R. (1994) "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Díaz-Salazar, R.-Giner, S.-Velasco, F. (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Editorial.
- Djāït, H. (1990) *Europa y el islam*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Documento final del III Congreso Mundial para la Pastoral de los Migrantes y Refugiados* (1991) Ciudad del Vaticano, 30 septiembre-5 octubre.
- Documents d'Església* (1991) nº XXV, 1991.
- Domingo, A.; Clapés, J.; Prats, M. (1995) *Condicions de vida de la població d'origen africà i latinoamericà a la Regió Metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Area Metropolitana-Diputació de Barcelona.
- Drury, B. (1994) "Ethnic mobilisation: some theoretical considerations", en Rex, J.-Drury, B. (eds.) *Ethnic mobilisation in a multicultural Europe*. Aldershot: Avebury.

- Dueñas, M. (ed.) (1997) *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*. Barcelona: CETC-Proa.
- Dupret, B. (1998) "Política, religión y derecho en el mundo árabe", en Borrás, A.-Mernissi, S. (eds.), *El islam jurídico y Europa. Derecho, religión y política*. Barcelona: Icaria.
- Durkheim, E. (1976), "Representaciones individuales y representaciones colectivas", en *Educación como socialización*. Salamanca: Sígueme.
- Dworkin, R. (1983) "Liberalismo" en Hampshire, S. (comp.) *Moral pública y privada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (1993) *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, ICE-UAB.
- Eickelman, D.F. (1981) "The study of islam in local contexts", en R.C. Martin (Ed.), *Contribution to Asian Studies*, vol. 17.
- Eickelman, D.F.- Piscatori, J. (1996) *Muslim politics*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- El-Jisr, B. (1993) "L'islam européen, entre l'intégrisme et l'intégration", en M. Arkoun-R. Leveau. B. El-Jisr (Dir.) *L'Islam et les musulmans dans le monde. Tome I, L'Europe Occidentale*. Beirut: Centre Culturel Hariri.
- Epalza, M. de (1993) "Nouvelle législation globale sur les droits des communautés musulmanes en Espagne", *Islamochristiana*, nº 19.
- Epalza, M. de (1995) "Situations de 'conversion' socioreligieuse dans les sociétés ibériques (V-XX siècles), prólogo de Thérèse Roland-Gosselin, *Convertis à l'islam. Aujourd'hui, à Seville*. París: Fondation pour le Progrès de l'Homme.
- Epalza, M. de (ed.) (1994) *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona: Centre d'Estudis sobre Temes Contemporanis-Enciclopèdia Catalana.
- Epalza, M. de (1991) "Pluralism and tolerance, a Toledan model?", en *Euro-Arab understanding and cultural exchange*, Seminario Euro-Árabe organizado por el Secretario General del Consejo de Europa, Estrasburgo.
- Espadas Burgos, M. (1988) *Franquismo y política exterior*. Madrid: Rialp.
- Etienne, B. (1984) "La mosquée comme lieu d'identité communautaire", en M. Morsy (Dir.) *Les nord-africains en France*. París: Ed. du CHEAM.
- Etienne, B. (1987) *L'islamisme radical*. París: Hachette.
- Etienne, B. (1989) *La France et l'Islam*. París: Hachette.
- Falanga, O.; Temin, I. (1990) *Espace urbain et implantation d'une mosquée en France: le cas de Marseille*. Aix-en-Provence: Institut d'Etudes Politiques, Memoria DEA.
- FEMP (Federación Española de Municipios y Provincias) (1995) *Los municipios y la integración social de los inmigrantes*. Madrid.
- Fernández-Coronado, A. (1995) *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*. Madrid: Ed. Civitas.
- Ferrie, J.-N.; Radi, S. (1988) "Convenance sociale et vie privée dans la société musulmane immigrée", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Fierro, M. (1995) "La emigración en el islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas", en M. Abumalham (Ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Fierro, M. (1996) "Spain", en Dassetto, F.-Conrad, Y. (eds.) *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie commentée*. París: L'Harmattan.
- Filali-Ansary, A. (1994) "Comment peut-on être musulman aujourd'hui?", en *Prologues*, nº 3.
- Fischer, G.-N. (1992), *Psychologie sociale de l'environnement*. Toulouse: Privat.
- Fischler, C. (1985) "Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur" en *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie*, Neuchâtel, nº 6.
- Foblets M.-C. (1994) *Les familles maghrébines et la justice en Belgique: anthropologie juridique et immigration*. París: Karthala.
- Foblets M.-C., (Dir.) (1996) *Familles Islam Europe. Le droit confronté au changement*. París: L'Harmattan.
- FOESSA (1997) *5º Informe sobre la Situación Social en España*. Madrid, Fundación FOESSA.
- Fosch, E. (1978) "La Iglesia en Barcelona se preocupa de los inmigrantes extranjeros", en *Extra Fulla Dominical*. Delegación Diocesana de Migraciones, Barcelona, 3 de diciembre.
- Frégosi, F. (1988) *Les attitudes des églises face à l'Islam. Le cas d'Aix-en-Provence*. Aix-en-Provence: Institut d'Etudes Politiques, Memoria DEA.
- Gaffney, P.D. (1994) *The Prophet's Pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.

- Galembert C. De (1993) "Les réactions des Eglises à la présence des musulmans en France et en Allemagne", *Migrations-Société*, Vol. 5, nº 25.
- Galembert, C. De (1995) "De l'inscription de l'islam dans l'espace urbain", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69.
- Galembert, C. De (1997) "État, musulmans et société en France: la médiation catholique et ses limites", *Migrations-Société*, vol IX, nº 53, octobre 1997.
- Galindo, E. (1972) "¿Son racistas los Universitarios españoles?", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 8.
- Galindo, E. (1977) "Los musulmanes en España hoy", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 58.
- Galindo, E. (1993) "El Islam en la España actual", en VV.AA, *Al servicio de la unidad. Homenaje a don Julián García Hernando*. Madrid: Ed. Atenas.
- Galindo, E.-Alonso, E. (1991) "¿Qué piensan los españoles sobre el islam?", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 236.
- García Figueras, T. (1939) *Marruecos. La acción de España en el norte de África*. Barcelona: Ediciones Fe.
- García Hernando, J. (1996) "El diálogo interreligioso en la España de hoy", en J. García Hernando (Ed.), *Pluralismo religioso. Religiones no cristianas*. Madrid: Ed. Atenas.
- Gardet, L. (1977) *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. París: Hachette.
- Geertz, C. (1987) "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1994) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.
- Gerholm, T. (1988) "Three European intellectuals as converts to Islam: cultural mediators or social critics?", en Gerholm, T. – Lithman, Y.G. (Eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. Londres: Mansell.
- Ghalioun, B. (1997) *Islam et politique. La modernité trahie*. París: La Découverte.
- Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam. An Anthropologist's introduction*. Londres: Crom Helm.
- Giménez, C. (1995) "Pratiques religieuses, demandes culturelles et insertion socio-économique" en Bistolfi, R.-Zabbal, F. (eds.) *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. del l'Aube.
- Giner, S.; Sarasa, S. (1993) "Religión y modernidad en España", en Díaz-Salazar, R.-Giner, S.-Velasco, F. (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goytisolo, J. (1981), *Crónicas sarracinas*. Madrid: Aguilar
- Grinberg, L. y R. (1984) *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gurrutxaga, A. (1991) "El redescubrimiento de la comunidad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol 56.
- Gurrutxaga, A. (1996) "La representación comunitaria: individualidad colectiva, tradición y socialidad privada", en Pérez-Agote, A.-Sánchez, I. (eds.) *Complejidad y teoría social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Habermas, J. (1981) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1995) "Lluites pel reconeixement a l'estat democràtic constitucional" en Castiñeira, A. (dir.) *Comunitat i nació*. Barcelona: Proa-Centre d'Estudis de Temes Contemporanis.
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Haenni, P. (1994) "Dynamiques sociales et rapport à l'Etat. L'institutionnalisation de l'islam en Suisse", *Revue Européenne de Migrations Internationales*, vol. 10(1).
- Hamès, C. (1989) "La construction de l'islam en France: du côté de la presse", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 68(1).
- Hamidullah, M. (1966) "Le musulman dans le milieu occidental et son retour au pays d'origine", en Charnay, J.-P. (Ed.), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París: Payot.
- Hannerz, U. (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Hassanian, A. (1995) *Les fondements de l'identité culturelle des jeunes d'origine marocaine en France*. Casablanca: L'Entente.
- Herrera, J. M. (dir.) (1988) *Situación de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica*. Madrid: Cáritas Española, La Acción Social. Cuadernos de formación.
- Herrera, J.M. (1995) "Travail et vie associative: aspects sociaux de l'intégration" en Bistolfi, R.-Zabbal, Z. (eds.) *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. del l'Aube.

- Hobsbawm, E.J.; Ranger, T. (eds.) (1988) *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo Editorial.
- Huntington, S. P. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Hutchinson, J.-Smith, A.D. (eds.) (1996) *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Khaldun (1977) *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INITS (1992) *Actituds dels barcelonins envers els immigrants provinents d'altres cultures*. Barcelona: INITS, S.A.
- Izquierdo, A. (1995) "Présence musulmane et perception de l'islam" en Bistolfi, R.- Zabbal, F. (Eds.) *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. del l'Aube.
- Izquierdo, A. (1996) *La inmigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*. Madrid: Trotta.
- Jazouli, A. – Cunha, M. do Céu (1995) *Les jeunes musulmans en France. Etude exploratoire*. París: Banlieuscopies.
- Jodelet, D. (1986) "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en S. Moscovici (comp.), *Psicología social, Vol. II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.
- Johnstone, P. (1988) "A decade of European churches and Islam", *Research Papers: Muslims in Europe*, nº 38.
- Joly, D. (1989) "Ethnic minorities and education. The interaction between Muslims and schools in Birmingham", *Muslims in Europe. Research Papers*, nº 41.
- Joly, D. (1995) *Britannia's crescent. Making a place for Muslims in British society*. Aldershot: Avebury.
- Kapferer, J.-N. (1989) *Rumores. El medio de difusión más antiguo del mundo*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Kaplan, A. (1998) *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- Kepel, G. (1987) *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. París, Ed. Seuil.
- Kepel, G. (1991) *La revanche de Dios*, Madrid, Anaya-Mario Muchnik.
- Kepel, G. (1995) *Al Oeste de Alá*, Barcelona, Paidós.
- Khosrokhavar, F. (1996) "L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité", en Wieviorka, M. (dir.) *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. París: La Découverte.
- Khosrokhavar, F. (1997) *L'islam des jeunes*. París: Flammarion.
- Krieger-Krynicky, A. (1985) *Les musulmans en France: religion et culture*. París: Maisonneuve & Larose.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W.-Norman, W. (1997) "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *La Política*, nº 3.
- Lacomba, J. (1996) "Los factores culturales en la inserción de los colectivos migrantes. El caso de la inmigración musulmana", *Cuadernos CITMI*, nº 1.
- Lacomba, J. (1997) "Identidad y religión en inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses", *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*.
- Lacomba, J.; Olmo, N. Del (1996) *La inmigración musulmana y su inserción. Musulmanes en Valencia*, Papers Sud-Nord, nº 1. Valencia: Patronat Sud-Nord-Univ. de Valencia.
- Lacoste-Dujardin, C. (1994) "Transmission religieuse et migration: l'Islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France", *Social compass*, vol. 41 (1).
- Lamand, F. (1991) "La shari'a ou loi islamique", en Paul Balta (Ed.), *Islam. Civilisation et sociétés*. París: Ed. du Rocher.
- Lapeyronnie, D. (1993) *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. París: Presses Universitaires de la France.
- Larif-Béatrix, A. (1988) "Attitudes culturelles et positions sociales", en Leveau, R.-Kepel, G. (eds.) *Les musulmans dans la société française*, París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Larramendi, M.H. de (1990) "Perception espagnole du Maghreb et politique étrangère de l'Espagne démocratique", en *Annuaire de l'Afrique du Nord*.

- Le Bras, G. (1956) *Etudes de sociologie religieuse*. París: PUF.
- Leca, J. (1988) "L'Islam, l'Etat et la société en France. De la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Lederach, J.P. (1984) *Educar para la paz*. Barcelona: Fontamara.
- Leveau, R. (1994) "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 10(1).
- Leveau, R.; Kepel, G., (eds.) (1988) *Les musulmans dans la société française*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Leveau, R.; Schnapper, D. (1989) "Ser emigrante en Francia" en Ariès, P.-Duby, G. (eds.) *Historia de la vida privada. El siglo XX: diversidades culturales*. Tomo X. Madrid: Taurus.
- Lévi-Strauss, C. (1955) *Tristes tropiques*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (ed.) (1981) *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- Levtzion, N. (ed.) (1979) *Conversion to Islam*. Nueva York-Londres: Holmes & Meier.
- Lewis, B. (1992a) "La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman: réflexions juridiques et historiques", en Lewis, B.- Schnapper, D. (dirs.). *Musulmans en Europe*. Poitiers: Actes Sud, 1992.
- Lewis, B. (1992b) *Europe-Islam. Actions et réactions*. París: Gallimard, 1992.
- Lewis, B.- Schnapper, D. (dirs.) (1992) *Musulmans en Europe*. Poitiers: Actes Sud, 1992.
- Liauzu, C. (1992) *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale*. París: Syros-Alternatives.
- Linz, J. (1993) "Religión y política en España", en R. Díaz-Salazar-S. Giner (Comps.), *Religión y sociedad en España*. Madrid: CIS.
- Llamazares, D. (1989) "El principio de cooperación del Estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. V.
- López Barrios, F.; Haguerty, M.J. (1983) *Murieron para vivir. El resurgimiento del Islam y el sufismo en España*. Barcelona: Argos Vergara.
- López García, B. (1992) "España-Magreb. el porvenir de una vecindad", en B. López García (Coord.), *España-Magreb, siglo XXI*. Madrid: Mapfre.
- López García, B. (1997) "España-Marruecos 1956-1997: cuatro décadas de percepciones e intercambios". Comunicación presentada en el *Coloquio Relaciones interétnicas y multiculturalidad en el Mediterráneo Occidental*, Melilla, 29-31 Octubre.
- López García, B. (dir.) (1993) *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre.
- López García, B. (dir.) (1996) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: UAM-Dir. Gral. de Migraciones.
- López García, B.; Del Olmo, N. (1995) "Islam e inmigración", en Abumalham, M (Ed.).
- Lorcerie, F. (1988) "L'Islam au programme", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Lorcerie, F. (1994) "L'Islam dans les cours de 'langue et culture d'origine': le procès", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 10 (2).
- Losada, T. (1986) "La ley de extranjería y la situación de los marroquíes en España", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 165.
- Losada, T. (1988) "La inmigración árabo-musulmana en Cataluña en los últimos veinte años", *Boletín informativo del Secretariado de Conf. Episcopal de Relaciones Interconfesionales*, nº 27.
- Losada, T. (1990) "Segunda generación de inmigrantes marroquíes", en M^a. Angels Roqué (ed.) *Moviments humans en la Mediterrània Occidental*. Barcelona: ICEM.
- Losada, T. (1991) "Islam, inmigración, inserción en España", en *Itinera. Anales de la Fundación Paulino Torras Domènech*, Barcelona.
- Losada, T. (1993) "La inserción de los inmigrantes magrebíes en los flujos migratorios en Cataluña: la experiencia urbana", en B. López García, B., (Dir.). *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre.
- Losada, T. (1995a) "La mujer inmigrante marroquí en España. Entre el país de origen y el país de acogida", en Gema Martín (Ed.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- Losada, T. (1995b) "Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos", en M. Abumalham (ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Losada, T. (1995c) "Diversité culturelle et statut juridique" en R. Bistolfi-F. Zabbal (eds.). *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire? La Tour d'Aigues*: Ed. del l'Aube.

- Losada, T. (1997) "Aspectes culturals i jurídics de la integració dels musulmans en la societat catalana", *Revista del Col·legi de Doctors i Llicenciats de Catalunya*, nº 100.
- Losada, T.; Mechbal, Y. E. (1983) "Los condenados de la tierra. Trabajadores marroquíes en España", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 134.
- Ma Mung, E. (1992) L'expression du commerce ethnique: asiatiques et maghrébines dans la région Parisienne", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 8(1).
- Ma Mung, E. (1996) "Entreprise économique et appartenance ethnique", *Revue Européenne des Migrations Internationales* Vol. 12(2).
- MacIntyre, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Madariaga, M^o. R. (1988) "Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos", *Revista Internacional de Sociología*, vol. 46(4).
- Maillo Salgado, F. (1996) *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.
- Maluquer, E. (ed.) (1997) *II^o Informe sobre inmigración y trabajo social*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- Manger, L. O. (1992) "On the study of Islam in local contexts", *Forum for Development Studies*, nº 1.
- Mantecón, J. (1995) "Las confesiones como partes contratantes de los Acuerdos de Cooperación con el Estado", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XI.
- Manyer, J. (1992) *Quan l'islam truca a la porta. Per a una aproximació cultural als musulmans de Catalunya*. Barcelona: Fund. Serveis de Cultura Popular-Ed. Alta Fulla.
- Martín, G.; Valle, B. - López, M^o. A. (1996) *El islam y el mundo árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Martínez Montávez, P. (1993) "Al-Andalus: la alter-identidad", *Revista de Occidente*, nº 149.
- Martínez, A. (1993) "Migraciones en la nueva Europa. Desafíos a la Iglesia", *Sociedad y Utopía*, nº 1.
- Martínez-Torrón, J. (1994) *Separatismo y cooperación en los Acuerdos del Estado con las minorías religiosas*. Granada: Comares.
- Martiniello, M. (1992) *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée*. París: CIEMI-L'Harmattan.
- Martiniello, M. (1995) *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. París: Presses Universitaires de la France.
- Martiniello, M. (1997) *Sortir des ghettos culturels*. París: Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques.
- Massignon, L. (1947) "L'Umma et ses synonymes: Notion de communauté sociale en Islam", *Revue d'Études Islamiques*.
- Mateo, J. Ll. (1997a) *El "moro" entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- Mateo, J.Ll. (1997b) *Els marroquins a Manresa*. Manresa: Ayuntamiento de Manresa.
- Metcalf, B. (1996a) "Islam and women. The case of the Tabligh Jama'at", en *Stanford Electronic Humanities Review*, Vol. 5(1).
- Metcalf, B. D. (1996b) "New Medinas: The Tablighi Jama'at in America and Europe", en Metcalf, B.D. (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Migrations-Europe* (1991) Informations européennes, septiembre.
- Migrations-Europe* (1993) Informations européennes, enero.
- Migrations-Europe* (1993) Informations européennes, septiembre.
- Migrations-Europe* (1996) Informations européennes, enero.
- Molina Meliá, A. (1994) "Las minorías religiosas en el Derecho histórico español", en VV.AA., *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*. Salamanca: Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca.
- Monzón, C. (1996) *Opinión pública, comunicación y política. La formación del espacio público*. Madrid: Tecnos.
- Morales Lezcano, V. (1984) *España y el norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-56)*. Madrid: UNED.
- Moratinos, M.A. (1995) "Immigration et accueil des musulmans: la politique officielle de l'Etat" en Bistolfi, R.-Zabbal, F. (Eds.). *Islam d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. del l'Aube.
- Moreras, J. (1993) *Islam e inmigración. Reflexiones teóricas e epistemológicas sobre el desarrollo de un nuevo campo de estudios para el caso español*, Tesina del Máster en Estudios Euro-Árabes (1991-1993). Universitat de Girona-Fundació CIDOB.

- Moreras, J. (1994) "Reflexions entorn als Acords de Cooperació amb els musulmans a Espanya", en Carbonell, F. (Coord.), *Sobre interculturalitat 2. Documents de treball de la tercera i quarta Escola d'estiu sobre Interculturalitat*. Girona: Fundació Ser.Gi.
- Moreras, J. (1996a) "Les Accords de Coopération entre l'État espagnol et la Commission Islamique d'Espagne", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 12 (1).
- Moreras, J. (1996b) "De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilidad de la presencia del islam en Cataluña", en Kaplan, A. (Coord.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.
- Moreras, J. (1996c) *Tiempo y espacios de la presencia musulmana en Cataluña*, Informe de investigación para la Dirección General de Trabajo y Migraciones.
- Moreras, J. (1996d) "Quinze títols per delimitar un nou camp d'estudi. Selecció i comentari bibliogràfic sobre l'estudi de l'islam a Europa", en Carbonell, F. (Coord.), *Sobre interculturalitat 3. Documents de treball de la cinquena i sisena Escola d'Estiu sobre Interculturalitat*. Girona: Fundació Ser.Gi.
- Morla, V. De (1947) *España en Marruecos. La obra social*. Madrid: CSIC-Instituto de Estudios Africanos.
- Morsy, M. (1992) "Rester musulman en société étrangère", *Pouvoirs*, nº 62.
- Morsy, M. (dir.) (1984) *Les nord-africains en France*. París: Ed. du CHEAM.
- Moscovici, S. (1961) *Le psychanalyse, son image et son public*. París: PUF.
- Motilla de la Calle, A. (1985) *Los Acuerdos entre el Estado y las Confesiones Religiosas en el derecho español*. Barcelona: Ed. Bosch.
- Mulhall, S.-Swift, A. (1996) *El individuo frente a la comunidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- Mumtaz, A. (1991) "Islamic fundamentalism in South Asia: The Jamaat-Islami and the Tabligh Jamaat", en Marty, M. E.-Appleby, R. S. (eds.), *Fundamentalism observed*. Chicago: Univ of Chicago Press.
- Narbona, L. M. (1993) *Marroquíes en Viladecans*. Viladecans: Ayuntamiento de Viladecans.
- Navarro, J. M^a (ed.) (1997) *El islam en las aulas. Contenidos, silencios, enseñanza*. Barcelona: Icaria.
- Nielsen, J. S. (1986) "Islamic law and its significance for the situation of muslim minorities in Europe", *Churches' Committee on Migrant Workers in Europe*.
- Nielsen, J. S. (1995) *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- Nielsen, J.S. (1991) Muslim Organizations in Europe: Integration or isolation?, en Shadid, W.A.R.- van Koningsveld, P.S. (eds.).
- Nieto, G.; Franzé, A. (1997) "The projection of social conflict throught urban space: The Plaza de la Corona Boreal", *Current Anthropology*, vol. 38 (3).
- Nisbet, R. (1973) *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nonneman, G.; Niblock, T.-Szajkowski, B. (eds.) (1996) *Muslim communities in the new Europe*, Ithaca Press.
- Numan, F. H. (s.f.) "The Muslim population in the United States. A brief statement" (datos a diciembre de 1992), en <http://amermuslim.org/publications/population.html>.
- OPIB (Observatori Permanent de la Immigració a Barcelona), *La immigració estrangera a Barcelona (1994-1997)* (1998). Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona-Fundació CIDOB.
- Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España* (1988) Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales.
- Oriol, M.-Igonet-Fastingier, P. (1984) "Recherches sur les identités: Le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales", en *Recherches Sociologiques*, Vol. XV (2-3).
- Panoramiques* (1997), nº 29: "L'islam est-il soluble dans la République?"
- Pareja, F. M. (1975) *La religiosidad musulmana*. Madrid: BAC.
- Peach, C.-Glebe, G. (1995) "Muslim minorities in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 81 (1).
- Pérez Díaz, V. (1993) *La primacía de la sociedad civil*, Madrid: Alianza Editorial.
- Perotti, A. (1992) "Rapporti interculturali ed integrazione nella nuova società pluri-religiosa in Europa", *Studi Emigrazione*, XXIX, nº 107.
- Pinson, D. (1995) "Génération immigrées et modes d'habiter. Entre repli communautaire et fusion transethnique", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69.
- Planet, A. I. (1998) *Melilla y Ceuta: Espacios-frontera hispano-marroquíes*. Ceuta-Melilla: Universidad nacional a Distancia-Melilla.
- Portes, A. (1995), "The informal economy and its paradoxes", en Smelser, N.-Swedberg, R. (Eds.), *Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University.

- Poston, L. (1992) *Islamic Da'wah in the West. Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Oxford Univ. Press.
- Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. (1995) *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de la France.
- Pujadas, J.J. (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUEMA.
- Pujol, J. (1990) "Presentació", en Roqué, M.A. (ed.). *Moviments humans en la Mediterrània Occidental*. Barcelona: ICEM.
- Pumares, P. (1996) *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Putteto, P. (1990) *La catéchèse de la population musulmane immigrée d'origine maghrébine à Aix-en-Provence*. Aix-en-Provence: Institut d'Études Politiques, Memoria DEA.
- Ramadan, T. (1994a) *Musulmans dans la laïcité, responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Ed. Tawhid.
- Ramadan, T. (1995) *Islam, le face-à-face des civilisations: quel projet pour quelle modernité?* Lyon: Ed. Tawhid.
- Ramadan, T. (1998) *To be an European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ramírez, A. (1998) *Migraciones, género e islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Rawls, J. (1978) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Raymond, A. (1989) "Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles", *Maghreb-Machrek*, n° 123.
- Reeber, M. (1995) "La référence au Coran dans les émissions religieuses islamiques en France. Contribution à l'étude du rapport au texte sacré", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 92.
- Remacle, X. (1997) *Comprendre la culture arabo-musulmane*. Bruselas: EVO-CBAI-Vie Ouvrière.
- Rex, J. (1994) "The political sociology of multiculturalism and the place of Muslims in West European societies", *Social compass*, Vol. 41(1).
- Rex, J. (1996) *Ethnic minorities in the modern nation state. Working papers in the theory of multiculturalism and political integration*. Londres: MacMillan Press.
- Roca, M.- Roger, A.- Arranz, C. (1983) *Marroquins a Barcelona. Vint-i-dos relats*. Barcelona: Laertes.
- Rocher, L.-Cherqaoui, F. (1986) *D'une foi l'autre. Les conversions à l'islam en Occident*. París: Seuil.
- Rodinson, M. (1988) *La fascinación del islam*. Madrid: Júcar.
- Rodrigo Alsina, M. (1989) *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós.
- Roland-Gosselin, T. (1995) *Convertis à l'Islam. Aujourd'hui, à Seville*. París: Fondation pour le Progrès de l'Homme.
- Roqué, M. A. (ed.) (1990), *Moviments humans en la Mediterrània Occidental*. Barcelona: ICEM.
- Rosaldo, R. (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis sociales*. México: Grijalbo.
- Rouadja, A. (1990) *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. París: Karthala.
- Roy, O. (1992a) *L'échec de l'islam politique*. París: Seuil.
- Roy, O. (1992b) "L'islam en France: religion, communauté ethnique ou ghetto social?", en Lewis, B.-Schnapper, D. (dirs.). *Musulmans en Europe*. Poitiers: Actes Sud 1992.
- Rozenberg, D. (1996) "Minorías religiosas y construcción democrática en España. Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 74.
- Rude-Antoine, E. (1997) *Des vies et des familles. Les immigrés, la loi et la coutume*. París: Ed. Odile Jacob.
- Ruiz de Huidobro, J.M^º. (1998) "Notas sobre el proceso de reforma legislativa en materia de extranjería e inmigración" en *Migraciones*, n° 4.
- Saïd, E. W. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Saint-Blancat, C. (1993) "Hypothèses sur l'évolution de l'islam transplanté en Europe", *Social Compass*, Vol. 40(2).
- Saint-Blancat, C. (1997) *L'islam de la diaspora*. París: Fayard Éditions.
- San Román, T. (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos.

- Sandel M. (ed.) (1984) *Liberalism and its critics*. Nueva York: Nueva York University Press.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sander, A. (1990) "Islam and Muslims in Sweden", *Migration*, nº 8.
- Santamaría, E. (1994) "El cerco de papel, o los avatares de la construcción periodística del (anti)sujeto europeo", en VV.AA, *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus Editorial.
- Sartori, G. (1997) "El pluralismo y sus interpretaciones", *Revista de Occidente*, nº 188.
- Sayad, A. (1991) *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruselas: De Boeck-Wesmael.
- Schnapper, D. (1992) "Communautés, minorités ethniques et citoyens musulmans", en Lewis, B.-Schnapper, D. (eds.) *Musulmans en Europe*. Poitiers: Actes Sud, 1992.
- Séchaud, F. (1988) "Sociologie religieuse ou anthropologie politique de l'alimentation", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- SECOD (1972) *Situació dels treballadors nord-africans a Barcelona*, Secretariat de Coordinació pel Desenvolupament. Secretariat Diocesà Justícia i Pau, Barcelona.
- Secretariado para los no-cristianos (1971), *Musulmanes y cristianos. Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes*, Madrid.
- Sellam, S. (1989) "Les musulmans dans la société française: l'islam à l'épreuve de la laïcité", en *Être musulman aujourd'hui*. Paris: Nouvelle Cité.
- Semprini, A. (1994) "Espaces privés, espaces publics. Privé et public comme catégories pratiques", *Espaces et sociétés*, nº 73.
- Semprini, A. (1997) *Le multiculturalisme*. Paris: PUF.
- Serrano, C. (1988) "Los Acuerdos del Estado español con las confesiones no católicas", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. IV.
- Shadid, W.A.R.; van Koningsveld, P.S. (eds.) (1991) *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, W.A.R.; van Koningsveld P.S. (eds.) (1992) *Islam in Dutch society: Current developments and future prospects*. Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, W.A.R.; van Koningsveld, P.S. (eds.) (1996), *Muslims in the margin: Political responses to the presence of islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos.
- Sierens, S. (1991) "Les fonctions sociales et symboliques de l'islam chez les immigrés marocains", en Gaudier, J.-P.-Hermans, P. (eds.) *Des belgues marocains. Parler à l'immigré, parler de l'immigré*. Bruselas: De Boeck-Wesmael.
- Silva, A. (1992) *Imaginarios urbanos. Cultura y comunicación urbana*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Solé, C. (1994) *La mujer inmigrante*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Stallaert, C. (1998) *Etnogénesis y etnicidad. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- Suárez, L. (1995) "La construction d'une communauté transnationale: les Sénégalais en Andalousie, Espagne", en *Mondes en Développement*, tome 23 nº 91.
- Suárez, L. (1996) "Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional", en Kaplan, A. (Coord.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*, Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social.
- Suárez, L. (1998) *The rebordering of the Mediterranean. Boundaries and citizenship in Southern Europe*. Tesis doctoral, Univ. of Stanford, California.
- Taboada-Leonetti, I. (1990) "Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue" en Camilleri, C. (et al.) *Stratégies identitaires*. Paris: Presses Universitaires de la France.
- Taguieff, P.-A. (1988) *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- Talbi, M. (1996) *Plaidoyer pour un islam moderne*. Casablanca: Ed. Le Fennec.
- Tarancón, V.E. (1976) "Actitud de la Iglesia española ante el Islam", en *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 55.
- Tatary, R. (1995) "Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España", en Abumalham, M. (ed.). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Taylor, Ch. (1993) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1996) *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- TEIM (1994) "Origen i itineraris dels marroquins a Catalunya: dels primers establiments a la regularització", en Colectivo IOÉ. *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana-Institut Català d'Estudis Mediterranis.

- Temprano, E. (1988) *La selva de los tópicos*. Madrid: Mondadori.
- Temprano, E. (1990) *La caverna racial europea*. Madrid: Cátedra.
- Terricabras, J.M^º. (1996) *La comunicació. Tòpics i mites de filosofia social*. Barcelona: CETC-Proa.
- Thiebaut, C. (1992) *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Thiebaut, C. (1998) *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós.
- Thomas, W.I.; Znaniecki, F. (1974) *The Polish peasant in Europe and America*. 2 vols. Nueva York: Octagon Press.
- Tizón García, J. L. (dir.) (1993), *Migraciones y salud mental*. Barcelona: PPU.
- Tönnies, F. (1984) *Comunitat i associació*, Barcelona: Ed. 62-Diputació de Barcelona.
- Toubon, J.C.; Messamah, K. (1990) *Centralité immigrée. Le quartier de la Goutte d'Or*. Paris: L'Harmattan.
- Touraine, A. (1996) "Faux et vrais problèmes", en Wieviorka, M. (dir.) *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.
- Tozy, M. (1981) *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc*. Tesis doctoral, Facultad de Derecho y Ciencia Política de Aix-Marsella.
- Tozy, M. (1992) "L'Islam, entre le controle de l'Etat et les débordements de la société civile. Des nouveaux clercs aux nouveaux lieux de l'expression religieuse", a Santucci, J.C. (Ed.), *Le Maroc actuel*. Paris: CNRS.
- Troyano, J.F. (1998) *Los otros emigrantes. Alteridad e inmigración*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Valencia, R. (1995a) "Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental", en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Valencia, R. (1995b) "El cementerio musulmán de Sevilla", *ILU, Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 0.
- Van Amersfoort, H. (1988) "Ethnic residential patterns in Dutch cities: Class, race or culture?" en Gerholm, T.-Lithman, Y. (eds.) *The New Muslim Presence in Western Europe*. Londres: Mansell.
- Van der Lans, J.M. – Rooijackers, M. (1992) "Types of religious belief and unbelief among second generation Turkish migrants", en Shadid, W.A.R. - van Koningsveld P.S. (Eds.), *Islam in Dutch society: Current developments and future prospects*. Kampen: Kok Pharos.
- Vega, C. (1979) "Matrimonios mixtos en España", *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 85.
- Verbunt, G. (1989) "Les associations ethniques comme lieux d'intégration sociale", en Camilleri, C.-Cohen-Emerique, M. (eds.) *Chocs de cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturalité*. Paris: L'Harmattan.
- Verhoeven, M. (1997) "Minorité musulmane et ville", en Dassetto, F. (ed.) *Facettes de l'islam belge*. Bruselas: Academia-Bruylant.
- Vertovec, S. (1996) "Multiculturalism, culturalism and public incorporation", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 19(1).
- Viguera, M^º. J. (1995) "Al-Andalus como interferencia", en Abumalham, M., (ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta.
- Villacañes, J.L. (1996) "Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social", en Cortés, F.-Monsalve. A. (dirs.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Villanova, R. De (1994) "Immigration et espaces habités. Bilan bibliographique des travaux en France. 1970-1992". Paris: L'Harmattan.
- Waardenburg, J. (1991) "Muslim associations and official bodies in some European countries", en W.A.R. Shadid-P.S.van Koningsveld (eds.).
- Wach, J. (1955) *Sociologie de la religion*. Paris: Payot.
- Wagendonk, K. (1991) "Islamic schools and Islamic religious education: a comparison between Holland and other West European countries" en W.A.R. Shadid-P.S.van Koningsveld (eds.).
- Waldinger, R.-Aldrich, H.-Ward, R. (eds.)(1990) *Ethnic entrepreneurs. Immigrant business in industrial societies*. Londres:Sage.
- Walzer, M. (1993) *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1998) *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (1967) *El político y el científico*. Barcelona: Alianza Editorial
- Weber, M. (1987) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weibel, N. (1995) "L'Europe, berceau d'une umma reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 92.

- Wensinck, A.J. (1991) "Khutba", en *Encyclopaedia of Islam*. 2ª ed., Leiden: E.J. Brill.
- Werbner, P. (1990) *The migration process: capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. New York: Berg Publishers.
- Werbner, P. (1991) "Black and ethnic leaderships in Britain", en Werbner, P.-Anwar, M. (eds.) *Black and ethnic leaderships in Britain. The cultural dimensions of political action*. Londres: Routledge.
- Wieviorka, M. (1996) "Culture, société et démocratie", en Wieviorka, M. (dir.) *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. París: La Découverte.
- Wihtol de Wenden, C. (1990) "L'immigration maghrébine, entre une représentation figée du passé et une perception fantasmagorique du present", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Wihtol de Wenden, C. (1992a) "Discours sur l'Islam", *Projet*, "Musulmans en terre d'Europe", nº 231.
- Wihtol de Wenden, C. (1992b) "Flux migratoires et politique d'immigration européenne", *Hommes et migrations*, 1159.
- Wihtol de Wenden, C. (1995) "L'immigration, objet du débat politique", *Confluences Méditerranée*, nº 1.
- Yassine, C. (1988) "Pour une thanatologie maghrébine: les rapatriements de corps. L'islam et la mort en France", *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Yetano, A. (1996) "La evolución de los nacimientos de la colonia marroquí en España: el Consulado de Marruecos en Barcelona", en López García, B. (Dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: UAM-Dir. Gral. de Migraciones.
- Zakariyya, M. (s.d.) *Virtues of Tabligh*. Lahore: Kutub Khana Faizi.

Artículos de prensa

- Alós, E. (1995) "Crónica de un ramadán lejos de casa", *El Periódico*, 1 de marzo de 1995.
- Balta, P. (1995) "Mobilisation du monde musulman", *Le Monde Diplomatique*, julio de 1995.
- Bardolet, X. (1993) "Ramadà a la diàspora", *Avui*, 22 de marzo de 1993.
- Bayón, M. (1995) "Ramadán en el país de los bares", *El País*, 27 de febrero de 1995.
- Carrera, J. (1998) "Cristianos y musulmanes: un diálogo difícil", *Catalunya Cristiana*, 15 de enero de 1998.
- Casabella, J.; Pereda, O. (1998) "Los rechazos de extranjeros se triplican. La policía impidió la entrada a 400.000 inmigrantes durante el año pasado", *El Periódico*, 28 de octubre de 1998.
- Casanovas, M. (1995) "Un mes en blanco", *Diari de Tarragona*, 5 de marzo de 1995.
- Casellas, I. (1993) "El dret al cel. Els immigrants islàmics enterren els seus difunts al país d'origen per respectar les creences", *El Punt*, 28 de octubre de 1993.
- Costa-Pau, M. (1998a) "Crece un nuevo racismo cotidiano y silencioso", *El País*, 7 de junio de 1998.
- Costa-Pau, M. (1998b) "Un colectivo denuncia trabas a los inmigrantes que desean alquilar pisos", *El País*, 21 de septiembre de 1998.
- El Mundo*, "Carles dice que el islamismo es más integrista que el catolicismo", 24 de diciembre de 1998.
- El País* (1989) "La otra cara del islam", 20 de noviembre de 1989.
- El País* (1991) "El Presidente de la Generalitat de Cataluña, Jordi Pujol, se muestra preocupado por la integración religiosa de los inmigrantes", 1 de octubre de 1991.
- El País* (1993) "Sobre la ablación de clítoris" (Cartas al director), 6 de mayo de 1993.
- El País* (1994) "Pujol afirma que la identidad catalana está amenazada por razones demográficas, migratorias y políticas", 16 de septiembre de 1994.
- El País* (1996) "Francia no toleraría que terroristas islámicos usaran España como ETA usa suelo francés" (entrevista con Francisco Fernández Cascos), 2 de junio de 1996.
- El Periódico* (1990) "La nueva mezquita de Vic, regalo de un árabe rico", 18 de junio de 1990.

- El Punt* (1991) "Mesquites a Girona, centres de fe i de cultura islàmiques", 8 de setembre de 1991.
- Erra, M.-Bardolet, X. (1990) "L'Ajuntament de Vic autoritza l'habilitació d'una casa com a mesquita", *Avui*, 9 de octubre de 1990.
- Espuny, J. (1991) "Els musulmans ja poden resar a la mesquita del carrer S. Pere de Vic", *El 9 Nou*, 15 de març de 1991.
- Galán, L. (1997) "Mahoma predica en Londres", *El País*, 18 de maig de 1997.
- García, A. V. (1997) "Los moriscos vuelven a Granada", *El País*, 7 de desembre de 1997.
- Goytisoló, J. (1992) "Les boucs émissaires de l'Espagne européenne", *Le Monde Diplomatique*, 463, 1992.
- Juanola, L. (1997) "Un grup de veïns vol expulsar d'un bloc de pisos de Premià trenta famílies africanes", *El Punt*, 21 de gener de 1997.
- Juanola, L.-Ribet, O. (1997) "Els musulmans no marxaran als afores i faran la mesquita al centre, malgrat l'oposició veïnal", *El Punt*, 30 de juliol de 1997.
- Kaplan, A. (1993) "El clítoris y las mutilaciones", *El País*, 11 de maig de 1993.
- Kutschera, C. (1996) "Viande, l'autre scandale", *Courrier International*, n° 300, agost de 1996.
- La Vanguardia* (1994) "Francia frustra un atentado contra la comunidad judía de Barcelona", 14 de agost de 1994.
- Llompert, J. (1997) "Islam: frustración ante Occidente", *La Vanguardia*, 15 de desembre de 1997.
- Madueño, E. (1996) "Ramadán en el Escorxador", *La Vanguardia*, 21 de febrer de 1996.
- Malowany, I. (1992) "Nostalgia del islam. Musulmanes en España", *El País Semanal*, 9 de febrer de 1992.
- Mancera, E. (1998) "Novia a su pesar", *El Periódico*, 18 d'abril de 1998.
- Marchena, D. (1997) "La policia investiga a integristas islámicos infiltrados en las redes de tráfico de ilegales", *La Vanguardia*, 23 de març de 1997.
- Mari, J.-P. (1992) "Banlieues: la tentation islamiste", *Le Nouvel Observateur*, 12 de novembre de 1992.
- Martin, P. (1993) "Sondages et mensonges", *Le Monde Diplomatique*, març de 1993.
- Pérez Oliva, M. (1997) "El 14% de las demandas de servicios sociales procede de inmigrantes", *El País*, 12 de desembre de 1997.
- Ramadan, T. (1994b) "Pour une laïcité ouverte", *Le Monde*, 13 de octubre de 1994.
- Ramadan, T. (1996) "Figé dans ses références du passé, l'Occidental est inapte à comprendre l'islam", *Courrier International*, n° 277, febrer de 1996.
- Ramos, I.-Bejarano, J. (1997) "Centenares de conversos hacen de Granada la gran capital del islamismo en España", *La Vanguardia*, 9 de novembre de 1997.
- Ramos, I.-Torrellas, O. (1998) "La Generalitat no autorizará clases de islam hasta que halle un interlocutor", *La Vanguardia*, 30 d'abril de 1998.
- Ríos, P.-Clos, M. (1991) "El centro de las miradas. Los árabes de Barcelona se sienten acosados", *El Observador*, 22 de gener de 1991.
- Ros, E. (1994) "La visita de la hechicera. Miembros de tribus africanas viajan a Cataluña para amputar clítoris a hijas de inmigrantes gambianos", *El País*, 14 de març de 1994.
- Roustel, D. (1997) "Comment Roubaix est devenue une ville à majorité musulmane", *Le Monde Diplomatique*, juny de 1997.
- Ruiz-Hidalgo, E. (1992) "Santa dieta", *El País*, 9 de setembre de 1992.
- Serrat, J. (1998) "Ramadà a Catalunya", *Avui*, 11 de gener de 1998.
- Sierra, E. (1998) "Un matrimoni ven la seva filla de 14 anys a Caldes d'Estrac. El pare es compra una moto amb els diners obtinguts", *Avui*, 17 d'abril de 1998.
- Solé, R. (1991) "Lancinante immigration", *Le Monde*, 4 de novembre de 1991.
- Torrellas, O. (1996) "El 'fuet' sin. Una empresa de la Garrotxa lanza un salchichón sin carne de cerdo dirigido a los musulmanes y a los afectados por el colesterol", *La Vanguardia*, 18 de març de 1996.
- Valls, F. (1991) "Yihad contra sentidos y deseos", *El País*, 19 de març de 1991.
- Weill, C. (1996) "Ce que veulent les musulmans", *Le Nouvel Observateur*, febrer de 1996.

Recortes de prensa

Informaciones sobre el caso de la desescolarización de tres niñas marroquíes en Girona (noviembre-diciembre de 1997)

12-11-97

La Vanguardia: "Un inmigrante magrebí saca a sus tres hijas del colegio por motivos religiosos"

13-11-97

La Vanguardia: "La Generalitat tolerará que las niñas magrebíes de Girona se salten la gimnasia y la música"

El País: "Un musulmán saca a sus hijas de un colegio de Girona porque les enseñaban música y gimnasia"

14-11-97

El Punt: "La Comissió Islàmica intervé en l'afer de les nenes que no van a escola"

15-11-97

El Periódico: "Un marroquí saca a sus hijas de una escuela de Girona"

La Vanguardia: "Ensenyament desautoriza a su delegado en Girona por el caso de las niñas musulmanas. Un portavoz del Departamento asegura que llevarán al padre de las niñas a la Fiscalía de Menores".

El Punt: "El pare musulmà vol portar les nenes a una escola on no hagin de fer esport ni música" (en portada)

El Punt: "El pare musulmà vol canviar les filles de l'escola perquè no està content del tracte" (interior)

Diari de Girona: "Denunciaran a la Fiscalia el cas de les magribines desescolaritzades"

El País: "El padre que retiró a sus hijas de un colegio de Girona reivindica vivir según el Corán"

16-11-97

El País: "La comunidad islámica exige que Enseñanza respete sus diferencias. Se amenaza con recurrir a Estrasburgo"

17-11-97

El Punt: "Col·lisió entre religió i escolarització" (editorial)

18-11-97

La Vanguardia: "La Comisión Islámica quiere mediar en el conflicto por la enseñanza a los musulmanes"

Diari de Girona: "L'Ajuntament [de Girona] s'ofereix per mediar en el cas de les nenes magribines desescolaritzades"

El Punt: "El col·lectiu islàmic gironí, contra la música a l'escola" (en portada)

El Punt: "La comunitat islàmica de Girona dóna suport al pare que ha tret les nenes d'escola" (interior)

19-11-97

El Punt: "Pagans diu que l'afer del musulmà que ha tret les filles d'escola està en vies de solució. La regidora d'Ensenyament de Girona destaca la importància de crear un clima de serenitat"

20-11-97

Diari de Girona: "CCOO rebutja que el col·lectiu islàmic intervingui en el cas de les nenes magribines. El sindicat d'Ensenyament dóna suport al professorat de l'escola Mare de Déu del Mont"

El Punt: "CCOO acusa al col·lectiu islàmic de Girona d'immiscir-se en el sistema educatiu"

21-11-97

Diari de Girona: Xevi Dilmé, "Religió o escolarització?" (artículo de opinión)

22-11-97

Diari de Girona: Lluís Nualart, "El Sindicat d'Ensenyament" (artículo de opinión)

23-11-97

Diari de Girona: "Els drets i deures de les persones" (editorial)

Diari de Girona: "Un cas aïllat. La majoria d'experts coincideixen que la desescolarització de dues nenes magribines d'una escola de Girona no és habitual i assenyalen que la integració als centres és bona"

El Punt: "Ensenyament insisteix que no pot eximir d'algunes classes les nenes musulmanes que no van a escola"

24-11-97

Diari de Girona: "La Comissió Islàmica tractarà avui amb Ensenyament de l'afer de les nenes musulmanes. Aquesta entitat n'augura una ràpida solució"

26-11-97

El País: "Para la Comisión Islámica, la música no atenta contra la religión"

El Punt: "La Comissió Islàmica diu que el pare musulmà ha començat a canviar d'actitud"

El Punt: Mercè Amorós, "A un home valent" (artículo de opinión)

27-11-97

El Punt: "Més de dos-cents alumnes estudien religió islàmica en centres públics gironins" (en portada)

El Punt: "L'Alcorà no prohibeix ni la música ni la gimnàstica, segons experts islamistes"

El Punt: Josep Manyer, "La lògica fonamentalista" (artículo de opinión)

El Punt: Xavier Besalú, "S'ha produït un conflicte de drets" (entrevista)

El Punt: "Dos-cents alumnes estudien religió islàmica en centres públics de les comarques gironines"

28-11-97

Diari de Girona: Rosa Bagué "El dret a l'educació i la integració" (cartas del lector)

29-11-97

El Punt: "Les nenes marroquines que no van a escola podrien reprendre les classes a partir de dilluns. El director del col·legi diu que el pare ha cedit en les seves objeccions religioses"

Diari de Girona: "Les nenes magribines desecolaritzades podrien tornar dilluns vinent al col·legi.

El pare, que les va treure del centre perquè no fessin gimnàstica ni música, ha cedit"

Avui: "Les tres nenes magribines apartades de l'escola pel pare tornaran a classe"

2-12-97

El Punt: "Les tres nenes marroquines no han tornat a escola, tot i les expectatives"

Diari de Girona: "Les nenes magribines no van tornar ahir a l'escola Mare de Déu del Mont"

4-12-97

Diari de Girona: "Les dues nenes magribines encara no s'han incorporat a les classes"

5-12-97

Diari de Girona: Carles Navales, "Immigració=diàleg i més diàleg" (artículo de opinión)

6-12-97

El Periódico: "Ultimátum a las niñas magrebíes de Girona"

Diari de Girona: "Ensenyament dóna un ultimátum al pare de les nenes magribines"

El Punt: "Guirado aconsella al pare musulmà que accepti el sistema o s'emporti les nenes" (en portada)

El Punt: "Guirado: 'O les nenes van a escola o el pare haurà de pensar a retornar-les al Marroc'" (interior)

8-12-97

El Punt: Rosa Bagué, "Sobre el dret a l'educació i la integració" (cartas del lector)

El Punt: Marc Vidal, "Acceptem i callem... o acollim i integrem" (artículo de opinión)

11-12-97

Diari de Girona: "Ensenyament preveu que les tres nenes magribines es reincorporin avui a les classes"

12-12-97

Diari de Girona: "Les tres nenes magribines no s'incorporen a les classes"

13-12-97

Diari de Girona: Víctor Sánchez, "Que Déu ens empari" (artículo de opinión)

El País: "Las niñas musulmanas de Girona vuelven al colegio el próximo lunes"

El Periódico: "Las niñas magrebíes de Girona volverán el lunes a clase"

15-12-97

La Vanguardia: Andreu Claret, "Tres niñas de Girona" (artículo de opinión)

16-12-97

Diari de Girona: "Les tres nenes magribines tornen a l'escola després de dos mesos"

La Vanguardia: "Las tres niñas marroquíes que no cursaban gimnasia y música en Girona vuelven al colegio"

El País: "Las tres niñas marroquíes regresaron a la escuela en Girona"

El Punt: "Les nenes marroquines tornen a escola després de faltar-hi durant dos mesos. Guirado diu que faran totes les assignatures però que no hauran de cantar nades"

17-12-97

Diari de Girona: "Ensenyament dóna per tancat el conflicte de les tres nenes que no anaven a l'escola"

El Punt: "Guirado espera que les nenes magribines continuïn anant a escola passat Nadal"

