

(RE)INTERPRETANDO EL ISLAM EN EUROPA **115**

- | | |
|--|---------------------------|
| ¿Qué islam para qué Europa? | Jordi Moreras Palenzuela |
| Criminalización de la comunidad musulmana | Iker Barbero González |
| Lecciones de la islamofobia en Europa | Stéphane Lathion |
| La prohibición del velo integral en Bélgica | Corinne Torrekens |
| Reconocimiento del islam en sociedades liberales | Encarnación La Spina |
| Multiculturalismo y pluralismo jurídico
de base religiosa en España | Christian J. Backenköhler |
| De los imames a los nuevos predicadores del islam | Lina Klemkaite |
| ¿Musulmanes o inmigrantes? | Sol Tarrés Chamorro |
| La institucionalización del islam en España | Javier Rosón Lorente |

revista c1dob d'
afers
internaciona

(RE)INTERPRETANDO
EL ISLAM EN EUROPA **115**

Nueva poca
Abril 2017

Número coordinado por
Jordi Moreras Palenzuela

Director/*Editor-in-chief*: Jordi Bacaria

Coordinadora editorial/*Managing editor*: Elisabet Mañé

Consejo editorial/*Editorial Board*:

Anna Ayuso (CIDOB), Oriol Costa (Universitat Autònoma de Barcelona), Robert Kissack (Institut Barcelona d'Estudis Internacionals), Salvador Martí Puig (Universitat de Girona), Alex Ruiz (Universitat Oberta de Catalunya; Universitat Abat Oliba CEU) y Jordi Vaquer i Fanés (Open Society Initiative for Europe).

Consejo asesor/*Advisory Board*:

Sergio Aguayo, El Colegio de México, A.C.; Manuel Alcántara, Universidad de Salamanca; José Antonio Alonso, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Columbia; Esther Barbé Izuel, Universitat Autònoma de Barcelona; Adrián Bonilla, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO); Alison Brysk, University of California, Santa Barbara; Miguel Ángel Centeno, Princeton University; Noe Cornago, Universidad del País Vasco; Rafael Fernández de Castro, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM); Caterina García Segura, Universitat Pompeu Fabra; Jean Grugel, University of Sheffield; Fernando Guirao, Universitat Pompeu Fabra; Daniel Innerarity, Instituto de Gobernanza Democrática (Globerance); Jacint Jordana, Institut Barcelona d'Estudis Internacionals (IBEI); Gemma Martín Muñoz, Universidad Autónoma de Madrid; Ludolfo Paramio, Instituto de Políticas y Bienes Públicos, CSIC; José Antonio Sanahuja, Universidad Complutense de Madrid; María Regina Soares da Lima, Universidad Estatal de Rio de Janeiro; Max Spoor, International Institute of Social Studies of Erasmus University Rotterdam; Juan Gabriel Tokatlian, Universidad Di Tella, Buenos Aires; Fidel Tubino, Pontificia Universidad Católica del Perú; Pere Vilanova i Trias, Universitat de Barcelona.

CIDOB

Elisabets 12, 08001 Barcelona, Spain
T. (34) 93 302 64 95 / F. (34) 93 302 21 18
publicaciones@cidob.org / www.cidob.org

Precio de este ejemplar: 11 €

Suscripción anual: España: 31 € (Europa: 39 €) (Resto países: 44 €)

Impresión: Color Marfil, S.L.

ISSN: ISSN 1133-6595 • E-ISSN 2013-035X

DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1>

Dep. Legal: B. 17.645-1983

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L. Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona www.ed-bellaterra.com

Diseño y maquetación: Joan Antoni Balcells

Editora de sección: Isabel Verdet

Web y soporte técnico: Sílvia Serrano

Suscripciones y envíos: Héctor Pérez



revista cidob d'
afers
internacionals

115

Nueva época

Abril 2017

ISSN: 1133-6595

E-ISSN: 2013-035X

www.cidob.org (open access)

© CIDOB (Barcelona Centre for International Affairs)

Creada en 1982, *Revista CIDOB d'afers internacionals* es una publicación cultural/ académica cuatrimestral de relaciones internacionales y desarrollo. Pionera en el ámbito hispanohablante, ofrece al lector un análisis en profundidad de los temas internacionales desde diferentes puntos de vista y perspectivas, combinando información y análisis. La publicación está dirigida a la comunidad académica y al público interesado y/o implicado en general. Se edita en formato impreso y digital.

Los artículos publicados pasan por un proceso de evaluación externa por pares de anonimato doble y están indexados y resumidos en las siguientes bases de datos:

Academic Search Complete-EBSCO

CAHRUS Plus+ (Base de datos de revistas científicas de los ámbitos de las Ciencias Sociales y las Humanidades)

Dialnet (Portal de difusión de la producción científica hispana)

DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas)

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

DULCINEA (Derechos de copyright y las condiciones de auto-archivo de revistas científicas españolas)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences)

IN-RECS (Índice de Impacto-Revistas Españolas de Ciencias Sociales)

IPSA (International Political Science Abstracts)

ISOC-Ciencias Sociales y Humanidades (CSIC)

Latindex (Sistema regional de información en línea sobre revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

MIAR (Matriu d'informació per a l'Avaluació de Revistes)

PIO (Periodicals Index Online)

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanas)

ULRICH'S (Global serials directory)

Indexada en:

Scopus®



Esta revista es miembro de:



Esta revista recibió una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



Certificada por la FECYT:



Los artículos expresan las opiniones de los autores.

"Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra".

SUMARIO

(Re)interpretando el islam en Europa

Jordi Moreras Palenzuela	7
Introducción: (Re)interpretando el islam en Europa	
Jordi Moreras Palenzuela	13
¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa	
Iker Barbero González	39
Criminalización de la comunidad musulmana y la lucha por la presunción de inocencia	
Stéphane Lathion	61
Lecciones de la islamofobia en Europa: las responsabilidades mutuas	
Corinne Torrekens	81
La prohibición del velo integral en Bélgica: entre histeria colectiva y política simbólica	
Encarnación La Spina	95
Formas de reconocimiento del islam en sociedades liberales: límites y contradicciones	
Christian J. Backenköhler Casajús	119
Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el derecho islámico en España	
Lina Klemkaite	141
De los imames a los nuevos predicadores: liderazgos en la interpretación del islam en Europa	
Sol Tarrés Chamorro y Javier Rosón Lorente	165
¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)	

Reseñas de libros (temas)

Avi Astor	189
Islam y la esfera pública europea	
Marta Alonso Cabré	192
Poder e islam: la construcción del nuevo enemigo en Europa	
Juan Ferreiro	194
Islam y sharia en el Reino Unido	
Ariadna Solé Arraràs	197
Escenarios de la socialización religiosa de niños y niñas musulmanes en Europa	
Mohamed-Ali Adraoui	199
¿A quién pertenece el yihadismo: al islam o al radicalismo?	
Paula de Castro	203
La fórmula Obama	

CONTENTS

(Re)interpreting Islam in Europe

Jordi Moreras Palenzuela	7
Introduction: (Re)interpreting Islam in Europe	
Jordi Moreras Palenzuela	13
Which Islam for which Europe? Towards an anthropology of post-migratory Islam in Europe	
Iker Barbero González	39
Criminalisation of the Muslim community and the fight for the presumption of innocence	
Stéphane Lathion	61
Lessons from Islamophobia in Europe: mutual responsibility	
Corinne Torrekens	81
The prohibition of the full-face veil in Belgium: between collective hysteria and symbolic policy	
Encarnación La Spina	95
Different ways of recognising Islam in liberal societies: limits and contradictions	
Christian J. Backenköhler Casajús	119
Multiculturalism and religion-based legal pluralism: Islamic law in Spain	
Lina Klemkaite	141
From imams to the new preachers: leaderships in the interpretation of Islam in Europe	
Sol Tarrés Chamorro and Javier Rosón Lorente	165
Muslims or immigrants? The institutionalisation of Islam in Spain (1860-1992)	

Book reviews (subjects)

Avi Astor	189
Islam and the European public sphere	
Marta Alonso Cabré	192
Power and Islam: the construction of the new enemy in Europe	
Juan Ferreiro	194
Islam and sharia in the United Kingdom	
Ariadna Solé Arraràs	197
Scenarios of the religious socialisation of Muslim boys and girls in Europe	
Mohamed-Ali Adraoui	199
Who does jihadism belong to: Islam or radicalism?	
Paula de Castro	203
The Obama formula	

revista cidob d' afers internacionals



Hazte Suscriptor

RECIBIRÁS 3 NÚMEROS AL AÑO
EN LA DIRECCIÓN QUE NOS
INDIQUES

TARIFAS: 31 € ESPAÑA
39 € EUROPA
44 € OTROS PAÍSES

CONTACTA CON:

suscripciones@cidob.org

PRÓXIMOS NÚMEROS

- 116: Reducción de los homicidios
y de la violencia armada:
una mirada a América Latina
- 117: Violencia de género
y relaciones internacionales
- 118: Juventud en los márgenes:
Perspectivas de la juventud
árabe en el Mediterráneo

Introducción: (Re)interpretando el islam en Europa

Por primera vez en Europa, los musulmanes van a jugar un papel decisivo en los resultados electorales de la primavera de 2017, pero no en tanto que votantes sino como sujetos crecientemente cuestionados por los partidos políticos nacionalistas y populistas que van a condicionar decisivamente el rumbo político en países como Países Bajos o Francia. Cuando las proclamas de líderes como Geert Wilders o Marine Le Pen plantean abiertamente el «problema musulmán», no lo hacen en tanto que exabruptos xenófobos de quien se reconoce como marginal en el escenario político. Cuando incluyen en sus programas medidas que nominalizan a un colectivo minoritario, es porque saben que cuentan con la aceptación de una importante parte de la opinión pública de sus respectivos países, que da por buena esta retórica de «atar corto» a los musulmanes. Hace tiempo que el populismo nacionalista político elabora sus discursos sobre la base de una cada vez más extensiva banalización del racismo respecto a las poblaciones musulmanas europeas.

Por otro lado, y más allá de las consecuencias trágicas de los atentados en Europa entre 2015 y 2016, se ha propagado un sentimiento de victimización que es propio de sociedades que se sienten amenazadas. El temor a ser víctimas de nuevas acciones terroristas provoca la expresión de un pánico colectivo, que no puede ser paliado con crecientes medidas de control y seguridad, y que, además, está erosionando las bases de la cohesión social y afecta de manera directa las relaciones entre individuos y colectivos. Los musulmanes se sienten cada vez más atenzados, entre la banalización de una islamofobia de amplio espectro y el cuestionamiento de su condición como ciudadanos europeos. El prejuicio se asienta como norma y el recelo mutuo se convierte en moneda de uso corriente.

Todo ello parece ignorar las décadas de trayectoria que ya ha acumulado el islam en Europa Occidental desde finales del siglo XIX. Un islam que fue transplantado desde los dominios coloniales europeos, que se asentó discretamente a través de emigrantes económicos, que empezó a adquirir visibilidad ante la llegada de sus familiares y que empezó a adoptar carta de naturalidad en las siguientes generaciones, que modelaron un islam alejado de las nostalgias migrantes, pero que genéticamente mantiene una dimensión transnacional. Sí, quizá el islam sea un problema: lo es para las conciencias europeas, que no pueden imaginar su futuro sin referirse a esos millones de europeos que también forman parte del mundo del islam.

Ante estas nuevas realidades, este número de *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* ha querido plantear nuevos enfoques para el análisis del islam y de los musulmanes europeos.

En forma de texto introductorio a este monográfico, el artículo del que firma estas líneas como coordinador del número formula una serie de interrogantes desde el punto de vista epistemológico para reorientar la mirada analítica en relación con un islam europeo posmigratorio. A partir de una revisión crítica del concepto mismo de musulmán/musulmana en Europa, de la manera en que han sido interpretadas sus observancias religiosas y de la forma en que se reacciona ante las prácticas rituales islámicas en el espacio público, se articula una síntesis de los diferentes ámbitos que son resultado de la formulación de un islam posmigratorio y que sugieren nuevos campos de análisis e interpretación para las ciencias sociales, escapando de la creciente polarización discursiva que se deriva de la dialéctica entre radicalización e islamofobia. Precisamente, el hecho de cómo se socializan las nuevas generaciones de musulmanes en el contexto europeo está en el centro de la reseña que elabora Ariadna Solé Arraràs del libro editado por Mark Sedgwick, *Making european muslims: religious socialization among young muslims in Scandinavia and Western Europe* (2015).

Un día de enero de 2008, los barceloneses se despertaron con la noticia de la desarticulación de un grupo terrorista que quería llevar a cabo un atentado en el metro de la ciudad. Los llamados «11 del Raval», cuya trayectoria fue ampliamente descrita por los medios de comunicación, se convirtieron en la personificación de la amenaza para la opinión pública. Iker Barbero reconstruye en su artículo este caso, subrayando las iniciativas sociales que se activaron para poner en evidencia las dudas que sobrevolaron en todo momento la actuación policial y judicial. Cuando, años más tarde, los mismos medios que alertaron de esta acción antiterrorista reconocieron que el principal testimonio inculpatario de este caso había mentido, muchos de los condenados ya prácticamente habían cumplido su pena y otros habían sido expulsados de España. Barbero muestra en su estudio esas zonas grises que tan frecuentemente se despliegan en las acciones de lucha antiterrorista y que en ocasiones –como es este caso– tienen un evidente efecto sobre las garantías legales de aquellos que son acusados. Los debates sobre los factores que propician la radicalización siguen abiertos, lo que da cuenta de la complejidad del proceso. A ello se refiere Mohamed-Ali Adraoui en su reseña del libro de Olivier Roy, *Le dhijad et la mort* (2016).

Las voces más críticas han denunciado que, detrás de casos como el del Raval, se puede observar la existencia de una islamofobia institucional. La islamofobia se ha convertido en una realidad que desde ya hace tiempo despierta la mirada crítica de diversos analistas, como es el caso del trabajo de Abdallahi Hajjat y Marwan Mohammed (*Islamophobia. Comment les élites françaises fabriquent le*

«*problème musulman*», 2013), reseñado por Marta Alonso. Por su parte, Stéphane Lathion dedica su artículo a reflexionar sobre las lecciones a extraer con respecto a la extensión de la islamofobia en Europa. Su texto sintetiza una larga experiencia de investigación y acción con respecto a las comunidades musulmanas europeas, y reconstruye la manera en que se ha percibido la presencia del islam en Europa, así como las reacciones contrarias a la misma. Frente al reduccionismo simplificador que han difundido los medios de comunicación en relación con el islam, muchas interlocuciones musulmanas han optado por el victimismo, lo que, a juicio de este autor, sirve para encerrar aún más sobre sí mismos a estos colectivos y fragilizar su condición ciudadana. Este autor argumenta que los musulmanes deben abandonar este posicionamiento y adoptar una implicación social más activa, al tiempo que se van articulando nuevas contextualizaciones de la doctrina islámica en las sociedades europeas.

La creciente visibilidad de las prácticas musulmanas en el espacio público europeo ha sido interpretada como la causante de virulentas controversias, especialmente con respecto a la prohibición del velo integral. Sobre esta polémica, Corinne Torrekens analiza el caso de Bélgica donde, según esta autora, adquirió una dimensión de obsesión pública (expresión utilizada anteriormente por la socióloga Valérie Amiraux), en un contexto reciente marcado por el impacto de los atentados terroristas ocurridos en suelo belga. Torrekens analiza la aprobación de la ley que prohibía el uso del velo integral en los espacios públicos, que entró en vigor en julio de 2011, diseccionando los argumentos que fueron elaborados, tanto para justificar esta prohibición como para cuestionar su pertinencia. De esta forma, hace una radiografía de los diferentes momentos del debate, destacando cómo la controversia acabó limitándose a una oposición entre valores islámicos y europeos, y cómo tal polémica acabó poniendo en evidencia las contradicciones existentes entre el reconocimiento de las pertenencias particulares y el desarrollo de una noción de ciudadanía cada vez más restrictiva. Respecto a la manera en que estas controversias están contribuyendo a modificar nuestra forma de entender la pluralidad religiosa aportada por la presencia pública del islam, Avi Astor dedica su reseña de la obra colectiva coordinada por Nilüfer Göle, *Islam and public controversy in Europe* (2013).

El islam en Europa plantea evidentes dilemas de tipo jurídico, que no pueden ser delimitados en términos de incompatibilidad entre derecho civil y ley islámica. En este monográfico hemos dedicado una especial atención a estos debates, mediante los trabajos de Encarnación La Spina y de Christian J. Backenköhler, además de la reseña crítica de Juan Ferreiro a la obra de John R. Bowen, *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils* (2016).

Sobre la base de un análisis casuístico de tres elementos de la práctica musulmana que han presentado controversias en España (el uso del velo integral, la

alimentación *halal* y la ubicación de centros de culto y cementerios), La Spina plantea una reflexión sobre la falta de marcos legales claros en estos y otros ámbitos, lo que demuestra el frágil reconocimiento respecto a estas prácticas. Que en otros países europeos también se generen estas controversias y que, en ciertas ocasiones, sean la prueba de la falta de estos marcos legales y, en otras, de la aplicación de discutidas leyes, demuestra la incorporación de otras dimensiones extrajudiciales que se derivan de unos debates sociales y políticos, los cuales, además, ponen en tela de juicio la práctica de la tolerancia en términos de derechos humanos.

El planteamiento de Backenköhler, por su parte, es diferente respecto al anterior artículo, puesto que parte del principio de pluralismo jurídico como forma de formular el acomodo legal del derecho islámico en España. Este autor explora las posibilidades de reconocimiento de algunos elementos que componen las prácticas religiosas islámicas, en especial aquellas que se relacionan con el derecho de familia, para ver su posible adecuación en la práctica judicial española. Aunque reconoce las dificultades existentes –de nuevo, más propias del ámbito extrajudicial– y el hecho de que hasta ahora no se hayan concretado iniciativas en este sentido, Backenköhler insiste en que la principal dificultad de acomodo se relaciona con la incompatibilidad respecto a los valores que se defienden en unos y otros marcos legales.

La figura de los imames en Europa seguirá siendo objeto de polémica. Siguen elaborándose informes sobre este personal religioso, del que se insiste sobre su necesaria formación, pues se juzga que no están preparados para llevar a cabo su función en un contexto no musulmán. En la carrera por proponer estas iniciativas de formación también han jugado un importante papel algunos países musulmanes que, preocupados por la propagación de interpretaciones radicales del islam en el seno de sus comunidades nacionales expatriadas, han prestado su abierta colaboración a los gobiernos europeos. Lo que se echa en falta en estos análisis es no reconocer el frágil y precario estatus de los imames en el seno de las comunidades musulmanas, que siguen dependiendo de la autoorganización del culto musulmán. En este sentido, el artículo de Lina Klemkaite sitúa los principales retos respecto a estas figuras de autoridad religiosa, ante el cuestionamiento de su capacidad de liderazgo y de interpretación de la doctrina islámica. Las nuevas formas de autoridad religiosa, proyectadas y legitimadas a través de las redes sociales, erosionan considerablemente el modelo tradicional de autoridad que todavía es representado por un tipo de imam comunitario. Klemkaite, siguiendo los argumentos expuestos por otros autores, plantea la progresiva pluralización de las formas de expresión de esta autoridad y sus efectos en forma de fragmentación doctrinal entre las comunidades musulmanas en Europa.

La permanencia de las evidencias poscoloniales en la relación que establecen algunos estados europeos con sus poblaciones musulmanas ha llevado a muchos autores a incorporar la dimensión histórica en sus análisis. El texto escrito conjuntamente por Sol Tarrés y Javier Rosón sugiere extender la genealogía del proceso de institucionalización del islam en España y abordar la historia de las ciudades norteafricanas de Ceuta y Melilla desde el Tratado de Wad-Ras, firmado en 1860, hasta el año 1992, cuando se firmó el Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España. El texto proporciona interesantes informaciones históricas que permiten comprender la voluntad de la Administración española para ordenar los aspectos del culto musulmán en estos enclaves históricos, así como de los primeros pasos de la organización del islam en España, que condujeron al reconocimiento del notorio arraigo del islam en España en 1989 y la posterior firma del Acuerdo de Cooperación de 1992. El enfoque del trabajo de Tarrés y Rosón es extremadamente útil para apreciar el largo recorrido de la noción de «musulmán español», que no puede ser pensada únicamente como un argumento retórico en la actualidad, sino que siempre ha estado presente en la vida de las ciudades de Ceuta y Melilla.

Jordi Moreras Palenzuela
Investigador y profesor de Antropología,
Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

La cultura pasa por aquí



arce 25 años



arce

ASOCIACIÓN
DE **REVISTAS
CULTURALES**
DE ESPAÑA

Covarrubias, 9. 2º Dcha. 28010 Madrid.

Tel.: 91 308 60 66 | Fax: 91 319 92 67 | E-mail: info@arce.es | www.arce.es

www.revistasculturales.com

¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa

Which Islam for which Europe? Towards an anthropology of post-migratory Islam in Europe

Jordi Moreras Palenzuela

Investigador y profesor de Antropología, Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)
jordi.moreras@urv.cat

Resumen: La reflexión académica con respecto al islam en Europa comenzó a principios de la década de los ochenta del siglo pasado, como un fenómeno ligado al asentamiento de poblaciones migrantes. Las profundas transformaciones de esta presencia, en lo que respecta a la articulación de las identidades musulmanas en Europa y a los cambios que experimentan los contextos nacionales europeos de los que forman parte estas poblaciones, requieren de nuevos enfoques de análisis. Este texto propone una lectura en clave posmigratoria de las expresiones religiosas colectivas de los musulmanes en Europa y de los escenarios reactivos que se están generando.

Palabras clave: islam, musulmanes, Europa, religiosidad, posmigración

Abstract: Academic reflection on Islam in Europe began at the start of the 1980s as a phenomenon linked to the settlement of migrant populations. Profound transformations in terms both of the articulation of Muslim identities in Europe and the changes underway in the European national contexts of which the members of these groups form part mean new analytical approaches are required. This paper proposes a reading of the collective religious expressions of Muslims in Europe and the reactive scenarios arising in post-migratory terms.

Key words: Islam, Muslims, Europe, religiosity, post-migration

Introducción: nuevos escenarios para el islam en Europa

La década de los ochenta del siglo pasado marcó el inicio del interés académico por las poblaciones musulmanas en Europa. En 1984 se publicó el trabajo de Felice Dassetto y Albert Bastenier, *L'islam transplanté*, considerado el primer estudio sociológico de unas comunidades musulmanas en Europa. Durante el mes de ramadán de 1985, el Centre d'Études et de Recherches Internationales de la Fondation Nationale des Sciences Politiques de París llevó a cabo la primera encuesta sobre los musulmanes en Francia, bajo la dirección de Rémy Leveau y Gilles Kepel. Este último autor publicaría, en 1987, *Les banlieues de l'islam*, su primer ensayo sobre la presencia del islam en territorio galo. Un año antes, se había celebrado en Estocolmo la primera conferencia internacional sobre los musulmanes en Europa, en donde se presentaron estos y otros estudios, que posteriormente serían reunidos en una edición de 1988 por Tomas Gerholm y Ingve Georg Lithman, bajo el título de *The New Islamic Presence in Western Europe*. Desde entonces hasta ahora, se ha ido consolidando una importante producción académica con respecto a la contemporánea presencia musulmana, que se incrementa año tras año incorporando nuevos ámbitos y enfoques de análisis¹. La agenda que ha condicionado esta producción científica se inicia presentando al islam como consecuencia del asentamiento de colectivos migrantes provenientes de países musulmanes y ha estado pautada sobre las controversias que cíclicamente han servido para revisar la forma y el estado de la incorporación de las especificidades musulmanas en las sociedades europeas. En el presente, y tras los trágicos atentados producidos en suelo europeo entre 2015 y 2016, resuenan con fuerza los ecos de las dudas respecto a la capacidad de configurar un islam europeo y ante la alarma de la supuesta islamización de las sociedades europeas². Como algo

-
1. Felice Dassetto y Yves Conrad publicaron la primera síntesis bibliográfica sobre el islam en Europa: *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée* (1996). De los diferentes intentos por compendiar esta producción, destaca la base de datos EURISLAM, que incluye datos bibliográficos en forma de libros, artículos o informes de investigación que abordan las experiencias religiosas y de organización de las poblaciones musulmanas en Europa. Cuenta con más de 4.300 referencias, introducidas entre 1998 y 2013. Aunque esta base de datos ya no está en activo, puede ser consultada en <http://www2.misha.fr/flora/jsp/indexS.jsp>
 2. La crítica al modelo multicultural, tomando como ejemplo la presencia musulmana en Europa, ha inspirado una numerosísima producción editorial, en la que cada país occidental ha hecho su particular aportación en forma de libelos más o menos incendiarios, que insistían en la creciente islamización de las sociedades europeas. El interés comercial de muchas editoriales de lanzar títulos en los que se pusiera de manifiesto esta amenaza ha contribuido a propagar un sentimiento de sospecha permanente con

dado por supuesto, hablar del islam en Europa es referirse automáticamente a la radicalización. Pero la radicalización, que impacta sobre las capas más frágiles de estos colectivos en Europa, está aún lejos de ser una dinámica *mainstream* en su seno. Hay que recordar que existen otras dimensiones mucho más decisivas que contribuyen a modelar lo que hoy en día supone ser musulmán y musulmana en Europa³, y que responden a una doble e intensa interacción de estas poblaciones con las sociedades europeas y con respecto al islam como referencia global en disputa.

Al menos, existen cuatro variables que habría que contemplar. En primer lugar, la vigencia de las pertenencias étnico-nacionales de unos colectivos que siguen manteniendo vínculos transnacionales con respecto a los países de los que provenían sus anteriores generaciones y que, desde la perspectiva de los estados-nación, plantean debates en torno a los principios de lealtad y ciudadanía. En segundo lugar, el hecho de que el islam genere un espacio público global de debate y de referencia normativa (Eickelman y Salvatore, 2004; Bowen, 2004) implica un cúmulo de influencias en la forma y fondo de expresar unas identidades como musulmanas, que se legitiman sobre una base doctrinal sólida (más allá de cuál sea la interpretación que se haga de la misma) y que se proyectan en el espacio público europeo apelando al principio de reconocimiento de la diversidad vigente en las democracias liberales. En tercer lugar, hay que tener presente la influencia de las dinámicas secularizadoras que caracterizan las esferas públicas europeas, lo que está favoreciendo el desarrollo de religiosidades y pertenencias crecientemente individualizadas, siguiendo el doble paradigma acuñado por Grace Davie (1994) y Danièle Hervieu-Léger (2006), que hablaban al mismo tiempo de *believing without belonging* (creencia sin pertenencia) y *belonging without believing* (pertenencia sin creencia). Y, en

Ante el conjunto de transformaciones que se implican en el hecho de ser musulmán y musulmana en Europa, ya no es posible seguir pensando la presencia del islam como consecuencia derivada del mero asentamiento de poblaciones migrantes.

respecto a unas poblaciones musulmanas ya asentadas en Europa. Es difícil evaluar el impacto de esta producción editorial, pero su extensa difusión (evidentemente, mucho mayor que las publicaciones académicas) podría ser un factor que ha contribuido a la creciente reactividad de las sociedades europeas con respecto a los musulmanes y las musulmanas, que está generando un incremento de los casos de islamofobia. Para un análisis extensivo de este proceso, véase Liogier (2012).

3. A lo largo de este texto evitaré la utilización del masculino genérico, no solo por querer utilizar un lenguaje inclusivo, sino para resaltar el marcadísimo componente de género que se encuentra presente en las percepciones sociales europeas con respecto a las mujeres musulmanas y su exposición a los prejuicios derivados.

cuarto y último lugar, hay que estimar el impacto de los conflictos internacionales que están activos en regiones mayoritariamente musulmanas, cuya onda expansiva en Europa, a través de la violencia terrorista, está incrementando de manera alarmante los recelos y la islamofobia hasta el punto de generar, entre las poblaciones musulmanas europeas, la conciencia de pertenecer a una minoría sospechosa y rechazada. Estos cuatro elementos están configurando algo más que el desarrollo de unas identidades diferenciadas que comparten la referencia islámica: están haciendo del islam como religión, y de los musulmanes como colectivo social, la representación de la alteridad principal y absoluta para muchas sociedades europeas.

Ante el conjunto de transformaciones que se implican en el hecho de ser musulmán y musulmana en Europa, ya no es posible seguir pensando la presencia del islam como consecuencia derivada del mero asentamiento de poblaciones migrantes. Los estudios pioneros anteriormente citados se referían a las primeras manifestaciones de la religiosidad musulmana como expresiones de una identidad que era reconstruida de forma discreta por trabajadores migrantes y que comenzaban a adquirir elementos de visibilidad, al tiempo que se convertían en pautas que se transmitían a las nuevas generaciones. Sería en exceso frívolo anunciar que el islam de los padres, como un vínculo con el pasado y con su sociedad de origen, ha sido reemplazado por el islam de los hijos como un vínculo con las sociedades europeas. Los lazos transnacionales siguen estando ahí: para unos como conexión con unos referentes concretos, ligados a la memoria familiar; para otros, como forma de relacionarse con pertenencias mucho más globales. El paradigma de la migración (siguiendo el binomio emigración-inmigración de Abdelmalek Sayad [1991], que vincula de forma circular a sociedades emisoras y receptoras) ya no puede explicar las dimensiones actuales de la presencia del islam como religión y de los musulmanes como minoría social en Europa.

De igual manera, es necesario reconocer también los cambios que se han producido en la comprensión y uso de nociones como ciudadanía, secularización o espacio público, ante la progresiva transformación multicultural de las sociedades europeas. Si elaborásemos una genealogía reciente de la evolución de estos y otros términos, apreciaríamos cómo muchos de los debates que han sido propuestos tomaban la nueva presencia musulmana en Europa como ejemplo y también como límite para extender el principio de reconocimiento. Parece obvio –pero sigue siendo necesario recordarlo de tanto en tanto– que los trabajos académicos deben hacer un esfuerzo por revisar sus enfoques teóricos y preguntarse si las categorías y conceptos que han sido utilizados a lo largo de estas tres últimas décadas siguen siendo pertinentes y heurísticamente útiles. Otro de los autores pioneros en el estudio del islam en Europa, Jørgen S. Nielsen, ya lo planteaba en 1992 en su libro *Muslims in Western Europe*: «conceptos tales como nación, constitución, laicismo, seculariza-

ción, iglesia establecida, etc. son productos de la historia. Han evolucionado desde el pasado hasta el presente y no hay razón para que no puedan seguir haciéndolo en el futuro. El peligro es que se utilicen para restringir y delimitar el alcance del autodesarrollo de las minorías musulmanas o de otras minorías, en lugar de utilizarlas de manera constructiva para ofrecerles un lugar en la sociedad. Mientras esto siga ocurriendo, las expresiones de apoyo a la pluralidad cultural y religiosa se arriesgan a ser tachadas de hipócritas» (Nielsen, 1992: 169).

En la senda de trabajos que intentan describir los nuevos escenarios de este islam en Europa, Burchardt y Michalowski (2015) proponen situar la reflexión académica más allá de la idea de la integración, como paradigma omnipresente en torno a la cuestión migratoria, para sugerir nuevos enfoques que permitan entender cómo los musulmanes formulan un encaje propio en Europa. La clave no es tanto insistir en los indicadores de una inserción social objetiva por parte de estos colectivos (que pueden ser constatados a lo largo de los ocho volúmenes del *Yearbook of Muslims in Europe*, editados desde el año 2009 por Oliver Scharbrodt y Jørgen S. Nielsen), sino en aquellos elementos que han sido conformados como mecanismos desde los que negociar el reconocimiento de su propia singularidad. Si hasta ahora los estudios académicos sobre el islam en Europa se habían centrado en las estructuras organizativas, en las expresiones identitarias y en las (in)compatibilidades legales entre la doctrina musulmana y las doctrinas legales europeas, los nuevos enfoques se centran más en terrenos donde situar la vivencia cotidiana de lo que representa ser musulmán y musulmana en Europa (Dessing *et al.*, 2013).

Este texto busca argumentar que el análisis de las múltiples realidades en las que participan los musulmanes en Europa debe situarse en una perspectiva posmigratoria, marcada por una dimensión transnacional que rebasa la oposición entre sociedades de origen y sociedades receptoras. Las pertenencias que se definen ya no solo lo hacen sobre la base de herencias familiares, las identidades no apelan únicamente a elementos diferenciales y singulares, y las presencias en el espacio público no se articulan exclusivamente sobre la expresión de religiosidades individuales o colectivas. Ser musulmán y musulmana en Europa es hoy algo más que ser fiel a una tradición cultural o nacional concreta, o a una observancia más o menos estricta según el dogma islámico: es, ante todo, la expresión de unas pertenencias múltiples que se desarrollan en el marco de sociedades plurales, complejas y contradictorias como son las europeas.

Ser musulmán y musulmana en Europa es hoy algo más que ser fiel a una tradición cultural o nacional concreta, o a una observancia más o menos estricta según el dogma islámico: es, ante todo, la expresión de unas pertenencias múltiples que se desarrollan en el marco de sociedades plurales, complejas y contradictorias como son las europeas.

Revisando los interrogantes de partida

El título de este texto plantea un interrogante de carácter epistemológico: ¿qué islam para qué Europa? Con ello se sugiere que las dimensiones de transformación que operan en el seno de las sociedades europeas –ya sean en clave política, económica, cultural o social– inciden sobre la forma del encaje del islam, que a su vez también se encuentra en proceso de cambio como conjunto referencial para entre 15 y 20 millones de personas musulmanas que se estima que viven en suelo europeo. Una de esas dimensiones de transformación europea tiene que ver con la transición posnacional que opera en las instituciones políticas de los países europeos y que es percibida en términos de pérdida de soberanía sobre una serie de procesos que parecen superar al Estado: ya sea externamente, a través del proceso de construcción europea y la inexorable delegación de poderes en las instancias burocráticas de la Unión Europea, ya sea internamente, ante los embates de un capitalismo global que sobrepasa las protecciones arancelarias y se lanza sin freno hacia la liberalización total del mercado. Avanzando progresivamente hacia una Europa que se parecerá a una constelación posnacional, en palabras de Habermas (2000), van surgiendo dudas en el camino. Algunas de ellas se han convertido en el eje central de algunos discursos políticos, que han conseguido provocar la fractura más grave en el proceso de construcción europea, como ha sido el Brexit. En otros ámbitos, este discurso nostálgico de un Estado-nación fuerte se ha orientado hacia el desarrollo de argumentos reactivos, en especial hacia las poblaciones inmigrantes y, más en concreto, hacia los musulmanes. Los Países Bajos son un excepcional ejemplo de cómo una sociedad basada en el reconocimiento de las singularidades culturales, religiosas y de estilos de vida ha girado en dirección a la popularización del discurso xenófobo (Buruma, 2011).

En el último decenio se ha producido una confluencia entre debates sobre la construcción europea y el islam como piedra de toque de los modelos nacionales de ciudadanía y convivencia: lo fue durante la polémica sugerida por el redactado del preámbulo de la Constitución Europea y la apelación a la herencia cultural judeocristiana; lo es siempre que se plantea el futuro ingreso de Turquía en la Unión Europea, cuestión que probablemente seguirá en estudio algunos años más; y se expresó también recientemente ante la mal llamada crisis de los refugiados y las dispares reacciones de los estados miembros que dificultaron una acción común, más allá de reforzar las fronteras exteriores. En los diferentes escenarios nacionales, las querellas que tienen que ver con sus respectivas presencias musulmanas adquieren un rango de controversias que adoptan sentidos muy diferentes. El uso reactivo de la idea de laicidad en Francia en relación con la presencia de simbologías islámicas en el espacio público está ahondando aún más la «excepcionalidad francesa» respecto al modelo de relación con lo religioso; ello lleva a autores como Bowen (2009)

a plantear si el islam alguna vez podrá ser francés o como Balibar (2012 y 2016), que se pregunta si Francia acabará siendo un país solo para laicos.

La paradoja que apuntan estos y otros autores parte de la constatación de cómo se ha pasado, en muy pocos años, de apostar por la constitución de «islames nacionales» (en que los estados se creían capaces de modelar un islam integrado a su singularidad nacional) a identificar en la presencia musulmana un elemento que amenaza a sus propios valores e instituciones. Y, si seguimos refiriéndonos al caso de Francia, hay que reconocer que nuestro país vecino ha sido uno de los estados europeos que más se ha esforzado por apadrinar un islam propio. El ejemplo de la *Fondation pour l'islam de France*, creada en 2015 después de los atentados de París con el objetivo de contribuir a la «construcción de un islam de Francia en el respeto de los valores de la República», en palabras de Bernard Cazeneuve (citado en Trinh Nguyễn, 2016), el ministro del Interior francés, el mes de agosto de 2016, es el último episodio de una larga historia de propósitos y despropósitos, como relatan Vincent Geisser y Aziz Zemouri (2007), en la que todavía pesa la herencia colonial. Sea como sea, en los escenarios en transformación que se definen en Europa, el encaje diferenciado de las poblaciones musulmanas dependerá fundamentalmente de dos dimensiones del pasado (la historia de relaciones con el islam –en la que los pasados coloniales aún pasan factura en el presente– y las instituciones que han servido de respuesta a la diversidad cultural y religiosa dentro de cada cultura política nacional) y de dos del presente (la cronología contemporánea de relaciones con las poblaciones musulmanas, por un lado, y el impacto de los actos de violencia terrorista y las respuestas a los mismos, por otro).

El islam que se está configurando en Europa está siendo influido por las transformaciones de unas sociedades de las que los musulmanes ya forman parte activa. Esto es algo más que evidente y no es necesario recordar que los alcaldes de Róterdam o Londres, o algunas ministras francesas, provienen de familias musulmanas. Simplemente hay que apreciar que muchos de nosotros tenemos compañeros de trabajo, amigos o vecinos que forman parte de este heterogéneo colectivo, lo que nos permite entender que los musulmanes en Europa no mantienen identidades estancas con respecto a los contextos en los que viven y que sus pertenencias no son meros trasplantes de unas formas de expresar una religiosidad propia de aquellas sociedades de las que eran originarias sus familias⁴.

4. A pesar de la honda influencia que me supuso la lectura del ya citado libro de Dassetto y Bastenier, *L'islam transplanté* (1984), siempre consideré que la idea de trasplante suponía aceptar el supuesto de la automática reproducción, en forma y sentido, de las prácticas religiosas que eran propias de las sociedades originarias de colectivos inmigrantes. La idea de trasplante daba por supuesto que nada cambiaba en el tránsito migratorio, algo que empíricamente es difícil de mantener.

El principal reto metodológico para entender lo que implica ser musulmán y musulmana en Europa en un contexto marcadamente posmigratorio es refinar el análisis de estos procesos, cuestionando los enfoques de análisis previos (Jeldtoft y Nielsen, 2012) o sugiriendo nuevas manera de interpretar las relaciones entre ciudadanos musulmanes y las instituciones políticas, que se definen bajo patrones de participación que ya superan el estadio del clientelismo político (Bowen *et al.*, 2013; Nielsen, 2013). Las controversias públicas ya no se entienden como fallos en el proceso de integración de los inmigrantes musulmanes, sino como situaciones de reajuste en un contexto de progresivo reconocimiento de los ciudadanos musulmanes (Göle, 2014) y en el que las prácticas rituales no actúan tanto como pervivencias del pasado (o de un origen cultural concreto), sino como mecanismos activos de negociación con respecto a las sociedades europeas (Moreras *et al.*, 2017). La emergencia de nuevas culturas juveniles musulmanas, que se sitúa más allá de la contradicción irresoluble que planteaba el hecho de tener que construir una identidad dual (Herding, 2013), tiene una innegable dimensión estética (Tarlo y Moors, 2013). Y es que lo cultural, definitivamente, ya no se limita a los corsés identitarios a los que el modelo multicultural les había constreñido, sino que progresa en los ámbitos del arte, de la estética y de la memoria, mediante una nueva producción cultural islámica en Europa (Peter *et al.*, 2013)⁵.

Ante este conjunto de retos, se impone la necesidad de repensar los planteamientos de partida en los nuevos estudios sobre lo que implica ser musulmán y musulmana en Europa, entendiendo que las realidades que se configuran en torno a este conjunto de experiencias van más allá de interpretarlas desde el prisma del encaje de la inmigración. En los siguientes apartados se propone una relectura crítica de tres elementos que son dados por supuestos en muchos análisis y que, sin embargo, requieren ser reformulados. Ello se hará combinando reflexiones teóricas y aportaciones etnográficas.

5. Por su carácter significativo y notorio, habría que destacar las expresiones de la nueva arquitectura islámica en Europa, recientemente expresada en edificios singulares que constituyen los nuevos centros islámicos que se han inaugurado en el último decenio y en cuyo diseño han participado arquitectos musulmanes. Sus aportaciones vienen a extender los límites de lo que se entiende por arquitectura islámica en la actualidad. Véase Christian Welzbacher (2008) para una lectura desde el campo de la arquitectura.

Las categorías de musulmán y musulmana en Europa

Hay algo de desidia epistemológica cuando en los trabajos académicos se incorporan términos que provienen del lenguaje coloquial sin que estos sean redefinidos de acuerdo con algún marco teórico concreto. Sin ese esfuerzo de clarificación semántica, se corren dos riesgos: el de provocar equívocos con nuestras afirmaciones (cuando se utilizan términos como «integración» o «yihad», ¿se les está dando el mismo sentido que se utiliza comúnmente?) y el de reproducir categorizaciones sociales (es decir, asumir y transmitir aquellas connotaciones y significados sociales que se asocian con determinados términos que sirven para algo más que para describir un proceso o un colectivo singular). Preguntarse por el origen de estas categorizaciones es el punto de partida del trabajo científico.

«Musulmán» o «musulmana» son términos que ya no pueden ser utilizados simplemente como descriptivos. No podemos acudir a lo que dicen los diccionarios normativos de cada lengua europea. No es suficiente entender que los musulmanes forman parte del islam como comunidad de creyentes y que siguen los dogmas que dicta la tradición islámica. Se trata de términos que hoy en día se han convertido en categorías que se encuentran connotadas socialmente y que han adquirido otros significados añadidos. Hay que considerar, en primer lugar, las connotaciones negativas que se suman al término «yihad» en el contexto de una opinión pública europea atemorizada ante la amenaza del terrorismo yihadista. El miedo nos ha puesto a la defensiva, convirtiéndonos en –valga la metáfora futbolística– sociedades *catenaccio*, en las que todos hacemos un (inconsciente) marcaje individual a aquellos que identificamos como una potencial amenaza, en este caso nuestros vecinos musulmanes.

En segundo lugar, toda categorización tiende a la síntesis, pero también permite la generalización y la amalgama, lo que es notable en el caso de las poblaciones musulmanas europeas. Bajo la categoría de musulmán o musulmana, se incluye el testimonio cotidiano de unas vivencias con respecto a la referencia religiosa que se expresan con mayor o menor intensidad, de unas pertenencias que contrastan en mayor o menor grado con otras identidades que se producen y reproducen en las sociedades europeas, y de unas voluntades de transmisión cultural y religiosa entre generaciones. Todas ellas se configuran en torno a un colectivo heterogéneo y de compleja articulación⁶ (y que proba-

6. Valga este apunte como un ejercicio de autocritica en relación con uno de mis primeros trabajos académicos (Moreras, 1999), que estoy seguro que hoy plantearía de otra forma.

blemente tiene una dimensión mucho menos comunitaria de la que siempre hemos dado por supuesto). Estas consideraciones llevan a plantear seis errores a evitar cuando se usan los términos musulmán o musulmana:

Confundir orígenes nacionales con identidad musulmana

En Europa llevamos décadas haciendo estimaciones sobre las poblaciones a las que atribuimos una condición musulmana, con resultados dispares y siempre con dudas ante la idoneidad de identificar orígenes nacionales con el hecho de ser musulmán o musulmana. Johansen y Spielhaus (2012) llegan a la conclusión de que estas proyecciones estadísticas incompletas están contribuyendo a distorsionar un retrato mínimamente fidedigno de estas poblaciones. Al atribuir la condición musulmana a poblaciones que emigraron de países mayoritariamente musulmanes, incluso a sus descendientes en dos o tres generaciones, no solo se refuerza esa idea del carácter foráneo de estas poblaciones, sino que también se establece una relación automática entre pertenencia musulmana y observancia religiosa que no es real. Al mismo tiempo, estas estimaciones están favoreciendo la visibilidad del conjunto de una población que es nominalizada en torno a una cifra (que siempre parece ser motivo de alarma; lo mismo ocurre cuando se cuantifica el número de mezquitas en un país); por otro lado, se produce un efecto contrario de invisibilización de aquellos que –siendo hijos o nietos de antiguos migrantes– pudieran identificarse en mayor o menor grado con una identidad islámica, así como de los que protagonizan procesos de conversión religiosa, cuya estimación adquiere una dimensión –si cabe– aún más simbólica⁷.

7. En algunos países europeos, como es el caso de España, existe una prohibición explícita de elaborar estadísticas oficiales en las que se pregunte por la adscripción religiosa de la población. Ello no ha impedido que se lleven a cabo iniciativas, por parte de algunas instituciones representativas del islam, que han pretendido poner número a la presencia musulmana. Aquí hay que destacar el trabajo llevado a cabo desde ya hace unos años por parte del Observatorio Andaluz, una institución vinculada con la Unión de Comunidades Islámicas de España, una de las principales federaciones islámicas. Probablemente su cuantificación merecería ser revisada a la baja debido a algunos supuestos de los que parte, pero curiosamente esta estimación se está convirtiendo en una referencia ampliamente citada, que permite estimar que en España residen actualmente (a fecha de 31 de diciembre de 2016) más de 1.900.000 musulmanes, un 42% de los cuales ya disponen de la nacionalidad española.

Pensar de manera homogénea un colectivo que por definición es diverso

Autores como Jeldtoft y Nielsen (2011: 1.116) defienden el componente heterogéneo consustancial al colectivo musulmán: «los musulmanes no son “un grupo”, sino varios grupos heterogéneos que interpretan de manera diferente el islam y el hecho de ser musulmán, y esto no solo es un orden sino una condición *sine qua non*». Es conocida la tendencia a interpretar el islam y los musulmanes como una realidad monolítica y compacta, que se deriva del supuesto de que existe un modelo canónico de ser musulmán o musulmana, de acuerdo a una forma ortodoxa de expresar las creencias y las prácticas. Independientemente de la manera en que estas son articuladas por cada individuo, las sociedades europeas siguen atribuyendo a los musulmanes unas singularidades predefinidas. Las imágenes del musulmán y, en especial, de la musulmana se hallan preformateadas en los imaginarios sociales europeos, que los definen explícitamente como creyentes, como personas «esencialmente religiosas», de las que solo falta por determinar la intensidad y visibilidad de su religiosidad.

Vincular la condición de musulmán o musulmana con la pertenencia a una colectividad dada

Damos por sentado que una adscripción como la musulmana implica necesariamente un colectivo de referencia. Se ha abusado de la idea de la existencia de una comunidad estructurada, lo que ha favorecido que se establezca una relación directa entre individuo y colectividad. Pensamos que es más correcto utilizar el plural y hablar de musulmanes, porque de esta manera estamos remitiendo a su colectivo de referencia, que no hablar en términos de singularidad y de decisiones asumidas por el individuo para expresar su propia identidad. Jeldtoft y Nielsen (ibídem) proponen una revisión metodológica sobre la manera de abordar el estudio de los musulmanes «no organizados» en Europa, pero la suya también es una reflexión de tipo epistemológico, para poder pensar la manera en que son articuladas las pertenencias que estos expresan y que pueden incluir elementos de sus propios bagajes culturales, así como maneras de expresar su religiosidad de manera «privatizada» o «secularizada», que son influencia del contexto social europeo en el que viven.

Obviar el componente moral que incluyen las categorías de musulmán y de musulmana

Determinar quién es buen musulmán o buena musulmana es una cuestión que se encuentra presente en la vida cotidiana de los que comparten la referencia

islámica, ya sea en cualquier otra parte del mundo o en Europa⁸. Aquí el debate adopta una proyección eminentemente constitutiva, pues se intenta definir un espectro –más amplio o restringido, más laxo o rígido en sus límites– de lo que supone tal adscripción de acuerdo con algún tipo de referencia de acción y de conducta. Las definiciones que se proyectan no solo tienen una dimensión basada en la valoración de prácticas en torno a un eje de adecuación a lo que se establece normativamente en el islam (*halal*, como permitido, versus *haram*, como prohibido), sino que también se articulan alrededor de un eje social (fuera y dentro, en relación al colectivo de referencia). Es por ello que este debate también adquiere una dimensión claramente moral y normativa, cuya influencia suele ser limitada dentro del radio de acción de la red de relaciones entre musulmanes, debido a la fragilidad de las instituciones –la familia y la mezquita– que deberían procurar la aplicación de estas normas.

Priorizar la pertenencia islámica sobre otras identidades

Se da por hecho que la islámica es la referencia identitaria de los individuos que identificamos como musulmanes, entendiendo que las otras referencias con las que construyen sus identidades individuales y colectivas acaban subsumiéndose o diluyéndose en aquella. Al categorizar no solo establecemos jerarquías entre las etiquetas que sirven para identificar a unos colectivos, sino que aceptamos que algunas referencias secundarias sirvan para completar la principal. Por ejemplo, analizando la evolución de los apelativos utilizados por los medios de comunicación para referirse a los marroquíes en Cataluña (Moreras, 2009), se observa que en los años setenta y ochenta del siglo pasado se referían a ellos como «trabajadores norteafricanos». En los noventa, el descubrimiento de su singularidad cultural favoreció el desarrollo del término «magrebí». En la actualidad se observa una tendencia cada vez más acusada para referirse a ellos bajo el término de «musulmanes». Este doble ejercicio de «agrupación y síntesis» es indicativo de la manera en que se incluyen las categorías anteriores, que parecen perder su rango de importancia frente a una apelación que parece ser más completa.

8. Es importante distinguir esta dimensión axiológica entre ser buen musulmán y mal musulmán, que depende de las consideraciones que se desprenden de la categorización de los musulmanes de acuerdo a que adopten un posicionamiento político que es considerado como contrario a lo que se espera de ellos (véase Mamdani, 2004).

Ignorar la forma en que los musulmanes se autodefinen

Bectovic (2011) argumenta que la pregunta crucial que deben resolver los estudios sobre los musulmanes y musulmanas en Europa es saber cómo estos y estas se comprenden a sí mismos. Para ello considera fundamental que los análisis y conclusiones a las que se lleguen sean lo más próximos a esta autodefinición. Conocemos nuestras limitaciones para aproximarnos a cualquier realidad social, pues a pesar de la empatía debida por nuestro enfoque metodológico, nunca podremos ver la realidad con los ojos de aquellos que observamos. Bectovic no plantea esto, sino el hecho de que seamos conscientes de la existencia de estos intentos de autodefinición, que revelan hasta qué punto es importante ese debate interno sobre lo que supone ser musulmán o musulmana en Europa. Ignorarlo es cerrarnos a entender que la manifestación de esta pertenencia es de todo menos única u homogénea.

Observancias y religiosidad

En un trabajo anterior (Moreras, 2016), hice referencia al buen número de estimaciones que se habían llevado a cabo en Europa en las últimas tres décadas, para medir el grado de observancia religiosa de los musulmanes. Nos preocupa saber cuántas veces a la semana van a la mezquita y cuántos de ellos realizan el ayuno durante el mes de ramadán. Se da por sentado que mediante esta cuantificación es posible establecer unas tipologías a través de las cuales determinar la mayor o menor centralidad de la religión en la vida cotidiana de estas personas⁹. Hoy en día, en Europa, se siguen realizando periódicamente estos ejercicios de proyección de las identidades del colectivo musulmán sobre la base de su grado de práctica religiosa¹⁰. En España, durante los años 2006, 2007 y 2008 se llevaron a cabo diferentes encuestas de opinión elaboradas por la empresa Metroscopia y por encargo de los Ministerios del Interior, de Justicia, y de

9. Este interés por medir las prácticas religiosas es herencia de la sociología de la religión cuantitativa, que fue desarrollada en los ámbitos académicos franceses de posguerra por Gabriel Le Bras y Fernand Boucard, entre otros. Los trabajos pioneros anteriormente citados, de Dassetto y Bastenier, y de Leveau y Kepel, están claramente influidos por esta metodología cuantitativa como forma de determinar la vitalidad religiosa de una determinada comunidad religiosa.

10. El ejemplo más reciente es el informe del francés Institut Montaigne «Un islam français est possible» (septiembre de 2016), sobre la base de una amplia encuesta realizada por la empresa IFOP.

Trabajo y Asuntos Sociales. En la encuesta de 2008 (Metroscopia, 2009), ante la pregunta «¿Cuántas veces acude al lugar en el que practica su religión?», un 60% declaró ir como mínimo una vez a la semana, un 20% de manera ocasional, un 17% nunca y un 3% no sabe/no contesta. Además, el 49% de los encuestados se declaró «muy practicante». En ese barómetro se indicaba que «en una escala de religiosidad de 0 a 10 (en que 0 significa que no se es nada religioso y 10 que se es mucho), la comunidad inmigrante de religión musulmana se sitúa, en conjunto y en promedio, en un 7,7». Los redactores de esta encuesta precisaban que esta declaración debía ser entendida más como expresión de una identidad cultural, que no como la indicación de una «inequívoca práctica religiosa efectiva». En tanto que se pretendía establecer una comparación con respecto al conjunto de la población española, se producía una cierta ambigüedad en el uso de categorías como «muy practicante/ practicante ocasional/ no practicante»,

Son malos tiempos para que los musulmanes den prueba de su devoción religiosa. El paradigma de la radicalización se está imponiendo como forma de explicar todo lo que sucede con la práctica religiosa y el comportamiento social de los musulmanes, a pesar de que sigue siendo un concepto difícil de clarificar.

o por la incorporación del ítem «no musulmán», que no puede equipararse al de «no creyente», utilizado en las encuestas hechas sobre la población española. Su opuesto sería el término árabe *la dini* (sin religión, ateo). Además, es lógico que ninguno de los entrevistados se identificara como «no musulmán», pues uno no puede negar su propia

identidad: esto es lo que probablemente entendieron los entrevistados, a pesar de que los entrevistadores pensaban más en criterios de negación o abandono de la filiación religiosa (algo a lo que el 18% de los españoles que se declararon como «no creyentes» respondieron para expresar su ausencia de creencia religiosa, aunque no por ello para negar su filiación cultural con una sociedad impregnada por valores inspirados en el catolicismo).

Más allá de las dudas metodológicas que puedan albergar estas encuestas de opinión, de lo que se trata es de revisar el supuesto del que parten: el que da por sentado que el musulmán representa por excelencia el paradigma de hombres y mujeres religiosos. Desde hace siglos, Occidente relaciona la imagen del musulmán con un sujeto que no se entiende si no es en relación con un referente comunitario (tal como se ha dicho en el apartado anterior), pendiente permanentemente del juicio de Dios y fanatizado en sus comportamientos sociales (véanse Rodinson, 1989; Cesari, 2013). Ese arquetipo de reverso irracional, temeroso de Dios y gregario, se adecuaba perfectamente al modelo de persona que se proyecta en nuestras sociedades, como sujeto racional, responsable de sus actos y con proyección individual. Y como cada cara necesita su cruz, seguimos

aplicando constantemente esta reducción simplista como forma de reafirmación de nuestro modelo de sociedad.

Además, la cuantificación de esta observancia tiene hoy en día una nueva función: dentro de la dimensión de sospecha generalizada y de extensión de pánicos morales (Cohen, 2015) en relación con los musulmanes en Occidente, una acentuada y visible observancia religiosa es considerada indicativa de un celo religioso que levanta sospechas. Desde hace más de una década se insiste en la posibilidad de que determinados comportamientos, rasgos corporales o usos vestimentarios, combinados con una estricta observancia religiosa, puedan ser indicativos de los procesos de radicalización entre el colectivo musulmán. Son malos tiempos para que los musulmanes den prueba de su devoción religiosa. El paradigma de la radicalización se está imponiendo como forma de explicar todo lo que sucede con la práctica religiosa y el comportamiento social de los musulmanes, a pesar de que sigue siendo un concepto difícil de clarificar¹¹. Prueba de esta dispersión semántica es la continua confusión que se produce entre literalismo y tradicionalismo. Aparte de que el primero incluye necesariamente una dimensión de tipo militante, el segundo se relaciona más con una práctica religiosa que se encuentra mediada por un eje cultural determinado, algo de lo que el primero desea desembarazarse mediante un proceso de depuración cultural. Se acaban identificando como indicios de radicalización aquellos nuevos estereotipos de hombres jóvenes barbudos y mujeres con *niqab*, que representan una recreación moderna de elementos que se relacionan con una interpretación literal de la doctrina islámica (Adraoui, 2013) y que nada tienen que ver con las formas de una expresión religiosa más común.

Hay alternativas a la cuantificación de las observancias religiosas. A pesar de la creciente tendencia hacia la ortopraxia que está presente en todas las grandes tradiciones, la religiosidad (o expresión de las convicciones religiosas de los individuos más allá de su materialización en forma de práctica) incorpora otros elementos más allá de las obligaciones rituales. La religiosidad es una de las maneras con las que los individuos construyen su subjetividad y, a través de ella, participan en la sociedad; una referencia mediante la cual poder orientarse en todo momento en la vida social, como si se tratara de un sextante (Baumann, 2001). La propuesta que elabora Nikola Tietze (2002) en relación con la interpretación de cuatro tipos de religiosidad entre los jóvenes musul-

11. En 2011 elaboré un informe que analizaba la producción académica sobre el concepto de radicalización y en el que pude identificar hasta un total de 25 definiciones diferentes (véase Moreras, 2011).

manes en Francia y Alemania merece ser destacada. Tietze define estos cuatro modelos ideales de manifestar la religiosidad musulmana, como expresión de la individualización de las creencias que provoca la debilitación de la autoridad de las instituciones religiosas y familiares en Europa (mezquita/imam, familia/padre). En todos ellos, el papel de la memoria religiosa representa un elemento de suma importancia (véase Hervieu-Léger, 2009). En primer lugar, se encuentra el perfil de aquellos que racionalizan la religiosidad para convertir la creencia en una cierta forma de dirigir la conducta. La *práctica ética del musulmán* se orienta hacia un orden basado en la jerarquización de los dogmas, introduciendo las referencias de *halal* (permitido) versus *haram* (prohibido), como límites que guían la conducta social. La memoria religiosa es presentada como una moral, un conjunto de reglas con las que regirse en sociedad y frente a los demás. En segundo lugar, se define una *ideologización de lo religioso*, en que la pertenencia al islam se expresa en detrimento de la creencia y se orienta hacia la construcción de una comunidad en lo social. La relación con respecto a la sociedad se establece en términos de oposición entre comunidades y de denuncia respecto a la condición subordinada de los musulmanes y de la «islamización» de las problemáticas sociales. La memoria religiosa se construye más por sucesos históricos y sociales que por aportaciones teológicas. El tercer perfil tiene que ver con la *utopía religiosa* que supone la apropiación de un saber teológico que permita dirigir integralmente la vida del creyente. La práctica religiosa se convierte en un desafío personal, una tentativa para purificar su propia subjetividad. La memoria religiosa es la de los sabios del islam, de su tradición y del Libro sagrado. El último perfil se define en base a la *pertenencia cultural al islam*, en la que la práctica religiosa se explica en términos de costumbre, pero no en un acto de afirmación del grupo. La religiosidad no se convierte en mecanismo de construcción de relación con lo social y la memoria religiosa se mezcla con la social y la cultural, mostrando al islam como una cultura más entre las otras.

Mediante el estudio de la religiosidad es posible superar la especulativa ecuación que entendía que un número *n* de observancia religiosa da como resultado una serie de formas de ser musulmán en Europa, en una escala entre radical y moderado. Puesto que la práctica religiosa es algo más que la reproducción de los canónicos «pilares del islam» (la profesión de fe, la oración, la contribución solidaria, el ayuno y el peregrinaje), es preciso entenderla dentro de un contexto de cotidianidad. La perspectiva del estudio de las formas cotidianas de religión (*everyday religion*) o de la religión vivida (*la religion vécue*) (Ammerman, 2007; Certeau, 1980) proporciona la necesaria contextualización para comprender los significados que adopta la referencia islámica en la vida ordinaria de los musulmanes en Europa (Jeldtoft, 2011; Dessing *et al.*, 2013; Fadil y Fernando, 2015).

Los rituales, entre devoción y norma

Contrasta el hecho de que esta preocupación por las observancias religiosas no se corresponda con el estudio de los rituales islámicos en Europa. En el estudio colectivo anteriormente citado (Moreras *et al.*, 2017), hemos puesto en manifiesto que los rituales islámicos solo despiertan interés en Europa a partir del momento en que estos vienen a contradecir las costumbres o a infringir las normas legales. Su adecuación ha ocupado mucho más esfuerzo reflexivo que su estudio, quizá porque se partía de una voluntad esencialmente práctica que buscaba el acomodo de algunas prácticas rituales, sin que ello tuviera que suponer una sustancial modificación de los marcos legales existentes¹².

Desde la antropología se insiste en el carácter cohesivo de los rituales colectivos. En un contexto social marcado por las relaciones entre mayoría y minoría, los rituales demuestran la voluntad de singularización de un colectivo y ponen en evidencia el carácter contingente e históricamente condicionado de las normas que son aplicadas desde la mayoría. Los rituales son generadores de sentido y de orden moral y reflejan el universo simbólico y conceptual que son propios de ese colectivo diferenciado. Al adoptar una dimensión de expresión colectiva, los rituales también son mecanismos de movilización y de activación de las identidades, que pueden acabar teniendo una mayor o menor visibilidad en el espacio público. Los rituales que expresan los colectivos minoritarios incomodan al grupo mayoritario, no tanto porque apelen a la arbitrariedad de sus normas, sino por el hecho de que el ritual sirve para hacer notoria una presencia. Una comunidad se materializa en el momento en que sus miembros participan en un ritual colectivo y toman conciencia de que forman parte de una singularidad dada.

Puesto que el islam no es una referencia dada por supuesta en el contexto europeo, lo que significa que no es acompañada por un contexto facilitador con respecto a normas y valores, los musulmanes en Europa están teniendo que transformar el significado de sus rituales. Esto representa que se procura buscar un

12. El Acuerdo de Cooperación, firmado en 1992 entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, establecía un amplio marco de reconocimiento de las principales características del dogma islámico. Además se añadían otras cinco cuestiones muy significativas para consolidar ese reconocimiento público del islam como religión de notorio arraigo en España (la educación, la alimentación, el matrimonio, la asistencia religiosa y los ritos funerarios), pero que debían entenderse más como elementos de garantía del ejercicio de la libertad religiosa por parte de los musulmanes, que no como salvaguarda de los principios canónicos del islam. Fuera quedaron otras cuestiones, como por ejemplo la cuestión de los hábitos vestimentarios, que hoy en día genera continuos debates ante la ausencia de un marco legal claramente definido.

encaje de los mismos, ya sea mediante su práctica discreta y comunitaria, como también como mecanismo de interacción con la sociedad europea¹³. Además de esta *adecuación externa* del ritual, se produce otra reformulación interna del mismo, convirtiendo la correcta práctica ritual (rezar cinco veces al día, ayunar, leer el Corán, utilizar *hijab* en el caso de las mujeres, etc.) en una forma de demostrar que se es buen musulmán y, en opinión de Nadia Jeldtoft (2011: 1.135), transformar la práctica en una virtud moral. No obstante, Jeldtoft no parece tener presente que otra dimensión muy importante de resignificación de los rituales que son expresados por las poblaciones musulmanas en Europa tiene que ver con el progresivo desapego con respecto a las referencias culturales que les daban sentido colectivo. La herencia de un islam transmitido familiarmente incluye implícitamente referencias culturales, que siguen manteniendo su sentido para las primeras generaciones de musulmanes en Europa y mucho menos conforme las nuevas generaciones nacen en suelo europeo.

Los déficits estructurales en el proceso de socialización y transmisión por parte de las dos principales instituciones entre los colectivos musulmanes (la familia y la mezquita) están favoreciendo dos tipos de efectos sobre los rituales en forma de desgaste y de vaciado de la sustancia ritual. Nathal Dessing (2001) argumenta que la exposición de estas prácticas rituales en un contexto social que sigue cuestionándolas activamente supone una pérdida de competencia por parte de los actores que participan en ellos, así como una disminución de la redundancia ritual. Es decir, los rituales van simplificándose, pierden progresivamente su contenido y muestran cada vez un menor grado de diversidad, al menos, respecto a lo que era propio en origen. El argumento de Dessing se relaciona con la implícita idea de «vaciado de la sustancia ritual» que parece imponerse en las sociedades europeas a las comunidades musulmanas, según interpreta Mohamed H. Benkheira (1998), para quien tal imposición sugiere que «la integración pasa, no por la política (es decir, por el lugar de los individuos en la Polis), sino por la sustancia misma de los individuos», por lo que el proceso de incorporación de los musulmanes a Europa se entiende implícitamente como «un proceso de vaciado» (Benkheira, 1998: 46).

13. En la citada monografía sobre los rituales islámicos en Cataluña (Morera *et al.*, 2017), analizamos con detalle la celebración colectiva del *iftar* (o rotura del ayuno durante el mes de ramadán), que era organizada por parte de diferentes comunidades musulmanas y a la que eran invitadas personalidades del mundo político, social o religioso de cada localidad. Se trataba de la recreación de un ritual que era celebrado cotidianamente a lo largo del mes del ayuno, pero que las comunidades musulmanas han resignificado para convertirlo en un acto de dimensión protocolaria y de expresión de una voluntad de apertura hacia el conjunto de la sociedad.

A la erosión aculturadora de los rituales por contacto social, se le une otra dimensión que es desarrollada desde el interior de las comunidades musulmanas, si bien responde a un efecto concreto de esa «globalización del ritualismo» que acompaña la extensión del wahhabismo y que Olivier Roy (2003) denominó el proceso de depuración cultural del islam. El proyecto de recuperación del mensaje original del islam, definido por el profeta Mahoma y sus seguidores más inmediatos, los «piadosos ancestros» (*salaf al-salih*), implica necesariamente despegarse de todos aquellos elementos que se han ido añadiendo al islam a lo largo de la historia. Esa destilación para conseguir reencontrarse con la esencia fundamental del mensaje profético plantea un doble órdago, tanto a las expresiones de devoción como a las interpretaciones intelectuales e históricas de la doctrina islámica. Es necesario, pues, depurar el ritual.

El ritualismo que defienden las interpretaciones más literalistas del islam es resultado, según Mohamed H. Benkheira (1997), de su obsesión normativista: la práctica ritual se convierte en la prueba del cumplimiento de lo que establece la norma. La norma es materializada mediante el ritual. En este sentido, la ritualidad acota la expresión de la fe individual e impide que pueda mostrarse algún otro indicio de espiritualidad fuera del mismo. Abstenerse de participar en el ritual, o no ejecutarlo de manera correcta, despierta la duda y la desafección del individuo respecto al colectivo. Según Benkheira, tres son los acentos que impone el ritualismo sobre la ejecución del ritual: ha de ser transparente (la adhesión religiosa no debe ser discreta, sino visible mediante signos ostentatorios), ha de tener un carácter público (los rituales no pueden mantenerse en la esfera íntima sino en la pública, negando cualquier tipo de privatización del culto) y se han de cumplir en grupo (la finalidad del ritual es menos espiritual o individual que social y comunitaria). De esta manera, la vida cotidiana se convierte en una sucesión de dilemas que interrogan al creyente musulmán sobre la corrección o no de sus acciones. Ritualizando todos los aspectos de la vida, a fin de que estos sean calibrados de acuerdo con los márgenes que determinan lo que se puede y lo que no se puede hacer, es cómo se gestiona la culpabilidad de los creyentes musulmanes, según argumenta Benkheira. La preeminencia de la norma sobre el rito acaba haciendo de este un testimonio de pertenencia.

La obsesión normativa del ritualismo es también destacada por Ziauddin Sardar (2012), que critica esta tendencia a reducir al islam a un conjunto de rígidos y contradictorios conceptos que poco tienen que ver con lo sagrado y que es resultado del desarrollo de una jurisprudencia (*fiqh*) basada en la ley (*shariah*), delimitada por las categorías de *halal-haram*. En este contexto, «los creyentes no tienen que hacer otra cosa que seguir y obedecer. Ningún esfuerzo es requerido del individuo y no hay lugar para la conciencia individual o el compromiso intelectual» (ibídem: 5). La reflexión de Sardar se enmarca en el contexto del Reino Unido, donde se han concretado iniciativas de institucionalización del derecho

islámico, que fundamentalmente han jugado una labor de arbitraje en derecho familiar y otras cuestiones que pudieran ser interpretadas desde la doctrina islámica (Bowen, 2016; Dupont, 2015). En otras partes de Europa se han llevado a cabo otras iniciativas, bajo la idea de adecuar las referencias islámicas a contextos no musulmanes, mediante la elaboración de un derecho islámico para las minorías musulmanas (*fiqh al-aqalliyat*)¹⁴. Puede citarse el ejemplo del Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones (ECFR, por sus siglas en inglés), creado en 1997 por iniciativa de la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE), situada bajo la influencia del movimiento de los Hermanos Musulmanes y que contó con la participación de influyentes teólogos musulmanes como Yusuf al-Qaradawi o Faysal Mawlawi (Caeiro, 2010).

Lo cierto es que no se sabe si estas iniciativas son causa o consecuencia de la fragmentación del conocimiento y la autoridad religiosa que hoy en día afecta al mundo islámico y a las comunidades musulmanas en Europa (Krämer y Schmidtke, 2006), pero se sitúan dentro de este marco de generación de dudas morales que implica la creciente individualización en la religiosidad de las comunidades musulmanas. El desarrollo de un «pensamiento *fiqhi*» –la expresión es de Ziauddin Sardar–, en el que el individuo se interroga sobre la adecuación de sus comportamientos cotidianos, podría explicar la proliferación de estas iniciativas en forma de consejos de la sharia o de webs que ofrecen dictámenes jurídicos en forma de *fatwas*. Pero es muy difícil valorar el impacto o predicamento de estas instancias reales o virtuales. Otra forma de estimar esa preocupación por la rectitud en la formas podría hallarse en la emergencia de librerías y editoriales islámicas en Europa, que producen un tipo de libros con unos contenidos fundamentalmente religiosos, dirigidos a lectores no especialistas pero interesados en determinados aspectos doctrinales. Se trata de pequeños manuales prácticos, editados en lenguas europeas, que contienen un lenguaje conciso pero deudor de la referencia coránica, y con una evidente retórica visual. En ellos predominan las interpretaciones más conservadoras, ofreciendo respuestas que corresponden a la aplicación literal de los principios doctrinales islámicos, cubriendo los vacíos de conocimiento en unas poblaciones poco formadas en islam.

Aun así, siguen existiendo dudas respecto a la expresión de esa individualización y autonomía en la expresión de la religiosidad musulmana en Europa. Coincido esta vez con Nadia Jeldtoft cuando sugiere que individualismo y autonomía son conceptos relativos para los grupos minoritarios. A pesar de que en su estudio

14. Puede encontrarse un balance de los debates entre interpretaciones más textualistas o contextualistas de esta *fiqh* para musulmanes en minoría en Shavit (2012).

sobre musulmanes en Alemania y Dinamarca analiza diferentes expresiones de agencia por parte de los entrevistados, es consciente de que ser musulmán en un contexto minoritario no es una identidad que pueda ser elegida libremente. Ser musulmán se encuentra directamente relacionado con las categorizaciones que elabora el grupo mayoritario (Jeldtoft, 2011: 1.148). Y yo añadiría también, con respecto al propio colectivo musulmán, debido a la influencia de estas interpretaciones ritualistas. El ritual se convierte en eje sobre el cual poder establecer un dictamen sobre el compromiso del musulmán y de la musulmana con respecto a la doctrina. Y así se establecen implícitamente los dos polos que, curiosamente, intentan resolver sus propias contradicciones ante dos modelos opuestos de ser musulmán en Europa. Por un lado, la figura de creyente que desea sublimar su compromiso con el islam –el modelo del *surmusulman* acuñado por el psicoanalista tunecino Fethi Benslama (2016) es muy sugerente, si no fuera por la dimensión patológica en los términos en que se describe–. Y, por otro, la del creyente que relativiza su compromiso con el islam –en torno a la figura del musulmán laico (o *secular Muslim*) al que se refiere Tietze (2002)–. Los debates que se tercian dentro del continuo marcado por ambos polos se están llevando a cabo en lo que Armando Salvatore (2004) denomina un «espacio público islámico», una esfera pública que representa el correlato moderno de una comunidad moral.

Conclusión: ¿hacia un islam posmigratorio?

Los tiempos del islam en Europa ya no están marcados por la nostalgia respecto a una tierra dejada atrás. Se están dando los primeros pasos para que el islam europeo sea una realidad y, por ello, es necesario partir de otros paradigmas de los que hasta ahora han ligado la presencia musulmana con la inmigración. Uno de los escenarios que atrae más atención en los debates que se elaboran en ese espacio público islámico global del que hablaba Salvatore es Europa Occidental. Se discute sobre las formas en que se puede ser musulmán en suelo europeo, pero sobretodo en relación con el incremento de la islamofobia y su instrumentalización política.

Este debate sobre el reconocimiento del islam y el estatuto de los musulmanes también se lleva a cabo en Europa. Muchas voces siguen planteando dudas respecto a su encaje y son pocas las que lamentan la regresión que provoca seguir cuestionando la presencia del islam y de los musulmanes en Europa Occidental desde hace más de un siglo. Todo ello está facilitando una polarización entre argumentos extremos (exclusión xenófoba versus repliegue comunitario), que se retroalimentan mutuamente y que facilitan un doble ensimismamiento. La

hiperfocalización mediática del islam está provocando la hiperexposición de los musulmanes (y, especialmente, de las musulmanas) en la esfera pública europea. Y todo ello acaba teniendo un efecto directo sobre la conciencia de las poblaciones musulmanas y su relación con la sociedad europea.

Para entender estas nuevas situaciones y estos nuevos procesos que se están generando, se hace preciso desarrollar otras perspectivas de análisis que abandonen los lugares comunes a los que se llegó a partir de las primeras décadas de producción académica, así como que se propongan nuevos conceptos. Empezar a hablar del islam posmigratorio no solo supone superar los viejos esquemas interpretativos, sino también sugerir un nuevo enfoque para comprender categorías, observancias y rituales, y seguir preguntándose cómo musulmanas y musulmanes europeos utilizan el islam como un marcador religioso, cultural y político.

Referencias bibliográficas

- Adraoui, Mohamed-Ali. *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*. París: Presses Universitaires de la France, 2013.
- Ammerman, Nancy T. (ed.). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Balibar, Étienne. *Saeculum. Culture, religion, idéologie*. París, Éditions Galilée, 2012.
- Balibar, Étienne. «¿Francia para los laicos?». *La Maleta de Portbou*, n.º 20 (2016), p. 48-50.
- Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Bectovic, Safet. «Studying Muslims and constructing Islamic identity». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.120-1.133.
- Benkheira, Mohamed H. *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. París: Presses Universitaires de la France, 1997.
- Benkheira, Mohamed H. «Peut-on intégrer l'islam si on le vide de sa substance rituelle?». *Islam de France*, n.º 2 (1998), p. 42-49.
- Benslama, Fethi. *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. París: Seuil, 2016.
- Bowen, John R. «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5 (2004), p. 879-94.
- Bowen, John R. *Can Islam be French? Pluralism and pragmatism in a secularist state*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Bowen, John R. *On British Islam. Religion, law, and everyday practice in shari'a councils*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

- Bowen, John R.; Bertossi, Christophe; Duyvendak, Jan Willem y Krook, Mona Lena (eds.). *European States and their Muslim Citizens: The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Burchardt, Marian y Michalowski, Ines (eds.). *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Viena: Springer, 2015.
- Buruma, Ian. *Asesinato en Amsterdam: La muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia*. Barcelona: Editorial Debate, 2011.
- Caeiro, Alexandre. «The power of European fatwas: The minority fiqh project and the making of an Islamic counterpublic». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n.º 3 (2010), p. 435-449.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*. París: Gallimard, 1980.
- Cesari, Jocelyne. *Why the West fears Islam: an exploration of Muslims in liberal democracies*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Cohen, Stanley. *Demonios populares y pánicos morales*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Dassetto, Felice y Conrad, Yves. *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée*. París: L'Harmattan, 1996.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Dessing, Nathal M. *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters, 2001.
- Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Nielsen, Jørgen S. y Woodhead, Linda (eds.) *Everyday Lived Islam in Europe*. Farnham: Ashgate, 2013.
- Dupont, Pier-Luc. «Del sexismo islámico al sexismo secular en la resolución de conflictos familiares», en: Solanes, Ángeles (ed.). *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea. Implicaciones jurídico-políticas*. Valencia: Tirant lo Blanc, 2015, p. 183-201.
- Eickelman, Dale F. y Salvatore, Armando «Muslim publics», en: Eickelman, Dale F. y Salvatore, Armando (eds.). *Islam and the Public Good*. Leiden: Brill, 2004, p. 3-27.
- Fadil, Nadia y Fernando, Mayanthi. «Rediscovering the “everyday” Muslim. Notes on an anthropological divide». *HAU. Journal of Anthropology Theory*, vol. 5, n.º 2 (2015), p. 59-88.
- Geisser, Vincent y Zemouri, Aziz. *Marianne et Allah. Les politiques français face à la «question musulmane»*. París, La Découverte, 2007.
- Göle, Nilufer (ed.). *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Herding, Maruta. *Inventing the Muslim Cool Islamic Youth Culture in Western Europe*. Berlín: Transcript Verlag, 2013.

- Hervieu-Léger, Danièle. «The Role of Religion in Establishing Social Cohesion», en: Michalski, Krzysztof (ed.). *Religion in the New Europe*. Budapest: Central European University Press, 2006, p. 45-63.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2009.
- Institut Montaigne. *Un islam français est possible*. París: Institut Montaigne, septiembre de 2016 (en línea) [Fecha de consulta: 15.11.2016] http://www.institutmontaigne.org/res/files/publications/rapport-un-islam-francais-est_possible.pdf
- Jeldtoft, Nadia. «Lived Islam: religious identity with “non-organized” Muslim minorities». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.134-1.151.
- Jeldtoft, Nadia y Nielsen, Jørgen S. «Introduction: methods in the study of ‘non-organized’ Muslim minorities». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.113-1.119.
- Jeldtoft, Nadia y Nielsen, Jørgen S. (eds.). *Methods and contexts in the study of Muslim minorities. Visible and invisible Muslims*. Londres: Routledge, 2012.
- Johansen, Birgitte y Spielhaus, Riem. «Counting Deviance: Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe». *Journal of Muslims in Europe*, vol. 1 (2012), p. 81-112.
- Krämer, Gudrun y Schmidtke, Sabine. *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies*. Leiden: E.J. Brill, 2006.
- Liogier, Raphaël. *Le mythe de l’islamisation. Essai sur une obsession collective*. París: Seuil, 2012.
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Nueva York: Pantheon Books, 2004.
- Metroscofia. *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión 2008*. Madrid: Ministerios del Interior, de Justicia y de Trabajo y Asuntos Sociales, febrero de 2009 (en línea) http://www.empleo.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/LaComunidadMusulmanaInmigranteEspana_2008.pdf
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions, 1999.
- Moreras, Jordi. *Actors i representacions. L’associacionisme d’origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya-Secretaria per a la Immigració, 2009.
- Moreras, Jordi. *Los estudios sobre radicalización entre los colectivos musulmanes en Europa. Balance de una década de producción académica (2001-2011)*. Documento no publicado, 2011.
- Moreras, Jordi. «Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual». *Afkar/Ideas*, n.º 50 (2016), p. 36-38.
- Moreras, Jordi; Solé, Ariadna; Alonso, Marta; Ghali, Khalid Y López Bargados, Alberto. *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya-Departament de Cultura, 2017.

- Nielsen, Jørgen S. *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edinburg University Press, 1992.
- Nielsen, Jørgen S. (ed.). *Muslim Political Participation in Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.
- Peter, Frank; Dornhof, Sarah y Arigita, Elena (eds.). *Islam and the Politics of Culture in Europe. Memory, Aesthetics, Art*. Berlín: Transcript Verlag, 2013.
- Rodinson, Maxime. *La fascinación del islam*. Gijón: Jucar, 1989.
- Roy, Olivier. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2003.
- Salvatore, Armando. «Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5 (2004), p. 1.013-1.031.
- Sardar, Ziauddin. «What's the big idea?». *Critical Muslim*, n.º 2 (2012), p. 3-18.
- Sayad, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: DeWoeck.Wesmael, 1991.
- Scharbrodt, Oliver; Nielsen, Jørgen S.; Akgönül, Samim; Alibašić, Ahmet y Racijs, Egdūnas (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe* (vol. 1-8). Leiden: Brill, 2009-2017.
- Shavit, Uriya. «The Wasati and Salafi Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities». *Islamic Law and Society*, vol. 19, n.º 4 (2012), p. 416-57.
- Tarlo, Emma y Moors, Annelies (eds.). *Islamic fashion and anti-fashion. New Perspectives from Europa and North America*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- Tietze, Nikola. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. París: L'Harmattan, 2002.
- Trinh Nguyễn, Huê. «Ce qu'il faut savoir sur la Fondation pour l'islam de France». SaphirNews (5 de septiembre de 2016) (en línea) [Fecha de consulta: 18.10.2016] http://www.saphirnews.com/Ce-qu-il-faut-savoir-sur-la-Fondation-pour-l-islam-de-France_a22898.html
- Welzbacher, Christian. *Euro Islam Architecture. New mosques in the West*. Amsterdam: Sun Publishers, 2008.

«El año de los refugiados»

Anuario CIDOB
de la Inmigración
2015-2016
(nueva época)

Con el patrocinio de:



Obra Social "la Caixa"



Diputació
Barcelona

Con la colaboración de:



IOM • OIM

**Joaquín Arango, Ramón Mahía,
David Moya y Elena Sánchez-Montijano (dir.)**

Desde hace ya bastantes años, la inmigración se ha situado en el centro de la atención pública y de la arena política en Europa. Pero nunca lo había hecho con tanta intensidad como en 2015 y 2016. En estos dos años la gran protagonista, a su pesar, ha sido la inmigración forzosa, personificada en el millón muy largo de refugiados que, principalmente a través del Mediterráneo, han entrado en Europa procedentes de Siria, Afganistán, Irak, Somalia y otros países que atraviesan circunstancias trágicas. Ello ha dado lugar a la mal llamada «crisis de los refugiados», en su doble vertiente de masiva catástrofe humanitaria y de gravísima crisis para la Unión Europea.



EDITA:
CIDOB

Elisabets, 12, 08001
Barcelona
www.cidob.org

DISTRIBUYE:

Edicions Bellaterra, S.L.
Navas de Tolosa, 289 bis,
08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Criminalización de la comunidad musulmana y la lucha por la presunción de inocencia

Criminalisation of the Muslim community and the fight for the presumption of innocence

Iker Barbero González

Profesor adjunto, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV-EHU)
Iker.barbero@ehu.eus

Resumen: En paralelo a la estrategia de neo-orientalización de la comunidad musulmana en Europa, surgen actos de resistencia que la denuncian. Este artículo no solo considera la neo-orientalización como una estrategia para exotizar y/o inferiorizar, sino que demuestra que se puede entender como una «estrategia agonística del Gobierno». Para ello, presenta el caso de «los 11 del Raval» y se basa en la interpretación de la resistencia activista y familiar de los 11 pakistaníes e indios detenidos y acusados de terrorismo en Barcelona en 2008 como «actos de ciudadanía». Se trata de nuevos sujetos políticos: mujeres, jóvenes y niños irrumpieron en la escena reclamando tanto la libertad y la presunción de inocencia de sus familiares como la dignidad de toda la comunidad musulmana y migrante criminalizada por los discursos políticos y los medios de comunicación dominantes.

Palabras clave: inmigración, actos de ciudadanía, neo-orientalismo, legislación antiterrorista, Barcelona

Abstract: In parallel to the strategy of neo-Orientalising the Muslim community in Europe, acts of resistance emerge to condemn it. This article considers neo-Orientalisation not only as a strategy for exoticising and/or undermining the community, it demonstrates that it may be understood as an “agonistic Government strategy”. To this end, the paper presents the case of the “Raval 11” and bases its analysis on the interpretation of the resistance by family and activists to the arrests of 11 Pakistanis and Indians on charges of terrorism in Barcelona in 2008 as “acts of citizenship”. New political subjects were engaged: women, young people and children burst onto the scene demanding both freedom and the presumption of innocence for their relatives and dignity for the wider Muslim and migrant community criminalised by the dominant political and media discourses.

Key words: migration, acts of citizenship, neo-Orientalism, anti-terrorist legislation, Barcelona

La escena

El 8 de febrero de 2008, en la plaza Camarón de la Isla del barrio de Sant Roc de Barcelona, varias mujeres pakistaníes acompañadas por sus hijos e hijas se reunieron alrededor de un micrófono. Con caras de solemnidad, todas estaban vestidas con velos tradicionales. Detrás de ellas, una fila de hombres también pakistaníes portaban una pancarta que proclamaba: «Contra el terrorismo, por la dignidad de la comunidad inmigrante». Un par de semanas antes, el 19 de enero de 2008, de madrugada, en medio de una gran presencia policial y de medios de comunicación, 14 hombres procedentes de Pakistán y la India habían sido detenidos¹. Como veremos más adelante, fueron acusados de pertenecer a una célula terrorista que, de acuerdo con la declaración de un testigo protegido, preparaba un ataque inminente en el Metro de Barcelona.

Una interpretación orientalista de aquel acto de protesta en la plaza retrataría a sus protagonistas como mujeres que fueron llevadas allí por los impulsos primarios emocionales o incluso como resultado de la subordinación machista. Aunque algunas de estas mujeres no eran nuevas en lo que al activismo para reclamar derechos se refiere, otro número significativo de las allí reunidas jamás se habían movilizado políticamente con anterioridad. Habían entrado en el país con un permiso de reunificación familiar solicitado por sus maridos o padres; hacían su vida en casa, cuidando de sus hijos e hijas, o «ayudando» de vez en cuando en los negocios de sus maridos. En realidad, no tenían muchas más opciones. La situación jurídica creada por el permiso para la reunificación implicó durante años, hasta que fue reformado, y en cierto modo aún implica, una sumisión de facto de las mujeres a sus maridos (Bedoya, 2000; Cestau, 2012). Esta situación les impedía realizar actividades tan cotidianas, pero tan necesarias para la autonomía personal, como trabajar por cuenta ajena, por temor a perder el permiso de reagrupación. De acuerdo con las normas de extranjería de España, a fin de obtener un permiso de residencia independiente del de sus maridos, estas mujeres tendrían que acreditar convivencia con sus maridos durante al menos cinco años o denunciar ser víctima violencia doméstica (esto solo se puede hacer después de dos años de matrimonio) y ser capaces de demostrar medios económicos independientes (algo casi imposible para muchas mujeres en estas circunstancias durante la crisis económica). En este sentido, estas mujeres estaban también preocupadas porque, si sus maridos caían en la irregularidad –es decir, perdían

1. «Pocos días después, cuatro de ellos serían puestos en libertad y más adelante un quinto sería arres-tado en Holanda y trasladado a cárceles españolas» (Yatero, 2009), de ahí que los acusados fueran finalmente 11.

sus permisos—, ellas y el resto de su familia (hijos e hijas), que dependían del permiso principal del marido, también podrían convertirse en «irregulares». ¿En qué situación quedarían las mujeres y sus hijos e hijas si sus maridos o hermanos eran deportados? ¿Cómo se ganarían la vida? ¿Ellas, junto con sus hijos e hijas, serían también deportadas? Estas son algunas de las preguntas a las que se enfrentaban.

En efecto, una norma universal, presumiblemente racional, como la ley de extranjería española, construye esposas sometidas a sus maridos. La teoría jurídica y política occidental dominante ha basado su argumentación en el mito moderno de la igualdad, el reconocimiento de los derechos y el Estado de derecho (Fitzpatrick, 1992). Por el contrario, la ley de extranjería no solo criminaliza y persigue a los migrantes en general (Palidda, 2011; Mitsilegas, 2014), sino que además convierte a las mujeres migrantes en víctimas. Como señala la antropóloga Carmen Gregorio (2009), las mujeres inmigrantes no solo se construyen como «víctimas pasivas» en sus patriarcales

sociedades de origen —víctimas de la pobreza y de una violencia globalizada contra ellas—, sino también como una amenaza irracional en las sociedades de destino, ya sea como la «constantemente embarazada», y por lo tanto predestinada a sobrecargar los servicios sociales y de salud,

o como prostitutas provocadoras que se aprovechan de los turistas. Aunque el Estado securitario lleva tiempo consolidándose (Bigo, 1996), es especialmente a partir de la psicosis de seguridad generada después de los ataques del 11-S cuando la «islamofobia de género», como la denomina Jasmine Zine (2006), se ha revitalizado en forma de nuevas visiones orientalistas y representaciones de las mujeres musulmanas como hiperreligiosas, políticamente inmaduras y necesitadas de la liberación y rescate a través de intervenciones imperialistas.

La imagen de sujetos subordinados —y especialmente de mujeres pasivas, irracionales, políticamente inmaduras— es precisamente el resultado de la aparición en Europa y Estados Unidos de una serie de discursos políticos, institucionales y académicos de corte neo-orientalista acerca de la existencia de individuos y grupos que son considerados incompatibles con las sociedades occidentales debido a sus diferencias políticas, morales o religiosas con respecto a valores como la democracia, los derechos humanos o el Estado de derecho (Huntington, 1998; Sartori, 2001; Fukuyama, 2006). Estos discursos neo-orientalistas operan como una estrategia de gobierno alienante a través de la cual los ciudadanos se constituyen a sí mismos como virtuosos merecedores de libertad y seguridad, y a unos «otros» como extraños o extranjeros a los que gobernar, con el fin de legitimar

Los discursos neo-orientalistas operan como una estrategia de gobierno alienante a través de la cual los ciudadanos se constituyen a sí mismos como virtuosos merecedores de libertad y seguridad, y a unos «otros» como extraños o extranjeros a los que gobernar.

un régimen globalizado de ciudadanía y fronteras. En la obra *Globalized citizenship* (2010), Kim Rygiel, siguiendo una línea de pensamiento abierta por Isin en *Being Political* (2002), hace un análisis exhaustivo de cómo la ciudadanía es, cada vez más, un régimen disciplinario para el gobierno de la movilidad de la población. Frente a la tensión entre la desterritorialización del sistema capitalista y el sistema de Estado-nación territorial, el régimen de la ciudadanía, en lugar de colapsarse, está siendo utilizado por algunos estados para implementar controles más estrictos de la movilidad transfronteriza, especialmente después del 11-S. En este contexto, consideramos la ciudadanía como una tecnología de gobierno de la movilidad, que tiene el efecto del aumento de la vigilancia a través del miedo y deriva en la construcción jurídica de categorías y en una forma específica de poder disciplinario sobre ciertos individuos y grupos, en particular los de las comunidades musulmanas y árabes.

España es uno de los pocos países de la Unión Europea donde el islam ha tenido, y aún tiene, un papel histórico en la construcción social y cultural de su identidad (Martín Corrales, 2010; Majid, 2009; De Lucas, 2003; Zapata-Barrero y De Witte, 2010). En el proceso de convertirse en un país soberano, moderno y europeo, la inmigración ha pasado a tener un papel fundamental en la revalorización de cuestiones como la identidad o la soberanía. Ciertos políticos, académicos, sondeos de opinión y discursos de los medios de comunicación han afirmado que determinados grupos de inmigrantes, en su mayoría musulmanes, son incompatibles con el concepto popular de la identidad española. Mi argumento es que el régimen de extranjería español está contribuyendo a esta construcción de la alteridad y, por lo tanto, a la (re)definición política y legal de lo que significa «ser ciudadano-nacional español» (Barbero, 2016). A continuación desarrollaré más este argumento con cierto enfoque en el caso específico del proceso de neo-orientalización impuesto no solo a los detenidos en el Raval y a sus familias, sino a toda la comunidad musulmana en Barcelona. Empleando material documental diverso, publicado en medios de comunicación y académicos, este artículo también explora las resistencias que cuestionan esas estrategias de neo-orientalización. La segunda parte se centra en aquellos casos en los que los inmigrantes, las mujeres, los niños, los activistas y la gente en general se resisten a aquellos procesos que intentan sacarlos del sistema legal y político (detenciones, estigmatización, sumisión, deportación, etc.). En estas circunstancias, a través de sus acciones, personas no reconocidas como sujetos políticos y jurídicos se resisten a esta categorización-estigmatización y, al hacerlo, se constituyen a sí mismas como sujetos de la legalidad y de la ciudadanía. Al concluir este capítulo, se presenta otra manera de interpretar los actos que tuvieron lugar en la plaza Camarón de la Isla o, más tarde, en la Rambla del Raval, en el centro de Barcelona.

Geografías orientalizadas: el «Ravalistán» como ejemplo

El 19 de enero de 2008, la noticia de la detención de los 14 hombres se extendió como la pólvora en el Raval, el barrio de Barcelona donde se llevaron a cabo la mayoría de estas detenciones y donde se socializa, principalmente, la comunidad pakistaní. Según datos del padrón, en 2016 residían en todo el Estado español alrededor de 78.000 pakistaníes, además de los ya naturalizados como ciudadanos y ciudadanas españolas; la mitad de ellos vivían en la provincia de Barcelona, 37.971 personas, de las cuales 27.789 eran hombres y 10.192 mujeres. De entre el total de pakistaníes residentes en Barcelona, alrededor de la mitad viven en el histórico distrito de Ciutat Vella y, en particular, en el barrio del Raval. Fuera del Reino Unido, Barcelona es la ciudad con la población pakistaní más numerosa en Europa y la principal concentración urbana de pakistaníes en España, seguida de ciudades como Valencia (7.817 en total; 5.972 hombres y 1.845 mujeres), Madrid (3.296; 2.492 hombres y 804 mujeres), Tarragona (3.221; 2.421 hombres y 800 mujeres) y La Rioja (2.806; 1.684 hombres y 1.122 mujeres). Muchos hombres de origen pakistaní participaron en las luchas de los «sin papeles» que tuvieron lugar en 2001 en las iglesias de Barcelona y que terminaron en un proceso de regularización general de inmigrantes en situación irregular (Barbero, 2012). De 2004 a 2007, la población se duplicó, de 18.072 a 42.630, debido en gran parte al último proceso de regularización de extranjeros en España de 2005. En 2008 y 2009 la asociación *Papers i drets per a tothom* organizó numerosas manifestaciones a las puertas de la Delegación del Gobierno en Barcelona para denunciar ante la Administración española la denegación sistemática de permisos de residencia a 4.000 pakistaníes (también a indios y bangladeshíes) sin ninguna argumentación jurídica de peso.

Los recientes patrones de inmigración combinan la llegada de personas todavía a través canales clandestinos y la llegada de mujeres y niños menores a través de los mecanismos de la reunificación familiar, así como los nuevos nacimientos ya en el Estado español. Ello ha llevado a la consolidación de la organización social de la diáspora y su contribución a la aparición del llamado «negocio islámico», especialmente en el barrio del Raval (Moreras, 2005; Beltrán y Sáiz, 2008). La mayoría de las carnicerías *halal* son regentadas por pakistaníes. Las celebraciones islámicas más populares que tienen lugar en el Raval se organizan en el centro deportivo local por una de las dos comunidades musulmanes pakistaníes. Y dos de los principales centros de culto islámico en este barrio se crearon o están a cargo de líderes religiosos pakistaníes: Tariq ben Zyad, relacionado con el movimiento Jamaat al-Tabligh y donde las detenciones tuvieron

lugar, y Minhaj ul-Quran, vinculado al movimiento internacional con el mismo nombre. Debido a todo ello, en los últimos años la zona ha sido llamada despectivamente «Ravalistán». Pero los residentes de origen pakistaní no son los únicos habitantes de la zona; en esta parte de la ciudad, casi la mitad de la población tiene un origen extranjero. A pesar de la ubicación central del Raval –cerca de las principales atracciones turísticas–, los cada vez menos locales tradicionales, la prostitución y el tráfico de drogas han contribuido a la estigmatización de un barrio como «problemático». Ello ha llevado a determinadas estrategias municipales de gentrificación, de «multiculturalismo controlado», en palabras de Delgado (2007: 166), que incluyen una intensa planificación urbana. Estas medidas de control y gobierno de la población local, donde se debe incluir la muy polémica y controvertida Ordenanza Cívica, pueden ser entendidas como tecnologías y dispositivos administrativos, legales y penales, que, lejos de pretender promover la coexistencia pacífica, suponen la persecución de múltiples expresiones sociales y culturales (Silveira, 2006; Asens y Pisarello, 2007).

La construcción política y mediática del «terrorista»

En los últimos años, se ha llevado a cabo en el barrio del Raval un número significativo de detenciones por terrorismo yihadista. Ya sea en prensa escrita o en pantalla, las imágenes de las detenciones se mezclan con las de la población local y, especialmente, con las de mujeres portando velo islámico. De hecho, el entrelazamiento de la comunidad pakistaní en Cataluña y el terrorismo yihadista se ha convertido en un tema recurrente. Un cable secreto firmado por el embajador de Estados Unidos (del 2 de octubre de 2007) describe Cataluña como «el mayor centro mediterráneo de actividad de radicales islamistas» (véase Irujo, 2010). Como se indica en el propio cable, «La alta inmigración, legal como ilegal, desde el Norte de África (Marruecos, Túnez y Argelia), así como de Pakistán y Bangladesh hace de esta región un imán para reclutar terroristas. La Policía Nacional estima que hay unos 60.000 paquistaníes viviendo en Barcelona y alrededores, la mayoría hombres, solteros, sin documentación. También numerosos inmigrantes del Norte de África. Viven al margen de la sociedad española, no hablan la lengua, a menudo están desempleados y tienen pocos lugares para practicar su religión con dignidad. Individualmente, estas circunstancias proporcionan un terreno fértil para el reclutamiento de terroristas. Todo unido hace que la amenaza sea clara» (ibídem). Para controlar esta situación, el Gobierno

de Estados Unidos hablaba en 2007 de crear una agencia de inteligencia secreta en su Consulado en Barcelona para combatir el terrorismo islamista y el crimen organizado. La ubicación de esta agencia en Barcelona se justificó por la situación geográfica de la ciudad, en la ruta de personas y mercancías entre Francia y los países que bordean el Mediterráneo occidental.

En la madrugada del 19 de enero de 2008, coincidiendo con una peregrinación religiosa entre las dos mezquitas del Raval, efectivos antiterroristas de la Guardia Civil registraron la mezquita Tariq ben Zyad, regida por el movimiento Jamaat al-Tabligh, y la pastelería que regentaba uno de los detenidos. La «operación Cantata» había comenzado. La principal razón de la detención fue la declaración de un testigo protegido sobre un potencial atentado contra el Metro de Barcelona y la vinculación de estos hombres al Movimiento de los Talibanes Pakistaníes, el grupo Tehrik e Talibán Pakistán. Este argumento se vio posteriormente reforzado con la publicación *online* de un vídeo donde el líder talibán Omar Maulvi reivindicaba la responsabilidad del intento de ataque en respuesta a la presencia de España en Afganistán. El entonces ministro del Interior, Alfredo Pérez Rubalcaba, aseguró públicamente que habían encontrado material explosivo y que la «célula» estaba lista para actuar. Incluso el secretario de Defensa de los Estados Unidos, Robert Gates, declaró en la Conferencia de la OTAN para la Política de Seguridad, del 9 de febrero de 2008, que los europeos debían entender que los campos de los talibanes en Afganistán y Pakistán son la semilla para las células que pretenden llevar a cabo atentados en Europa, tales como la del Raval.

El impacto mediático fue masivo. Las detenciones durante la noche y los posteriores traslados de detenidos bajo fuerte custodia policial se convirtieron en la primera imagen que los habitantes de la ciudad, en Cataluña y en todo el Estado, vieron por la mañana. «Golpe en el corazón del Raval» o «Inminente atentado de Al Qaeda abortado en Barcelona» fueron algunos de los principales titulares. *El Periódico* de Cataluña colocó en su primera plana un gran «19-S», en analogía con el 11-S, el 11-M y el 7-J, las fechas de otros ataques atribuidos a Al Qaeda en Nueva York, Madrid y Londres, respectivamente. El 18 de septiembre de 2008, Fernando Reinares, profesor y analista de terrorismo del Real Instituto Elcano, publicó en *El País* un artículo titulado «¿Quién quiso atentar en Barcelona?». Según Reinares, había dos razones fundamentales que explicaban el ataque en Barcelona. En primer lugar, la diáspora pakistaní establecida en Cataluña generaba «ambientes islamistas de orientación rigorista (...), a menudo hostiles a la integración de los inmigrantes de su mismo credo y cuando menos ambivalentes en relación con el terrorismo denominado *yihadista*». La segunda razón era las inminentes elecciones a nivel estatal. Aunque Reinares no lo mencionara expresamente, el Gobierno de Rodríguez Zapatero fue acusado por sectores de la derecha de ser un «desertor», «cobarde» y «traidor a Occidente» por la retirada de las

tropas españolas de Irak y la promoción del proyecto político de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas; un ejemplo de ello es la entrevista de Aznar en el semanario británico *The Spectator* en 2005 (véase Davis, 2005).

Todas estas declaraciones, noticias e imágenes dejaron a un lado la presunción de inocencia de los detenidos. Solo algunos medios como *The Guardian* o el periódico alternativo catalán *Directa* hablaron de la posibilidad de que se tratara de una conspiración de los servicios secretos del presidente de Pakistán, Pervez Musharraf, para distraer la atención pública tras el asesinato de la líder del Partido Popular de Pakistán (PPP), Benazir Bhutto, en diciembre de 2007. *The Guardian*, bajo el título «El grupo “terrorista” que resultó ser los hombres del presidente» (Walsh, 2008), explicó cómo seis hombres pakistaníes volaron desde Barcelona al aeropuerto de Gatwick el 21 de enero de 2008, donde fueron detenidos por Scotland Yard «bajo sospecha de estar dirigiendo o planificando una actividad terrorista» (ibídem). Sin embargo, poco después de la llegada de su abogado, la policía británica les permitió volar a Pakistán. El Ministerio de Asuntos Exteriores del Reino Unido atribuyó inicialmente la debacle a la información falsa de las autoridades españolas, pero más tarde cargó la culpa a la inteligencia francesa. Sin embargo, el daño ya se había infligido: el estigma del terrorismo se había infundido en la comunidad pakistaní y musulmana de Barcelona.

La suspensión de la ciudadanía: la aplicación de la ley antiterrorista

En la última década se han llevado a cabo numerosas operaciones policiales contra los grupos terroristas en Cataluña y España (la operación Dátil, de 2001; la operación Lago, de 2003; la operación Nova, de 2004; la operación Mordisco, de 2007; la operación Submarino, de 2008; la operación Pez, de 2009; la operación Kometa, de 2012; la operación Kartago, de 2013, y la operación Caronte, de 2015, entre otras). La operación Cantata, llevada a cabo en el Raval en 2008, era una más. En todas estas detenciones se aplicó el protocolo de operación antiterrorista y todas ellas compartían un patrón similar: impacto mediático, eco político y proceso judicial con prácticas de pruebas inconsistentes. Según datos ofrecidos por el Ministerio de Interior y recopilados por *Directa* y *Diagonal* (García y Prat, 2015), desde los atentados del 11-M en Madrid hasta el 8 de diciembre de 2015, la cifra de detenidos en el marco de operaciones policiales contra el «terrorismo islámico» ascendía a 652 personas, de las cuales 216 fueron juzgadas pero solo 144 fueron condenadas en firme. Ello pone de relieve

la inconsistencia jurídica de muchas de estas detenciones, así como el cumplimiento de la grave condena encubierta que implica la absolución tras varios años en prisión preventiva. En gran medida, la excepcionalidad ha marcado la tendencia de la lucha contra el terrorismo en España y en Europa (Guittet, 2004; Fernandez *et al.*, 2009). Francia, Alemania, Italia y otros estados miembros de la Unión Europea (UE) han optado por el sacrificio de los derechos y libertades de las personas en nombre de una supuesta seguridad colectiva (Bigo y Tsoukala, 2008).

En el Estado español, a pesar de que las tácticas policiales hayan podido evolucionar y modernizarse, los restos del régimen autoritario de Franco marcan el historial de las acciones antiterroristas llevadas a cabo (planes especiales para las fuerzas de seguridad, tribunales excepcionales, suspensión de garantías y medidas extremas de internamiento). Un ejemplo de ello es que los delitos de terrorismo son investigados y juzgados en un tribunal diferenciado en la estructura judicial española: la Audiencia Nacional. Este tribunal especial ha adoptado una estrategia muy específica para actuar en casos especialmente vinculados a grupos vascos o internacionales. Se denomina «justicia preventiva» y tiene un doble aspecto (Salellas, 2009): por un lado, permite la penalización-enjuiciamiento de «células durmientes», es decir, grupos que no han actuado con violencia todavía, pero que, según indicios policiales, podrían estar listos para hacerlo; por otra parte, la acusación se basa en el carácter ideológico o religioso de los detenidos y sus relaciones personales con otras personas, incluso en países extranjeros.

En España, la mayor parte de la legislación antiterrorista ha sido elaborada en los últimos 30 años para luchar contra la organización armada vasca ETA y otros grupos como Terra Lliure o los GRAPO. La Constitución Española aprobada en 1978 prevé, en su artículo 55.2, la suspensión de derechos por elementos de terrorismo o bandas armadas. Desde entonces, una serie de leyes orgánicas se han aprobado o reformado con el fin de reducir el alcance de actividades disidentes armadas y políticas a través de acciones que implican la suspensión temporal de los derechos fundamentales, como son la detención incomunicada (520 bis 2 y 527 LECrim), la intervención gubernativa de las comunicaciones (588 bis *d*) del Anteproyecto de ley orgánica de modificación de la Ley de Enjuiciamiento Criminal) o la ilegalización de partidos (Ley Orgánica 6/2002, de 27 de junio, de Partidos Políticos). Ello ha dado lugar a la creación de un corpus excepcional de normas que no solo suspende los derechos humanos reconocidos en los tratados internacionales, sino que también atribuye capacidades a jueces y policías –como la incomunicación del detenido durante 13 días– que dan lugar a violaciones flagrantes de derechos como la falta de un debido proceso o la tortura, en ocasiones con resultados tan graves como la muerte. En aplicación de esta legislación,

después de pasar unas semanas en las cárceles de Madrid, los detenidos por el caso del Raval fueron dispersados a distintas provincias: Cádiz (a 900 km de Barcelona), Jaén (650 km), Córdoba (860 km), León (800 km), Palencia (700 km), Asturias (900 km), Valencia (300 km) o Zaragoza (el sitio más cercano, a 255 km).

El 11 de septiembre de 2009, la Sala Penal III de la Audiencia Nacional admitió que los acusados no estaban preparando ningún ataque y no habían adquirido el material para hacerlo. Pero, en cambio, sí ratificó que pertenecían al grupo Tehrik e Talibán Pakistán. Por esta razón, 10 de ellos fueron condenados a 8 años y 6 meses, y uno de ellos a 10 años como líder de la célula. La prueba principal del juicio había sido la declaración de un testigo oculto (denominado F1), procedente de Francia, que había afirmado haber recibido entrenamiento yihadista en campos en Afganistán y Pakistán. Al parecer, en el último momento se arrepintió e informó a la policía del ataque. Durante la instrucción judicial se supo que F1 o Asim (ambos nombres judiciales ficticios) era más bien un informante de la policía francesa que un terrorista radical. Aún más, en un momento del juicio oral se declaró que usaba una identidad oculta porque era un «fugitivo» en Pakistán. Desde 2009, el llamado «Libro rojo contra la trata de personas» de la Agencia Federal de Investigación (FIA, por sus siglas en inglés)² –una oficina de investigación de la policía pakistaní– había incluido a Asim entre los 76 traficantes de inmigrantes más buscados en Pakistán. Sin embargo, su testimonio tuvo mucho peso en la argumentación para condenar a los detenidos. Como dice el investigador Braulio García Jaén (entrevistado en Martín, 2014), era más fácil presentarlo como un arrepentido, «iluminado por el bien», que como un infiltrado, por los problemas procesales que ello supondría en términos de irregularidades jurídico-policiales. Después de presentar el pertinente recurso, los detenidos fueron juzgados de nuevo por el Tribunal Supremo (en enero de 2011), que estimó parcialmente el recurso de la defensa. Esto supuso la reducción de la pena a seis años de prisión por el delito de pertenencia a un grupo terrorista, contra los deseos del fiscal. En su sentencia, el Tribunal Supremo sostuvo que, contrariamente a lo que se anunció inicialmente después de la detención, los detenidos no estaban a punto de cometer un ataque inminente. Además, el Alto Tribunal les absolvió del delito de tenencia de explosivos por considerar insignificantes los 18 gramos de nitrocelulosa de un fuego artificial encontrado en la escena.

2. *List of most wanted human traffickers (Red Book)*. Federal Investigation Agency, Ministry of Interior, Government of Pakistan.

Actos de la ciudadanía contra la orientalización

Nyers y Rygiel (2012) se preguntan retóricamente por qué el activismo migrante contra el régimen de migración global y los conceptos que emergen de esta «ciudadanía desde abajo» son casi invisibles en los medios de comunicación o la academia. Una respuesta posible, argumentan, se debe a que estos actos de resistencia existen en los márgenes de la sociedad en general y ponen en duda un modelo dominante y dogmático de ciudadanía. Pero, desde mi punto de vista, otra respuesta posible, relacionada con la anterior, es que ni siquiera se perciben como una subjetividad política y legal, ya que se ven a través de una lente conceptual y metodológica que los hace invisibles. La noción de «actos de la ciudadanía» (Isin, 2008 y 2009) abre el camino a una interpretación alternativa.

En el concepto de «actos de la ciudadanía», el interés de Isin ha estado en la relación entre las nuevas figuras de la ciudadanía y la aparición de nuevos espacios, escalas y actos que permiten a los actores reclamar los derechos. Según sus palabras, «lo que tenemos que entender es cómo estos sitios, esca-

las y actos producen nuevos actores que promulgan subjetividades políticas y se transforman a sí mismos y a otros en ciudadanos mediante la articulación y la ampliación de derechos» (ibídem, 2008). Podemos identificar tres características principales que construyen el concepto de un acto de ciudadanía: el principio dialógico de la ciudadanía, la ruptura y la distinción entre la justicia y el derecho. En primer lugar, la idea de «ser político» de Isin se deriva de una investigación genealógica de subjetividades políticas a través de la cual la ciudadanía es vista como un principio dialógico que implica ciertas orientaciones, estrategias y tecnologías. Como se dijo antes, la alteridad se construye dialógicamente en las relaciones de los que se autodefinen como ciudadanos, ya que lo hacen precisamente a través de la alteridad, con respecto a los extraños –extraños y extranjeros–. Los actos de la ciudadanía se refieren a la forma en que cada uno de estos sujetos celebra, perpetúa, impone, resiste o rompe las orientaciones, estrategias y tecnologías que cada actor ejercita.

Una segunda cualidad es la ruptura y, consecuentemente, la transformación social. Todos los actos de la ciudadanía implican una ruptura con las situa-

El activismo migrante es casi invisible en los medios de comunicación o la academia porque pone en duda un modelo dominante y dogmático de ciudadanía, pero también porque ni siquiera se percibe como una subjetividad política y legal, ya que se ve a través de una lente conceptual y metodológica que lo hace invisible.

ciones en curso –como el *statu quo*–, con la idea de pertenencia a un orden establecido, con rituales, costumbres, hábitos y rutinas (en este sentido Isin lo relaciona con el concepto de *habitus* de Bourdieu). Esta idea contrasta con los estudios tradicionales de ciudadanía que se han centrado en las prácticas de la vida cotidiana –como, por ejemplo, votar periódicamente como ciudadano republicano– que hacen, en consecuencia, merecedores del título de ciudadano a aquellos que las practican (Balibar, 2009). Por el contrario, la investigación de los actos de la ciudadanía se centra en examinar el propósito al que sirve un acto en relación con la ruptura con el orden establecido –se desvía del guión– con el fin de cambiarlo. Ahora bien, la ruptura puede ser intencional o no, y tener en cuenta o no sus posibles consecuencias. Es el acto el que hace al actor y no a la inversa.

En tercer lugar, la transformación social y la ruptura están estrechamente relacionadas con la búsqueda de justicia por todos los medios, ya sean respetuosos o no de la ley. La mayoría de los actos específicos no son necesariamente concebidos como emancipatorios por sus actores (esencialmente porque los actores no se suelen considerar a sí mismos como activistas). Somos los investigadores sociales los que, como intérpretes de un acto, orientamos los actos hacia la reivindicación de la justicia o la denuncia de la injusticia. Los actos de la ciudadanía pueden ser promulgados por sujetos que no son jurídicamente ciudadanos y que sufren una injusticia, o por ciudadanos que apoyan las luchas de los no ciudadanos como un acto de solidaridad. Ahora bien, llevar a cabo actos de ciudadanía en el ámbito de la justicia no significa que tienen que enmarcarse dentro de la legalidad o el respeto al ordenamiento jurídico. A veces, la ley establece las herramientas necesarias para reclamar los derechos y la justicia –derecho a la huelga de trabajadores, derecho a recursos judiciales por ser víctimas, etc.– pero, en otras ocasiones, la ley no reconoce a los reclamantes como actores legitimados para emplear determinadas herramientas políticas (como el derecho a voto en el caso de los extranjeros). En ocasiones, incluso puede darse el caso de que la ley considere que los actores son los delincuentes y que pueden ser procesados por ello (ello ocurre en casos de ocupación de espacios públicos). Esta es la razón por la cual, en mi opinión, los actos de la ciudadanía pueden ser promulgados, a veces, a través de hechos que se consideran ilegales o van más allá de los márgenes de la ley estatal formal. Mi objetivo aquí no es defender la legitimidad de acciones ilegales, sino entender que en un momento dado, las prácticas irregulares, informales o ilegales pueden ser usadas para reclamar los derechos y la justicia. ¿Cómo reclamaron las familias la inocencia de sus parientes en el caso del Raval? ¿Qué escalas trascendieron las luchas? ¿Cómo esos inmigrantes criminalizados se constituyeron a sí mismos como ciudadanos?

La movilización

En los días posteriores a las detenciones, el miedo se apoderó de la comunidad pakistaní debido a posibles nuevas detenciones y redadas policiales. Ir a la mezquita, vivir en un determinado barrio o el uso de trajes tradicionales podría hacer que cualquier persona fuese considerada un terrorista potencial. Ello hizo que los líderes de la comunidad dieran un paso atrás y mantuvieran un perfil bajo, al menos hasta que la situación se calmara. Sin embargo, el 8 de febrero de 2008, solo un par de semanas después de las detenciones, algunas mujeres y niños emprendieron una iniciativa novedosa: se reunieron en la plaza cerca de la escuela de sus hijos. Quedar después de la escuela se consideró la mejor manera de reunir a la mayoría de las mujeres pakistaníes en el barrio. Consideraron que tenían que dar a conocer su injusta situación. La llamada reunió a más de 500 personas. Se sumaron otros familiares y la asociación *Papers i drets per a tothom*, la asociación de mujeres ACESOP (Associació Cultural Educativa i Social Operativa de dones Pakistaneses), la Liga Musulmana de Pakistán en España y la Asociación Cultural Pakistaní de Barcelona. Entre todos organizaron una concentración pública bajo el lema «Contra el terrorismo, por la dignidad de la comunidad de inmigrantes». Fue la primera vez que muchas de estas mujeres salían a las calles a protestar públicamente. A esta reunión le siguieron muchas otras. Unos días más tarde, el 17 de febrero, una manifestación mucho más grande tuvo lugar en la Rambla del Raval, en el corazón de Barcelona; dirigida por las mujeres y sus hijas e hijos, la multitud comenzó a caminar a lo largo de las principales calles del barrio (calles Hospital y Sant Pau) y terminó en el lugar donde habían tenido lugar las detenciones. Cuando la marcha pasó por algunos locales regentados por pakistaníes, indios o autóctonos, estos decidieron cerrar sus tiendas en solidaridad con los detenidos. Al igual que en la ocasión anterior, fueron las mujeres e hijas quienes leyeron el manifiesto final. Estos actos representaban una ruptura: las mujeres y sus hijos se mudaron de un papel pasivo de víctima a una posición rebelde de acción. En contraste con las luchas de los «sin papeles» en Barcelona en el año 2001 o 2004, protagonizadas principalmente por hombres, estas manifestaciones estaban visiblemente mucho más feminizadas. Las mujeres y sus hijas e hijos tenían un fuerte papel simbólico. Ello se debió precisamente a que tanto las detenciones en el Raval

Los actos de los días posteriores a las detenciones de «los 11 del Raval» representaron una ruptura: las mujeres y sus hijos se mudaron de un papel pasivo de víctima a una posición rebelde de acción. Ello tuvo un fuerte impacto simbólico de lucha y denuncia contra la realidad social y jurídica que los colocaba en un papel de víctimas.

como la propia realidad social y jurídica colocaban a las mujeres en un papel de víctimas que no estaban dispuestas a asumir y, por lo tanto, lucharon por denunciarlo.

Los actos de solidaridad desde el ámbito universitario

El 5 de marzo de 2009, alrededor de 120 personas se reunieron en el Aula Magna de la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de Barcelona para la presentación del documental-libro titulado *Rastros de Dixan. La islamofobia y la construcción del enemigo en la era post 11-S* (VV.AA., 2009). El título del libro evoca la operación Lago, donde 16 personas fueron detenidas y posteriormente puestas en libertad después de que un presunto material explosivo fuera considerado un mero detergente disponible en cualquier supermercado. Este proyecto editorial es una antología publicada por la Editorial Virus que reúne textos escritos por varios activistas como Abdennur Prado (Junta Islámica Catalana), Albert Martínez y David Fernández (diario *Directa*), Iñaki Rivera (Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos [OSPDH], Universitat de Barcelona), Benet Salellas (abogado de los detenidos) y Alberto López Bargados (antropólogo del Grupo de Investigación sobre el Islam en la Diáspora [GRID], Universitat de Barcelona). El material audiovisual fue elaborado con imágenes y entrevistas realizadas por Alberto López Bargados, José González Morandi y Sergi Dies a las familias de los detenidos en distintas etapas del proceso. El Colectivo Vírico (2009: 11), al final de la introducción, declara muy significativamente que se trata de «un libro escrito con la letra pequeña como materia prima y con la letra pequeña como única (o)posición posible ante el ruido mediático y la arbitrariedad institucional desde los que se construye el terror de Estado propio del estado de guerra». En la conferencia de lanzamiento del libro participó un cuerpo diverso de oradores. En primer lugar, las familias de los acusados pusieron de relieve las contradicciones de los cargos y la criminalización de los inmigrantes en Barcelona desde el arresto del 19 de enero de 2008. En segundo lugar, intervinieron familiares afectados por otras operaciones contra células yihadistas sospechosas, como Khadija Podd, cuyo marido fue detenido en 2006 como parte de la operación Chacal. Por último, intervinieron el profesor de antropología de la Universitat de Barcelona Manuel Delgado; la presidenta de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona, Eva Fernández; Jaume Asens, miembro de la Comisión de Defensa del Colegio de Abogados de Barcelona; Alberto López Bargados e Iñaki Rivera. El acto sirvió, o al menos eso pretendía, para hacer llegar al ámbito académico, y al público en general, la realidad de las detenciones, más allá de la construcción política y periodística.

Los actos para la dignidad e inocencia

Allí donde se celebraron actos que fomentaron la solidaridad –no solo con los detenidos, sino también con los familiares– también se generó un sentimiento colectivo. La comunidad pakistaní hizo una colecta para pagar los abogados y ayudar a las familias. Durante marzo de 2009, los parientes y el grupo de apoyo hicieron circular un panfleto con el fin de recoger firmas. Todos los que firmaron el manifiesto hicieron, de este modo, la siguiente declaración: «Denunciamos la situación de indefensión de los detenidos y exigimos la aplicación de las medidas necesarias para corregirlo». Para ello, las organizaciones consideraban necesarias las siguientes medidas. En primer lugar, pidieron la liberación inmediata de los detenidos, de acuerdo con la petición formulada por la defensa. La segunda demanda proponía la creación de una comisión de juristas, abogados independientes y organizaciones de derechos humanos, para abrir una investigación sobre las posibles violaciones de los derechos humanos y las garantías judiciales de los detenidos. En tercer lugar, las organizaciones exigieron el esclarecimiento de las responsabilidades en relación con los procedimientos de la policía, así como la imposición de sanciones adecuadas en caso de que cualquier irregularidad o negligencia fuera probada. El grupo también instó a la prensa, la radio y la televisión a una corrección de todas las noticias que resultaron ser falsas. Por último, las organizaciones solicitaron una declaración clara por parte del Ayuntamiento y de los Ministerios de Interior y Justicia del Gobierno, en defensa de la presunción de inocencia de los detenidos y la liberación de los detenidos hasta que se emitiera una sentencia definitiva. Las familias de los detenidos también mostraron su apoyo a sus hermanos y esposos a través de una serie de actos. Por un lado, la política penitenciaria había dispersado a los detenidos a diferentes prisiones de toda España, de modo que los miembros de las familias y los abogados defensores se vieron obligados a organizarse para realizar visitas a cientos de kilómetros de distancia, con el gasto y el riesgo que ello implica. Pero, por otro, continuaron protestando y haciendo campaña en sitios como las calles de Barcelona, las puertas de la Audiencia Nacional o el Tribunal Supremo en Madrid (24 de noviembre de 2009), para reclamar la inocencia y exigir la liberación de sus parientes y amigos.

La defensa letrada, entre profesión y activismo

El primer abogado de los detenidos en el caso del Raval fue Sebastià Salellas (1949-2008), un destacado defensor de los derechos humanos y movimientos sociales alternativos. Había actuado en 1992 en el caso de la tortura y detención de unos jóvenes independentistas catalanes ante el Tribunal Europeo de Derechos

Humanos. Pero la razón principal de su implicación en este nuevo caso era que previamente había sido abogado de los acusados de pertenecer al «comando Dixan», en la operación Lago. Salellas desarrolló el caso junto con su hijo, Benet Salellas, también abogado, quien a la muerte de su padre se hizo cargo de la defensa de los detenidos (y de otros casos relacionados con el terrorismo yihadista) junto con el abogado Jaime Teijelo. Además de la actuación procesal de la defensa de los detenidos, como en los casos citados anteriormente, los abogados también desempeñaron un rol activista. Benet Salellas lo explicaba así en una conversación informal en el marco de esta investigación: «Tomamos un papel muy político y tratamos de dar voz a las personas a través de nuestras intervenciones en la prensa y televisión. También creo que he intentado, sobre todo cuando estaba más cerca de Barcelona, ir a menudo a las reuniones con las familias y las asociaciones pakistaníes que estaban apoyando la campaña y explicarles cada paso del proceso y cada prueba que provenía de la acusación. (...) Fue para dar un propósito ético y político a nuestra acción legal y como persona. La compensación también estaba dentro de estos parámetros. Nunca cobramos por lo que correspondería a nuestro trabajo real, por todas las horas de reuniones, por viajar a Madrid, por las visitas a los prisioneros... Por supuesto, no estoy trabajando solo por una compensación económica, estoy trabajando por una causa».

Las familias estuvieron muy involucradas en el proceso judicial. Aunque algunos de los detenidos no tenían familia en Barcelona, los abogados y grupos de apoyo lograron hablar con la familia en la India y Pakistán, y consiguieron así que las familias en origen presionaran a las autoridades. Otra lucha en la que participaron los abogados y las personas del grupo de apoyo fue la de impedir que los detenidos cayeran en la irregularidad administrativa, es decir, que perdieran sus permisos de extranjería. Por desgracia, excepto el que tenía la nacionalidad española, al final todos ellos perdieron sus permisos debido a la denegación de las renovaciones. Como consecuencia de dicha denegación, la Delegación del Gobierno español abrió un expediente administrativo para la expulsión de acuerdo con la ley de extranjería, la cual en sus preceptos 57.2 y 57.7 habilita la expulsión de personas condenadas o consideradas peligrosas para la seguridad pública. Una de las principales consecuencias de este proceso de «ilegalización» fue su impacto en los familiares, en su mayoría mujeres y niños que dependían del permiso de reagrupamiento de los detenidos.

Después de la sentencia del Tribunal Supremo hubo un intento de presentar un recurso ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, pero los abogados rechazaron esta opción. Teniendo en cuenta el tiempo necesario para que la corte europea se pronunciara, los detenidos ya habrían cumplido su castigo. Aunque una sentencia internacional favorable podría suponer el resarcimiento moral, el principal interés era evitar la cárcel. A raíz de la sentencia del Tribunal

Supremo, las familias optaron por contratar a un abogado pakistaní-inglés. Las instrucciones al nuevo abogado en lo que respecta al grupo de apoyo fue que no se contactara con las familias o con los detenidos, a fin de evitar influencias negativas en relación con los posibles beneficios procesales-penitenciarios que las autoridades de las prisiones podían concederles.

La expulsión y liberación de la pesadilla

En enero de 2014 la mayoría de los detenidos, acusados y encarcelados habían cumplido ya su tiempo de condena, sin reducción judicial, como es habitual según la regulación penitenciaria (excepcional) antiterrorista. Algunos fueron trasladados al Centro de Internamiento para Extranjeros (CIE) de Aluche en Madrid, con el fin de expulsarles a sus países de origen. Aluche, al igual que otros CIE, había sido previamente una cárcel y hospital para los presos. Varios informes de organizaciones de derechos humanos han denunciado las violaciones flagrantes de los derechos en el centro (celdas de castigo, ausencia de asistencia jurídica o de asistencia social y sanitaria adecuada, mala salud de los internos, casos de suicidio y depresión, abuso de las mujeres, etc.). Por eso, miembros de las familias y otros activistas del grupo de apoyo fueron asistidos por la comisión legal de la campaña Cerremos los CIE, en Madrid, que ayudaron a la búsqueda de los detenidos, con el fin de hacer un seguimiento de la ejecución de la expulsión. Se quería comprobar el estado de salud antes de la expulsión. Al mismo tiempo, una de las preocupaciones era que, una vez en la India y Pakistán, y después de haber sido condenados en Europa por terrorismo, los detenidos pudieran sufrir duros interrogatorios y ser enviados una vez más a prisión. Algunos de los detenidos agradecieron las visitas de los activistas y les dijeron que se encontraban físicamente bien, pero otros rechazaron las visitas. Como diría uno de los militantes de Madrid, «todos querían acabar con la pesadilla».

Aunque otros internos del CIE normalmente permanecen encerrados durante varias semanas, los detenidos del Raval fueron deportados rápidamente. En algunos de los casos, las deportaciones se llevaron a cabo en menos de 48 horas. Esto significaba que los miembros del grupo de apoyo y de la campaña Cerremos los CIE apenas pudieron entrevistarse con todos los detenidos. Uno de los acusados, de nacionalidad india, fue el primero en ser entregado a las autoridades de la India en Mumbai; allí fue interrogado durante cuatro horas por la policía india y fue puesto en libertad más tarde. Otros cinco fueron expulsados en un vuelo con escala en Atenas entre el domingo 19 y lunes 20 de enero de 2014, y fueron interrogados durante varias horas. El resto fue devuelto a Pakistán en los

siguientes días siguiendo un patrón similar. Uno de ellos permaneció todavía en la cárcel por un año más y Mohamed Ayub, el más longevo de todos los detenidos, no ha sido deportado ya que tiene la nacionalidad española.

Conclusiones: activistas contra la orientalización

Más allá de lo que corrientes dominantes en los campos jurídicos y políticos pretendan interpretar, la realidad empírica, tanto en la práctica legal como en las acciones llevadas a cabo por las personas, nos lleva a concluir dos ideas principales. La primera es que la ley, a pesar de sus pretensiones de universalidad moderna, no siempre sirve para

La ley, a pesar de sus pretensiones de universalidad moderna, no siempre sirve para incluir todas las situaciones bajo los parámetros de la igualdad o la libertad. Hay circunstancias, tales como la ley de extranjería en España –y en Europa– donde la regla funciona como un elemento de diferenciación o de inclusión diferenciada.

incluir todas las situaciones bajo los parámetros de la igualdad o la libertad. Hay circunstancias, tales como la ley de extranjería en España –y en Europa– donde la regla funciona como un elemento de diferenciación o de inclusión diferenciada. Es el caso de las mujeres familiares de los detenidos en la operación llevada a cabo en el Raval de Barcelona, pero

es extensible también a miles de mujeres y familiares (hijos e hijas) dependientes de permisos de reunificación familiar.

La segunda idea es que existen sujetos, no reconocidos por la ley como actores legales y políticos, incluso perseguidos, que irrumpen en la escena y plantean demandas estrechamente relacionadas con el tratamiento injusto al que la ley les somete. Concebir la ciudadanía como fundamento jurídico y político exclusivo del que se derivan los derechos universales es limitarse a una noción estática y al mismo tiempo opresiva para aquellas otras categorías a las que se niega subjetividad política. Los actos de protesta de las mujeres y los niños, en el caso aquí analizado, trataron de reivindicar la presunción de inocencia como valor supremo y como un derecho que pertenece a las personas independientemente de su origen o situación legal. Al mismo tiempo, se demostró que las mujeres musulmanas, contra los estereotipos y las construcciones sociales y legales de la subordinación y la victimización, pueden liderar movilizaciones, estar presentes en apelaciones judiciales, protestar ante los tribunales y dar conferencias de

prensa. Si nos limitáramos a ver las escenas descritas en este texto a través de la mirada del neo-orientalismo, nunca reconoceríamos los actos de estas mujeres como actos políticos. No veríamos subjetividad política en sus actos, ya que solo serían esposas para algunos y terroristas potenciales para otros. Estas son las circunstancias contradictorias que solo se producen en situaciones excepcionales, como la derivada de los regímenes de inmigración y de seguridad. A pesar de que nunca pensaron en ello o no lo querían, los y las familiares se convirtieron en ciudadanos y ciudadanas activistas, independientemente de su situación legal.

Referencias bibliográficas

- Asens, Jaume y Pisarello, Gerardo. «Discutir sobre el civismo un año después». *El País* (1 de febrero de 2007) (en línea) http://elpais.com/diario/2007/02/01/catalunya/1170295646_850215.html
- Balibar, Etienne. *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Barbero, Iker «El control selectivo de las fronteras y la transnacionalización de sus resistencias». *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 186, n.º 744 (2010), p. 689-703.
- Barbero, Iker. «Orientalising citizenship: the legitimation of immigration regimes in the European Union». *Citizenship studies*, vol. 16, n.º 5-6 (2012), p. 751-768.
- Barbero, Iker. «Citizenship, identity and otherness: the orientalising of immigrants in the contemporary Spanish legal regime». *International Journal of Law in Context*, vol. 12, n.º 03 (2016), p. 361-376.
- Bedoya, María Helena. «Mujer extranjera: una doble exclusión. Influencia de la Ley de Extranjería sobre las mujeres inmigrante». *Papers: revista de sociología*, vol. 60 (2000), p. 241-256.
- Beltrán Antolín, Joaquín y Sáiz López, Amelia. «La comunidad pakistaní en España». *Anuario Asia-Pacífico 2007*. Barcelona: Real Instituto Elcano, Fundación CIDOB, 2008, p. 207-216.
- Bigo, Didier. «Sécurité, immigration et contrôle social. L'archipel des pólíces». *Le Monde Diplomatique*, (octubre de 1996) (en línea) <http://www.monde-diplomatique.fr/1996/10/BIGO/5825>
- Bigo, Didier y Tsoukala Anastassia (eds). *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*. Abingdon: Routledge, 2008.
- Cestau, María José. «La Ley de Extranjería y su repercusión en la mujer inmigrantes. El caso pakistaní», en: Goicoechea Gaona, María Ángeles y Clavo

- Sebastián, María Josefina (eds.). *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistani*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2012, p. 63-76.
- Colectivo Vírico. «Introducción. La letra pequeña», en: VV.AA. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus editorial, 2009, p 8-9.
- Davis, Douglas. «No surrender. Douglas Davis talks to José María Aznar in Madrid about terrorism, multiculturalism and the Atlantic alliance». *The spectator* (16 de julio de 2005) (en línea) <https://www.spectator.co.uk/2005/07/no-surrender/>
- De Lucas, Javier. «Discursos de la invisible. Construir la presencia de los inmigrantes», en: Alemán, Jorge (coord.) *Los otros entre nosotros: alteridad e inmigración*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2003, p. 213-232
- Delgado, Manuel. *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del «modelo Barcelona»*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2007.
- Fernández, Cristina; Manavella, Alejandra y Ortuño, José María. *The Effects of Exceptional Legislation on Criminalization of Immigrants and People Suspected of Terrorism*. Universitat de Barcelona, Observatori del Sistema Penal i els Drets Humans, Challenge Report 9 (2009).
- Fitzpatrick, Peter. *The Mythology of Modern Law*. Londres y Nueva York: Routledge, 1992.
- Fukuyama, Francis. «Identity, Immigration, and Liberal Democracy». *Journal of Democracy*, vol. 17, n.º 12 (2006), p. 5-20.
- García, Ter y Prat, Joan. «Las cloacas de la lucha “antiyihadista”». *Diagonal La Directa* (30 de diciembre de 2015) (en línea) <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/28793-cloacas-la-lucha-antiyihadista.html>
- Gregorio, Carmen. «Mujeres inmigrantes colonizando sus cuerpos mediante fronteras procreativas, étnico-culturales, sexuales y reproductivas». *Viento sur*, n.º 104 (2009), p. 42-54.
- Guittet, Emmanuel-Pierre. «European Political Identity and Democratic Solidarity After 9/11: The Spanish Case». *Alternatives. Global, Local, Political*, vol. 29, n.º 4 (agosto-octubre de 2004), p. 441-464.
- Hunt, Krista y Rygiel, Kim (eds.). *(En)Gendering the war on terror: war stories and camouflaged politics*. Londres: Ashgate, 2006.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster, 1998.
- Irujo, José María. «EE UU considera Cataluña el «mayor centro mediterráneo del yihadismo»». *El País* (10 de diciembre de 2010) (en línea) http://elpais.com/elpais/2010/12/10/actualidad/1291972643_850215.html
- Insin, Engin. *Being Political: Genealogies of Citizenship*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2002.

- Isin, Engin. «Theorizing acts of citizenship», en: Isin, Engin y Nielsen, Greg (eds.). *Acts of Citizenship*. Londres: Palgrave Macmillan, 2008, p. 15-43.
- Isin, Engin. «Citizenship in flux: the figure of the activist citizen». *Subjectivity*, vol. 29, n.º 1 (2009), p. 367-388.
- Majid, Anouar. *We Are All Moors: Ending Centuries of Crusades against Muslims and Other Minorities*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009.
- Martín, Miguel. «A Asim, el deixaven fer i desfer amb el seu negoci de venedor de papers i d'estafador». Entrevista a Braulio García Jaén, periodista que ha investigat la identitat d'F1». *Directa* (10 de junio de 2014) (en línea) <https://directa.cat/asim-deixaven-fer-desfer-amb-seu-negoci-de-venedor-de-papers-destafador>
- Martín Corrales, Eloy. «El moro, decano de los enemigos exteriores de España: una larga enemistad (siglos VIII-XXI)», en: Nuñez Seixas, Xosé y Sevillano Calero, Francisco (eds.). *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010, p.165-182.
- Mitsilegas, Valsamis. *The criminalisation of migration in Europe: challenges for human rights and the rule of law*. Londres: Springer, 2014.
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, 1999.
- Moreras, Jordi «¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 68 (2005), p. 119-132.
- Nyers, Peter y Rygiel, Kim. *Citizenship, Migrant Activism and the Politics of Movement*. Londres: Routledge, 2012.
- Palidda, Salvatore (ed.). *Racial criminalization of migrants in the 21st century*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Rygiel, Kim. *Globalizing citizenship*. Vancouver: UBC Press, 2010.
- Salellas, Benet. «El Derecho contra la Justicia», en: Prado, Abdennur; Martínez, Albert; López Bargados, Alberto; Salellas Vilar, Benet; Fernández, David y Rivera Beiras, Iñaki. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus editorial, 2009, p. 65-85
- Sartori Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.
- Silveira, Héctor. «Barcelona y el fomento de la convivencia a través de la represión del Espacio público», en: Bergalli, Roberto y Rivera Beiras, Iñaki (eds.). *Emergencias urbanas*. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 239-260.
- Yatero, Carlos. «Un juicio basado sólo en los “indicios” de un confidente». *Diagonal* (15 de noviembre de 2009) (en línea) <https://www.diagonalperiodico.net/juicio-basado-solo-indicios-confidente.html>

- VV.AA. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus editorial, 2009.
- Walsh, Declan. «“Terrorist” group who turned out to be the president’s men». *The Guardian* (9 de febrero de 2008) (en línea) <https://www.theguardian.com/uk/2008/feb/09/pakistan.terrorism>
- Zapata-Barrero, Ricard y de Witte, Nynke. «Muslims in Spain: Blurring Past and Present Moors», en: Triandafyllidou, Anna (dir.). *Muslims in 21st century Europe: Structural and Cultural Perspectives*. Londres: Routledge, 2010, p. 181-198.
- Zine, Jazmine. «Between orientalism and fundamentalism: The politics of Muslim women’s feminist engagement». *Muslim World Journal of Human Rights*, vol. 3, n.º 1 (2006), p. 27-49.

Lecciones de la islamofobia en Europa: las responsabilidades mutuas

Lessons from Islamophobia in Europe: mutual responsibility

Stéphane Lathion

Investigador asociado, Departamento de Sociología de la Religión y Psicología, Western Sydney University
stephane.lathion@edu.ge.ch

Resumen: Desde principios del siglo XXI, la sobremediatización del islam y de los musulmanes en Europa solo ha empeorado la percepción que se tiene sobre ellos y las relaciones con estas comunidades. Los medios de comunicación han estigmatizado a dichas comunidades debido a comportamientos inapropiados atribuibles a muchos actores en juego. Este temor al islam (la islamofobia) se ha transformado cada vez más en una actitud de rechazo hacia este «Otro», paradójicamente cercano y distante, que se ha convertido en una especie de «enemigo». El islam es percibido esencialmente a través de las demandas de una minoría bastante visible que cree poder cuestionar los «valores europeos» en nombre de su fe, la cual es considerada agresiva y con ansias de conquista por parte de algunos. Este artículo propone un cambio de enfoque hacia una mayor creatividad al hablar de los musulmanes a fin de favorecer un planteamiento más cívico.

Palabras clave: islam, musulmanes, islamofobia, ciudadanía, Europa

Abstract: Since the start of the 21st century, the excessive media coverage of Islam and Muslims in Europe has harmed the perception of these communities and relationships with them. The media have stigmatised these communities because of the inappropriate behaviour that may be attributed to many actors. This fear of Islam (Islamophobia) has increasingly become an attitude of rejection of this "Other" – paradoxically both close and distant – who has been made into a kind of "enemy". Islam is essentially perceived through the demands made by a fairly visible minority that believes it can question "European values" in the name of its faith, which is considered by some to be aggressive and seeking to conquer. This article proposes a change of focus towards greater creativity when speaking about Muslims in order to encourage a more civic approach.

Key words: Islam, Muslims, Islamophobia, citizenship, Europe

Al abordar cuestiones relacionadas con la presencia musulmana en Europa, siempre he procurado ser pragmático acerca de la ambición de mejorar las condiciones de convivencia, proponiendo iniciativas concretas. La perspectiva privilegiada es la política, en el sentido noble del término, ya que tiene en cuenta tanto elementos culturales y espirituales como históricos y jurídicos relacionados con los derechos de las personas que participan en el Estado de derecho. El punto de partida de esta reflexión sobre la presencia musulmana en Europa es la relación de la mayoría con sus minorías; por lo tanto, no es la cultura musulmana, ni la lengua árabe, ni el islam como religión lo que despertó mi interés, sino más bien las relaciones entre los grupos mayoritarios y los minoritarios. Después de casi 20 años dedicados a observar, participar, describir y analizar la transformación de la presencia musulmana en

Si realmente queremos reducir las tensiones y los malentendidos con respecto al islam y los musulmanes, el mejor enfoque debería ser dejar de hablar de ello, dejar de ver el islam donde este no está presente.

Europa, he llegado a la siguiente conclusión: si realmente queremos reducir las tensiones y los malentendidos con respecto al islam y los musulmanes, el mejor enfoque debería ser dejar de hablar de ello, dejar de ver el islam donde este no está presente; donde solo hay, en realidad, costumbre, tra-

dición, racismo «ordinario», chauvinismo e instrumentalización tendenciosa basada en fragmentos de texto sacados de contexto. Así pues, el objetivo de este artículo es proponer medidas concretas para lograr este objetivo.

Los musulmanes que viven en Europa, más que seguidores de una religión, son ante todo individuos dotados de inteligencia, beneficiarios de un sistema jurídico que garantiza el respeto a su dignidad y el ejercicio de sus libertades individuales, y que exige a cambio el cumplimiento de obligaciones cívicas frente al Estado y sus conciudadanos. Solo en segundo (o incluso en tercer) lugar la afiliación religiosa debería ser relevante y asumir un espacio más o menos importante en la vida cotidiana del adepto. Es crucial destacar aquí que en las constituciones europeas nada impide a nadie creer (o no) o practicar su fe dentro de las limitaciones a veces impuestas por el marco jurídico en vigor; no hay nada en el marco jurídico europeo que sea incompatible con las prácticas conocidas del islam. Durante décadas, varios pensadores musulmanes –entre ellos el poeta e intelectual indio Mohamed Iqbal, ya en la década de los treinta– e investigadores actuales –como Dilwar Hussein en el Reino Unido, Abdenmour Bidar en Francia, Farid Esack en Sudáfrica y Amina Wadud en los Estados Unidos– han recordado a aquellos compatriotas musulmanes que tienden a olvidarlo que Occidente, ya sea en sus instituciones, en la aplicación de las leyes, en el respeto a la dignidad humana o en la búsqueda de la justicia, es más islámico que muchas naciones que reivindicaban al Profeta del islam (Kurzman, 1998; Lathion, 2010).

Para apoyar la afirmación de que la mejor manera de reducir los bloqueos mentales, los miedos y el rechazo de cualquier cosa mínimamente conectada con el islam pasa por ser más creativo que simplemente hablar de ello, mi argumento se organiza en tres partes. En primer lugar, se presenta un breve resumen de los dos períodos distintos de la evolución de la manera en que hemos discutido las realidades musulmanas y su transformación en los últimos 30 años; en segundo lugar, se expone la cuestión de la islamofobia de acuerdo con los diferentes criterios mostrados en los informes nacionales que denuncian la discriminación hacia los musulmanes, con el fin de visibilizar la co-responsabilidad de los actores musulmanes con respecto a esta cuestión; y, por último, en tercer lugar, se proponen medidas concretas para reducir las tensiones y concienciar sobre sus responsabilidades a todos los actores implicados: políticos (locales, regionales y nacionales), periodistas, trabajadores sociales, administradores públicos, profesores, así como agentes comunitarios y líderes religiosos musulmanes.

La construcción del islam en Europa como sujeto sociológico

En un primer período, que va de 1980 al año 2000, el objetivo primordial de los intelectuales era explicar qué es el islam, transmitir las múltiples realidades de los mundos musulmanes y poner de relieve las afinidades, los valores compartidos y la proximidad teológica; todo ello enmarcado en una perspectiva histórica que permitió tomar distancia de las tensiones emergentes que se producían en las sociedades musulmanas (guerra civil en Argelia, guerras del Golfo, conflictos en Chechenia y en los Balcanes) y en las grandes ciudades europeas (cuestiones relacionadas con el uso del velo en Francia, la quema de libros de Salman Rushdie en el Reino Unido, así como la inmigración y las consecuencias de la reunificación familiar en toda Europa). Desde entonces, los conflictos relacionados con los fracasos de la integración se han multiplicado y han reavivado reiteradamente el interés de los diferentes actores sociales (medios de comunicación, políticos, líderes comunitarios musulmanes, etc.). Mi primer libro, *De Cordoue à Vaux-en-Velin: les musulmans en Europe et les défis de la coexistence* (Lathion, 1999), es un buen ejemplo de este enfoque: ofrece una perspectiva histórica de los vínculos entre el mundo musulmán y Europa, del asentamiento gradual de poblaciones musulmanas en las ciudades europeas y de la necesidad de reflexión sobre los modos de convivencia. Los trabajos de Nielsen (1999), Dassetto (2000), Cesari (1997), Ramadan (1995

y 1999), Lewis (1994) y Bistolfi y Zabbal (1995), entre otros, son esenciales para comprender la evolución de la presencia musulmana en Europa.

En el segundo período, del año 2000 al año 2010, destacaron acontecimientos clave como la tragedia del 11 de septiembre de 2001; los horrores de los atentados de Madrid en 2004 y de Londres en 2005, y, finalmente, el voto suizo que prohibió la construcción de minaretes, en noviembre de 2009. Durante este tiempo, los matices se volvieron cruciales: con el fin de aliviar los temores provocados por la creciente visibilidad de elementos «islámicos» en la esfera pública, se hizo hincapié en las diferencias entre los contextos de mayoría musulmana y las sociedades europeas, así como en clarificar el alcance social de ciertas prácticas religiosas. Los ataques de Nueva York, Madrid y Londres instaron, tanto a musulmanes como a no musulmanes, a repensar cómo hablamos sobre el islam y los musulmanes. En primer lugar, se hizo imperativo abordar las tensiones relacionadas con esta presencia y con las demandas de ciertas comunidades, que eran percibidas como provocaciones que podían desafiar la convivencia. Asimismo, era necesario destacar la diversidad de las comunidades musulmanas, así como las muchas formas de ser musulmán en el siglo xx; para ello, uno de los enfoques escogidos fue dar voz a la mayoría silenciosa a fin de confirmar que la integración de los individuos estaba progresando y que no había tantos problemas como parecía. Un informe del Grupo de Investigación del Islam en Suiza (GRIS, por sus siglas en francés), encargado por la Comisión Federal contra el Racismo (CFR) en 2005¹, ilustra perfectamente este enfoque. Los resultados expuestos en este informe confirmaron los hallazgos de muchos investigadores de otras partes de Europa acerca de las escasas inquietudes religiosas de las poblaciones musulmanas para quienes la integración no era tan deficiente; y que, aunque los problemas persistían, los activos humanos, políticos y socioeconómicos eran indiscutibles. También debemos recordar los comentarios de los observadores acerca de los disturbios violentos en París (2005) y en las grandes ciudades del Reino Unido (2011), sobre la madurez y el civismo de la mayoría de los jóvenes de barrios «difíciles» (Kepel, 2012; Suleiman, 2009 y 2012). Además, desde mediados de los años 2000, la participación política de los jóvenes nacidos de padres inmigrantes ha ido en aumento y el número de representantes locales elegidos que son musulmanes también ha ido en alza.

1. El informe, publicado por la Comisión Federal de Extranjeros (CFE) en octubre de 2005, es el resultado de una encuesta realizada entre enero y diciembre de 2004 por el GRIS. Véase la 2ª edición, revisada, en CFE (2010).

El proceso de integración y de modificación del panorama social europeo está, por tanto, avanzando. Europa, como el resto del mundo, debe hacer frente al desafío del pluralismo exacerbado por la globalización que estimula movimientos de población. La pertenencia religiosa es solo un aspecto de su identidad humana y, si la población musulmana calla al respecto, es porque no quiere expresarse sobre un elemento de su vida privada, no necesariamente tan importante ni problemático como su vida cotidiana como ciudadano. Para ilustrar este segundo período, los títulos de dos libros basados en mi investigación doctoral son reveladores: *Islam en Europe, la transformation d'une présence* (Lathion, 2003a) y *Musulmans d'Europe, l'émergence d'une identité citoyenne* (Lathion, 2003b). En 2009, con objeto de participar en el debate público acerca de la votación sobre la prohibición de la construcción de minaretes en Suiza, se editó el volumen *The Swiss Minaret Ban in Switzerland, Islam in question* (Haenni y Lathion, 2011). Dicha publicación recogió las contribuciones de especialistas de diversos ámbitos para ampliar la comprensión de una cuestión más sociopolítica que exclusivamente religiosa; es otro ejemplo de los tipos de publicaciones de este período². Cuando hablamos del islam hoy, los malentendidos ya no pueden justificar los temores que engendra esta religión o el desconcierto que provocan ciertas prácticas religiosas. Ello precisamente porque, desde 2001, hemos estado sumergidos en información más o menos pertinente sobre las realidades musulmanas contemporáneas. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos por explicar esta nueva realidad y los múltiples desafíos que supone, hay que admitir que la situación no ha mejorado; por el contrario, la sospecha, la incompreensión y el rechazo siguen muy presentes entre la población no musulmana. Así, tan pronto como surge un problema, se plantea un desafío o se hace una reivindicación, hay que buscar un culpable y, en muchas ocasiones, otro musulmán se convierte en el chivo expiatorio, en el responsable según todos los indicios; es visto tan diferente, tan incapaz de integrarse, que siempre inspirará ese miedo. Es más, no es un «Desconocido» quien nos asusta, sino el «Otro», al que creemos conocer y que aun así nos inspira temor y rechazo. Todos los actores involucrados están ahora en un punto de inflexión. Uno debe ser/volverse creativo al hablar de la presencia musulmana en Occidente; de lo contrario, corremos el riesgo de perpetuar las tensiones, fomentar el miedo y complicar la convivencia.

-
2. Otros ejemplos son McLoughlin (2005), Allevi (2005) y Seddon *et al.* (2003). Muchos investigadores han hecho hincapié en cuestiones relacionadas con la identidad y han propuesto marcos de análisis pertinentes para comprender mejor las nuevas dinámicas en juego hoy en día en Europa. Las obras de Dilwar Hussain en Inglaterra; de Mallory Schnewly Purdie y Stéphane Lathion en Suiza; de Brigitte Maréchal en Bélgica, y de Farhad Khosrokhavar y Olivier Roy en Francia son ejemplos de ello. Véase la exhaustiva base de datos Eurislam en <http://www.eurislam.info>

Actuar contra la islamofobia: las responsabilidades de los musulmanes

El islam es percibido esencialmente a través de las reivindicaciones de una minoría muy pequeña que, según sus acusadores, podría desafiar de forma radical los valores europeos (que tal vez deberían redefinirse) en nombre de una fe calificada de agresiva, jactanciosa o, en el mejor de los casos, provocadora, según diversos medios de comunicación (prensa, Internet, radio, televisión y cine). Estos discursos e imágenes alimentan los temores reales y comprensibles acerca de las realidades de los mundos musulmanes, pero son, al mismo tiempo, parásitos de los debates locales en tanto en cuanto se alimentan de estos miedos para inventar la amenaza de una invasión musulmana en Occidente. Así lo vimos claramente en Suiza: primero en 2004, durante la campaña para una naturalización simplificada (o facilitada); luego en 2009, con el voto de la prohibición de los minaretes; y también en 2014, en el contexto de los votos sobre la inmigración y para la prohibición del burka en la parte italiana del país. Por lo tanto, hemos ido más allá del miedo pasivo —es decir, de un miedo que no es demasiado discriminatorio con respecto al islam— hasta mantener hoy en día una postura defensiva/activa frente a sentimientos de ansiedad, temores a los que es difícil responder de forma racional. El temor al islam que se basaba más en la incompreensión mutua, en los prejuicios vinculados a una historia a menudo conflictiva y a un presente no muy feliz, se ha vuelto banal. ¿Cómo esta islamofobia «pasiva» se ha convertido gradualmente en un sentimiento de rechazo frente a este «enemigo amenazador» que está cerca y lejos a la vez? A continuación, se proponen cuatro causas principales:

- *La excesiva cobertura del islam y de los musulmanes por parte de los medios de comunicación* desde comienzos del siglo XXI no ha hecho más que envenenar las relaciones interpersonales y estigmatizar a toda la comunidad musulmana, cayendo en las espirales negativas provocadas por el comportamiento y la identidad de unos pocos.
- *Las maneras equivocadas de los políticos* que, por un lado, temen el autoaislamiento de la comunidad, pero por el otro lo fomentan haciendo todo lo que está en su mano para encontrar un representante de la comunidad que pueda hablar en nombre de un conjunto tan diverso de personas, entre las que se incluyen, por ejemplo, un hombre de origen senegalés, una joven de Ankara, un converso de Barcelona, un inmigrante somalí o un refugiado político iraquí.
- *Las ambigüedades expresadas por los líderes religiosos y comunitarios musulmanes*, las cuales invocan a menudo, cuando menos en sus discursos y en especial en sus acciones, y que solo alimentan las dudas y los temores de la población.

- *La falta de interés, o más bien el miedo, de investigadores y académicos* a entrar en un debate político (en el sentido genérico) con el objetivo de responder a las preocupaciones de las diferentes sociedades civiles en relación con los malentendidos respecto de los mundos musulmanes y de esta nueva visibilidad del islam en la esfera pública europea.

Como podemos ver claramente, las responsabilidades son múltiples y compartidas tanto por los no musulmanes como por los musulmanes (Dassetto *et al.*, 2007). Por un lado, algunos periodistas, políticos y/o intelectuales despiertan temores al cebarse en varios hechos trágicos, situaciones vividas en el otro extremo del mundo, a fin de mantener el miedo al extranjero, al fundamentalista, al terrorista poderoso, etc. –una búsqueda rápida en Internet puede ilustrar cuán difundidos y prominentes son este tipo de discursos–. Por otro lado, encontramos los silencios o la ausencia de autocrítica de los líderes religiosos musulmanes, que se sienten incómodos con articular un discurso crítico –no hablamos siquiera de exigir que se tomen medidas– con los abusos cometidos en nombre de su fe. Pocos son los que se atreven a ir más allá de la afirmación simplista de que cualquier acción ilegal no tiene nada que ver con el islam, que el islam es una religión de paz, amor y misericordia... Esto ya no es suficiente para salvar el abismo de incompreensión que se profundiza cada día. Por ello, para ilustrar las responsabilidades de los actores religiosos y los líderes comunitarios musulmanes en este proceso de rechazo del islam, en la segunda parte de este artículo se van a discutir los tres puntos principales citados por diferentes informes nacionales e internacionales que han puesto de relieve el auge de la islamofobia³. El propósito no es cuestionar la relevancia de estos estudios, sino más bien acentuar un aspecto descuidado con demasiada frecuencia: la reciprocidad de responsabilidad o la necesidad compartida de esfuerzo por parte de los líderes musulmanes.

Los dos elementos clave que conducen a una actitud islamofóbica son:

- a) *El islam es considerado un bloque monolítico, estático e incapaz de cambiar*
Es cierto que, muy a menudo, cuando se habla del islam, se habla de un solo bloque «verde» que amenaza a una Europa en declive (Caldwell, 2010). Sin

3. El informe del Runnymede Trust (1997) fue el primer trabajo que se centró en esta cuestión de la islamofobia. Desde entonces, estudios nacionales en diferentes países han realizado evaluaciones del aumento de las acciones y publicaciones en contra de los musulmanes en los últimos años. En 2008, el Gallup Institute (s.f.) realizó una gran encuesta en más de 100 países. Véanse también Geisser (2003) y Hajjat y Mohammed (2013).

embargo, también se pueden encontrar reportajes periodísticos que matizan esta primera impresión y destacan las diferencias dentro de las sociedades musulmanas contemporáneas. Además, incluso si observamos un mapa de África con un poco de honestidad y de conocimientos geográficos, vemos claramente que no existe tal bloque verde grande, amenazante y monolítico; la realidad está mucho más cerca de un mosaico multicolor que de un verde uniforme. Sin embargo, cabe señalar que en los discursos de los líderes comunitarios y religiosos musulmanes rara vez se oye hablar de este mosaico de culturas islámicas. Por el contrario, se escucha sin cesar la noción de la *umma* islámica: una comunidad de fe, una unión de creyentes; un bloque unido, fuerte e indivisible. Las imágenes de la peregrinación anual a La Meca refuerzan esta unicidad de fe, esta ilusión de unidad. Así, este discurso de unidad es utilizado tanto por no musulmanes como por musulmanes para demostrar sus propios puntos de vista: para algunos, se trata de un bloque peligroso y amenazador; para otros, una comunidad de solidaridad, unida y fuerte. Los informes *Contextualising Islam in Britain* (Suleiman, 2009 y 2012) son especialmente relevantes porque hacen hincapié en la necesidad de que los musulmanes reconsideren el significado del concepto de *umma*. Lo que se propone es retomar la visión de Comunidad de los tiempos del profeta Mahoma, la cual incluía a musulmanes, cristianos, judíos y las comunidades paganas de Medina. Según los autores del informe, es necesario volver a un concepto de *umma* más complejo, más abarcador. Una interpretación excluyente, que separa rígidamente a los musulmanes de los no musulmanes, solo puede tensar las relaciones entre las comunidades. Una comunidad abierta, plural, flexible e inclusiva puede, por el contrario, derribar este mito del bloque monolítico y permitir la apertura de energías positivas en el ámbito institucional y entre los individuos, para conducir a acciones concretas que mejoren la convivencia y trasciendan nuestras diferencias.

b) El islam es percibido como algo separado de otras religiones con las que no tiene valores en común

Es cierto que, en Europa, la presencia musulmana reaviva tensiones relacionadas con los muchos conflictos religiosos que han marcado la historia del continente. Además, la convicción de muchos de que la importancia de la religión en la vida cotidiana estaba condenada a desaparecer ha reforzado los sentimientos de temor frente a las reivindicaciones de identidad musulmanas. Aquellos que creían que la religión estaba acabada ven como esta regresa por la puerta de atrás. Además, el retorno de la religión ha traído consigo recuerdos de una historia compartida excepcionalmente llena de conflictos (cruzadas, colonialismo, descolonización, inmigración, visibilidad de la diferencia, etc.). Así, en lugar de enfatizar los puntos en común, tanto teológicos (Dios, profe-

tas, valores, historia) como los sociológicos (convivencia en Oriente Medio, en el Magreb e incluso en Europa –por ejemplo, en España, Italia, los Balcanes, etc.–), e incluso políticos (como la presencia musulmana en Europa hoy en día), hemos preferido sacar provecho de los temores, malentendidos y diferencias, y hemos afirmado la imposibilidad de integración.

Por otro lado, ¿qué mensaje nos llega de las sociedades de mayoría musulmana? Poderes autoritarios (y la dinámica de las revueltas en curso, cuyo resultado final es incierto); libertades individuales limitadas tanto por el peso del liderazgo político como por las restricciones sociales y tradicionales; escasas perspectivas de desarrollo que empujan a los jóvenes a abandonar sus países en pos de un futuro mejor, e injerencia en las relaciones de género por el peso de las normas religiosas impuestas por el discurso conservador dominante. Los efectos de todo esto en la población no musulmana

de Occidente son necesariamente negativos y socavan la percepción del islam como una religión de paz, respeto, solidaridad y sabiduría. El secularismo tiene una historia en Europa, una historia que es inseparable de la evolución de la Francia moderna; ha permitido la liberación de la sociedad

La madurez de una sociedad se mide por su capacidad para reconocer la pluralidad de formas en que uno puede concebir la existencia y para abrir el camino a una mayor libertad para adherirse, cambiar o rechazar cualquier afiliación religiosa.

y de los individuos respecto del poder de la Iglesia católica y de toda forma de iniciativa normativa de cualquier clero. El secularismo y los derechos sociales consolidados que han sido el producto de esta historia son difíciles de desafiar, incluso aunque la expresión de un escenario secularizado y laico pueda florecer de muchas formas. Los musulmanes disfrutaron de estos beneficios tanto como los cristianos, y no solo en Europa. Sería una lástima que el abuso sectario de algunos pusiera en peligro los beneficios del secularismo conocidos, vividos o reivindicados por la mayoría de los creyentes y no creyentes hoy en día. ¿No fue el secularismo el que permitió y consagró la libertad de religión y la libertad de practicar la propia fe de forma segura? Hoy en día, para que esta separación de ámbitos (religión/política) pueda continuar emancipando a las poblaciones, es crucial definir, o más bien redefinir, la base de valores a la que los individuos deben adherirse y permitirles posicionarse respecto a ello, así como participar en la promoción y defensa de estos valores de la manera que consideren más adecuada.

La madurez de una sociedad se mide por su capacidad para reconocer la pluralidad de formas en que uno puede concebir la existencia y para abrir el camino a una mayor libertad para adherirse, cambiar o rechazar cualquier afiliación religiosa. La ciudadanía, la conciencia cívica y el respeto a los demás son

los denominadores comunes más básicos para imaginar un futuro común. Dado que la pertenencia religiosa ya no es un punto de encuentro en Europa, sino más bien una fuente de división⁴, es más útil dejarla en un segundo plano y privilegiar el sentido de pertenencia cívica. Esta pertenencia cívica defiende el derecho de todas las comunidades religiosas, así como el de ateos y agnósticos, a ocupar su lugar en la esfera pública. Este compromiso cívico se entiende como un contrato social entre el individuo y el Estado; un contrato que especifica los derechos de todos –un ciudadano no puede disfrutar de los beneficios democráticos del Estado de derecho sin asumir las responsabilidades correspondientes–. Desde principios del siglo XXI, intelectuales musulmanes y dirigentes políticos como Anwar Ibrahim de Malasia o Rachid Ghannouchi de Túnez se han esforzado en demostrar la compatibilidad del islam con la democracia, los derechos humanos, la igualdad de género, el pluralismo y la convivencia pacífica: «La corriente principal del movimiento islámico ha presentado el islam como la culminación de todos los logros y las contribuciones de las diferentes civilizaciones, no en oposición y contradicción con todos los logros de la modernización, como la educación para todos los hombres y mujeres, y los valores de la justicia, igualdad, derechos y libertades sin discriminación por razón de creencias, género o color, con el fin de garantizar a todo el mundo el derecho a la ciudadanía, la humanidad, y la libertad política y religiosa, tal como se practica en las democracias modernas» (Ghannouchi, 2012).

La metodología *maqasid* se basa en una lectura inductiva del Corán con el fin de identificar sus objetivos, la intención y el propósito más elevados: «Como articula el gran jurista al-Shatibi († 790), los *maqasid al-shariah* (objetivos superiores de la sharia) sacralizan la preservación de la religión, la vida, el intelecto, la familia y la riqueza, objetivos que guardan un parecido sorprendente con los ideales de John Locke que se expusieron siglos después. Muchos estudiosos han explicado además que las leyes que contravienen la *maqasid* deben ser revisadas o enmendadas para ponerlas en consonancia con estos objetivos más elevados y asegurar que contribuyan a la seguridad y al desarrollo del individuo y de la sociedad. A pesar del actual malestar por el autoritarismo que sufre el mundo musulmán, no cabe duda de que varios elementos cruciales de la democracia constitucional y de la sociedad civil son también imperativos morales en el islam –la libertad de conciencia, la libertad de expresión y el carácter sagrado de la vida y de la propiedad–, como lo demuestran muy claramente el Corán y las enseñanzas del profeta Mahoma» (Ibrahim, 2006: 8).

4. Esta dinámica es distinta en Estados Unidos. Casanova (2000) sostiene que estamos asistiendo a una renacionalización de la religión, ya no a su privatización.

Visión reduccionista en los discursos

El islam es percibido como inferior a Occidente: bárbaro, irracional, primitivo y sexista (Said, 1990). Es visto como una religión violenta, agresiva y amenazante que defiende el terrorismo y está involucrada en una mentalidad de choque de civilizaciones (Huntington, 1997). El discurso periodístico sobre el islam es a menudo reduccionista, simplista y dictado por una lógica centrada en los medios de comunicación que depende en gran medida de los intereses económicos. Esto menoscaba el código ético de la profesión, sin que la calidad y el profesionalismo de periodistas y reporteros sean cuestionados o generalizados. Con todo, la realidad de las sociedades de mayoría musulmana desde finales de los ochenta no es muy optimista. Sin caer en la islamofobia, es relativamente fácil admitir que las imágenes retransmitidas por los medios de comunicación para mostrar y explicar los conflictos en Afganistán, Irak, Argelia, Somalia, Chechenia, Libia, Siria y Palestina, por nombrar solo unos pocos, reflejan en cierta medida la realidad de sociedades violentas o en las que el terrorismo es a veces legitimado en nombre del islam. Los múltiples ataques vinculados de forma más o menos estrecha a Al-Qaeda desde finales de los noventa no son invenciones de los medios de comunicación. Así, los sentimientos de miedo, ansiedad y malestar experimentados por las poblaciones en Occidente son lógicos y comprensibles. La cuestión es reflexionar sobre las vías para responder a estas preocupaciones porque, si nadie hace este esfuerzo, el voto contrario a la construcción de minaretes en Suiza en 2009 es un resultado que bien podría reproducirse. En esa ocasión, la población expresó sus temores e incomprensiones, y la única respuesta por parte de los políticos fue: «¡Sois racistas, islamófobos!». Ello fue irrespetuoso y, lo que es más importante, fue inadecuado para calmar los sentimientos de inseguridad expresados. Una vez más, la responsabilidad es compartida. Se debe criticar, denunciar incluso, tanto a los medios de comunicación como a los políticos cuando se permiten participar en disputas políticamente insensibles, pero los líderes religiosos y comunitarios musulmanes son también, en parte, responsables de los malentendidos que persisten.

El segundo punto crucial para entender el malestar con respecto al islam es la cuestión de las mujeres y las relaciones de género. Aquí también la responsabilidad es compartida entre, por un lado, los no musulmanes que caricaturizan la posición de las mujeres musulmanas sin escuchar lo que las principales interesadas en el asunto tienen que decir al respecto y sin considerar las múltiples formas de ser musulmán hoy en día; y, por otro lado, las deficientes estrategias de comunicación sobre género de los musulmanes. El paso de la continua preferencia por una lectura literal del Corán, que poco sirve a las mujeres, a una

visión más pragmática ayudaría a los creyentes a vivir sus vidas sin restricciones y a poder equilibrar el hecho de ser mujer, creyente y ciudadana con todas las complejidades del mundo moderno. La insistencia en presentar una visión idealizada del papel de la mujer en la familia, la comunidad y la sociedad, sin tener en cuenta las realidades del contexto histórico y geográfico, no puede sino generar malentendidos, sospechas y rechazo, pues parece haber una discrepancia considerable entre el discurso y las realidades de las mujeres musulmanas en las sociedades contemporáneas. Hablar de complementariedad para explicar las relaciones entre hombres y mujeres no es un problema *per se*; pero, para ser creíble, esta idea de complementariedad debe ser discutida y acordada por ambos miembros de la pareja. Las polémicas alrededor del velo han encendido el debate público durante más de 20 años; sobre este punto, un imam francés, Tareq Oubrou (2012), sostiene que una actitud menos rígida de los imames durante los primeros episodios problemáticos en torno al uso del velo en 1989 habría podido evitar varios de los problemas posteriores. Hoy en día, este imam recomienda a las jóvenes que así lo deseen que prioricen sus estudios y su desarrollo personal y profesional, antes que permanecer sujetas a los dictados de una comunidad chovinista que continúa poniendo el peso del honor del grupo sobre los hombros de las mujeres. Para el imam de Burdeos, es hora de que los musulmanes se pregunten sobre lo fundamental en su fe porque, con demasiada frecuencia, se da prioridad a las apariencias –velo, barba o el «callo de la fe» (la marca en la frente provocada por la oración)–, más que a la esencia, la ética del musulmán, en su vida cotidiana, con su esposa, con sus hijos, con sus amigos, en el trabajo, etc. Tal vez sea más cómodo y exija menos esfuerzo reconsiderar lo que significa ser musulmán en 2017.

Por último, el tercer punto que cabe destacar aquí es el impacto negativo de utilizar cierta terminología religiosa. El uso de palabras que tienen, al menos, significados ambiguos, como *sharia* o *yihad*, debería limitarse para evitar malentendidos. La palabra *yihad* ilustra las posibles desviaciones de una terminología religiosa que ha sido instrumentalizada por motivos poco espirituales. A lo largo de la historia del islam, diferentes opiniones, formas de entender e interpretar el término *yihad*, sobre la base de los versos coránicos, a veces muy explícitos, han informado el debate sobre el significado de esta palabra. *Yihad* significa literalmente «esfuerzo hacia un objetivo determinado» y es la palabra *harb* la que significa «guerra» en árabe. Sin embargo, la noción de guerra santa domina las interpretaciones de la *yihad* y, hoy en día, la distinción entre los dos tipos de *yihad*, mayor y menor, es cada vez menos reconocida. La *yihad* mayor se refiere a los esfuerzos que debe realizar cualquier creyente para su mejora personal, moral y religiosa, mientras que la *yihad* menor es más beligerante e implica la legítima defensa ante la agresión de un enemigo. Las indicaciones

sobre lo que los expertos interpretan como «legítima defensa», «agresión» o «enemigo» son tan vagas que la puerta está abierta a la distinción entre el Yo y el Otro y a la justificación del uso de la violencia, desde la yihad humanitaria a la yihad violenta (Flori, 2002; Bonney, 2005; Filiu, 2006).

¿Cómo conciliar una retórica y un vocabulario religiosos en un contexto secular y pluralista? Este es el desafío para los distintos actores involucrados: periodistas, políticos, funcionarios, profesionales de la salud, así como líderes religiosos y comunitarios musulmanes, entre otros. Dado que el uso de terminología religiosa complica el diálogo y la comprensión mutua, parece aconsejable encontrar una manera de evitar esta trampa. Una solución es ser imaginativo y creativo para insistir en el contenido de un concepto en lugar de centrarse en su forma, que tiene interpretaciones múltiples y, a veces, contradictorias. Por lo tanto, parece esencial que pensadores y teólogos musulmanes enfatizen los elementos contextuales de la revelación coránica para reducir las posibilidades de extrapolación de aquellos versos que, interpretados de forma literal, pueden justificar todo tipo de violencia a los ojos de los fundamentalistas. Ya no basta con permanecer en silencio frente a aquellos (no musulmanes y musulmanes por igual) que explotan la ambigüedad de las palabras para seguir alimentando malentendidos y desconfianza; se debe tener honestidad para denunciarlos (a todos ellos, tanto musulmanes como no musulmanes).

Parece esencial que pensadores y teólogos musulmanes enfatizen los elementos contextuales de la revelación coránica para reducir las posibilidades de extrapolación de aquellos versos que, interpretados de forma literal, pueden justificar todo tipo de violencia a los ojos de los fundamentalistas.

El secularismo europeo y la visibilidad religiosa

De esta manera, nos encontramos ante una nueva etapa en la que debemos reflexionar sobre la manera más adecuada de mejorar la situación y reducir las tensiones recurrentes y crecientes producidas por la incomprensión mutua. Más aún, en un contexto de crisis económica, el esfuerzo necesario para imaginar relaciones positivas con el Otro parece grande. Si aceptamos que el referente religioso no es tan fundamental para la mayoría de los ciudadanos, cualquiera que sea su religión, será mucho más fácil insistir en una dimensión cívica y

ciudadana para todos. Un marco cívico o jurídico es más inclusivo que excluyente. En lugar de centrarnos en lo que diferencia a los individuos (Yo-Otro), debemos enfatizar lo que los une: la condición de ciudadano garantizada por el Estado de derecho que reconoce, al menos en teoría, los mismos derechos y responsabilidades para todos. La ventaja de tal enfoque es que pone en cuarentena la instrumentalización de la religión para fines que son poco espirituales y, así, corta la hierba bajo los pies de los extremistas de ambos lados. Por lo tanto, los excesos mediáticos, religiosos y políticos pueden ser denunciados, así como se puede promover y facilitar la aparición de una postura ciudadana en las diferentes comunidades religiosas. Ello no significa negar todos los referentes religiosos, sino prevenir su uso excesivo. En consecuencia, hablar menos de religión y poner más énfasis en el civismo es también la demanda de muchos musulmanes que no se ven a sí mismos exclusivamente como miembros de una religión y a quienes les gustaría ser considerados ante todo como personas, profesionales en sus campos, padres de, fans de y, según el contexto, creyentes y posiblemente practicantes de una religión. Más allá de la regulación estatal del islam, de la gestión de los musulmanes en la sociedad, se debe cuestionar el lugar de la religión en la esfera pública y favorecer la igualdad de todos los ciudadanos en términos de su relación con el Estado. Las autoridades públicas y los ciudadanos deberán, por tanto, reflexionar sobre la mejor manera de concebir la gestión de la pluralidad cultural y religiosa.

Desde mi punto de vista, hay cuatro áreas principales en las que se debe trabajar: la clarificación del lugar de la religión en la esfera pública; la representación de la religión en los medios de comunicación; la educación, y la necesidad de un debate interno en las comunidades musulmanas. Los dos primeros puntos parecen relativamente fáciles de tratar. Las diferentes formas de secularización activa en Europa hacen hincapié en la neutralidad del Estado en relación con la religión y en el respeto a todas las creencias (o a su ausencia), y destacan la dignidad humana por encima de cualquier afiliación comunitaria. Desde la década de los ochenta, ciertas reivindicaciones identitarias han obligado a las sociedades occidentales a repensar el lugar del islam y las demás religiones en la esfera pública; ello no ha sido siempre fácil, pero existen herramientas jurídicas que lo facilitan (Bobineau y Lathion, 2012).

El concepto canadiense de «ajustes razonables» es un buen ejemplo de una estrategia pragmática que se ocupa de manera justa de las demandas religiosas y culturales de las minorías (Bouchard y Taylor, 2008). Aunque muy controvertido hoy en día en Quebec, ofrece medidas para reducir la discriminación. En primer lugar, los representantes de las minorías deben llenar un formulario (como lo haría cualquier otra persona) con sus reivindicaciones; esto obliga a las autoridades locales a leer y reconocer su reclamo, así como a iniciar el

procedimiento para dar respuesta a sus demandas. Esto se podría definir como reconocimiento, profesionalidad y no discriminación. De este modo, sea cual sea la respuesta –positiva o negativa– requiere una explicación: una justificación, como para cualquier ciudadano. Este método no la evita, pero sí reduce la discriminación. Esta búsqueda de consenso –una solución aceptable basada en el sentido común, el respeto a las libertades individuales y la cohesión social– es un buen punto de partida para recuperar la confianza mutua. Sin embargo, el principal obstáculo es el clima de desconfianza y las tensiones que persisten cuando se abordan cuestiones relacionadas con el islam, como podemos ver en Quebec, con la Carta de Valores, o en Suiza, con los interminables episodios relacionados con el velo. Por tanto, es crucial «normalizar» esta presencia y reducir todas las formas de discriminación tanto como sea posible.

Para ello, estoy convencido de que debemos ser pragmáticos. Además de tener en cuenta nuestros valores y principios, debemos ser conscientes de la realidad actual y de las tensiones dentro de la sociedad. El contexto socioeconómico y político de la Unión Europea no está preparado para la conciliación, ni para abordar las sensibilidades con respecto a la visibilidad de los musulmanes en la esfera pública. Por el contrario, hay una tendencia generalizada a aumentar las restricciones. ¿Cómo debería el Estado tratar las demandas legítimas (como, por ejemplo, el derecho a llevar un velo integral) que no amenazan el orden público o la seguridad, y, al mismo tiempo, los temores populistas con respecto a este símbolo religioso, particularmente visible, y el imaginario asociado a él? Además, como autoridades electas, los políticos deben tomar en consideración también la postura de algunas mujeres musulmanas que no apoyan el velo integral. ¿Según qué criterios debería el Estado reducir la libertad de las prácticas religiosas? Desde mi punto de vista, sería más productivo restringir conscientemente parte de una libertad para evitar daños mayores. No es justo, por supuesto; podría ser incluso peligroso, ya que siempre es más fácil suprimir una libertad que ampliarla. Sin embargo, puede ayudar a evitar la agitación en la esfera pública. Además, la mayoría de los musulmanes preferirían una delimitación clara con el fin de garantizar lo esencial (que deberían debatir entre ellos) de su fe. El velo integral no debería ser el principal problema hoy en día; no fue un problema su uso hace 15 años en Londres, no es un problema hoy en Sídney y tal vez no será un problema en Bruselas en 10 años. Hoy, sin embargo, se ha convertido en una clara línea roja en toda Europa. En última instancia, la injusticia y la restricción temporales pueden ser más productivas que los grandes principios. Los responsables políticos deben pensar en la mayoría y, al mismo tiempo, respetar las minorías y preservar la cohesión social.

Demasiado a menudo, las autoridades públicas se centran en el interlocutor –el representante musulmán con quien están hablando– y aplican los mismos

modelos de representación de judíos y cristianos. Esto no ha funcionado y no puede funcionar porque las comunidades musulmanas no funcionan de la misma manera (Laurence, 2012). Las divisiones son numerosas, sin hablar de los problemas de pertenencia (alevíes, bahaíes, chiíes). En lugar de ser inflexibles en este asunto de la representación, sería más útil dejarlo en manos de las comunidades musulmanas y hacer hincapié en cuestiones sociales en el sentido más amplio e integrar en el debate a todos aquellos que están implicados e interesados y que son competentes para trabajar por el bien común en su papel de ciudadanos. Los medios de comunicación secundarían este enfoque pragmático y empoderador; al menos ciertos medios, aquellos que afirman que es posible llamarse Rachid, Amina o Ahmed y actuar por el bien común. Antes de ser vistos o percibidos como musulmanes son, ante todo, ingenieros, agentes de policía, electricistas, maestros u otros trabajadores. El día en que los medios de comunicación hablen de Mahmoud de la misma manera que de Jean-Pierre, se habrá logrado un gran paso adelante. Para que eso ocurra, las responsabilidades son mutuas. Por un lado, los musulmanes deben confiar en sus habilidades profesionales y evitar el debate religioso donde y cuando no sea relevante. Por otro lado, los medios de comunicación y los políticos deben reconocer al ciudadano como profesional antes que como musulmán. Este trabajo mutuo requiere una visión a largo plazo, pero cuanto antes se empiece, antes se verán los cambios en la forma en que los no musulmanes perciben a los musulmanes.

El ámbito educativo es también crucial: si un mayor número de universidades hiciera un esfuerzo por ofrecer cursos sobre islam, ello podría contribuir a dar respuesta a las preguntas que se plantean los individuos. Por este motivo, estoy convencido de que es en el marco de la formación ofrecida actualmente por las universidades o en los cursos impartidos por la Administración pública, donde podemos encontrar una solución rápida, económica y eficaz a los retos de la convivencia. Esta formación reduce la incompreensión mutua y las tensiones que de ella derivan, y ofrece herramientas para la comprensión y resolución de las situaciones conflictivas a que se enfrentan tanto musulmanes (representantes religiosos y de la comunidad) como no musulmanes en su vida profesional diaria. El hecho de poner el acento en el ámbito profesional favorece el intercambio de experiencias de la vida diaria y una realidad compartida. Ello debería facilitar una comprensión más matizada y pragmática de los diversos *inconvenientes* relacionados con la presencia de los musulmanes en Occidente. Del mismo modo, los programas de formación para grupos de la comunidad musulmana podrían proporcionarles nuevas soluciones para mejorar la gestión y responder a las preguntas de sus compañeros musulmanes acerca de su vida cotidiana en las sociedades europeas. Además, gracias a su

formato, este tipo de módulo de formación se puede poner en marcha muy rápidamente para responder a una necesidad urgente y, al ser muy adaptable, puede ajustarse fácilmente de acuerdo con la evolución de las cuestiones y de los problemas que vayan surgiendo.

La última cuestión fundamental en la que trabajar durante los próximos años es la capacidad de los musulmanes para aceptar un auténtico debate dentro de su comunidad y reconocer la diversidad de prácticas e interpretaciones textuales (respetando el marco jurídico en vigor), con el fin de estar mejor preparados para asumir las consecuencias del pluralismo confesional. El problema más grave que afecta a los musulmanes europeos está tal vez más vinculado a las diferencias dentro de la comunidad que a las diferencias con la población no musulmana. Estoy convencido de que el día en que los musulmanes europeos sean capaces de asumir el pluralismo dentro de sus propias sociedades, las dificultades de la secularización y la diversidad de creencias ya no serán un problema y veremos la aparición de diferentes discursos religiosos alternativos que ilustrarán el dinamismo de los ciudadanos musulmanes europeos. No obstante, para lograr esto, debería darse un debate valiente, sin tabúes, dentro de la comunidad, con el fin de tomar conciencia no solo de la diversidad teórica y glorificada de los musulmanes en el siglo XXI, sino también de una heterogeneidad muy real que no debería percibirse como una división amenazante o una *fitna*⁵ definitiva y peligrosa; sino, por el contrario, como una oportunidad para actuar como individuos independientes, como ciudadanos responsables de sus elecciones, de sus valores y del bien común. Este es el verdadero reto de cualquier creyente para fomentar una nueva teología musulmana y ofrecer nuevas perspectivas que promuevan la emergencia de respuestas colectivas a los problemas globales y complejos que enfrentan las sociedades. Como ya hemos visto, destacamos de nuevo el papel de los intelectuales y políticos musulmanes que intentan proponer soluciones para reducir los malentendidos y los temores entre musulmanes y no musulmanes.

5. La palabra *fitna* proviene de un verbo árabe que significa «seducir, tentar o atraer». Hay muchos matices de significado, en su mayoría se refieren a una sensación de desorden o disturbios. El término se ha utilizado para describir las divisiones que se produjeron en los primeros años de la comunidad musulmana. En la actualidad, se utiliza para describir las fuerzas que causan controversia, fragmentación, escándalo, caos o discordia en el seno de la comunidad musulmana, y perturban la paz y el orden social.

Conclusiones

En definitiva, parece oportuno considerar una estrategia de gestión secular de las reivindicaciones religiosas en la esfera pública. Ello podría resumirse en dos afirmaciones que fomentan el pragmatismo sin dejar de ser fieles a los valores democráticos: en primer lugar, «mano de hierro con guante de seda» y, en segundo lugar, «dejemos de hablar del islam y de los musulmanes, y pongamos la atención en los ciudadanos, independientemente de sus creencias o de la falta de ellas». Una «mano de hierro» firme en los valores democráticos y éticos, segura del marco jurídico y constitucional que rige las sociedades europeas. Las sociedades modernas deben hacer frente a los retos de la pluralidad cultural, étnica y confesional, impuestas por un mundo cada vez más globalizado. El arsenal jurídico europeo proporciona el «guante de seda» que puede responder a las cuestiones más delicadas relacionadas con la presencia musulmana. Además, por parte de los referentes islámicos, las múltiples interpretaciones posibles ofrecen una amplia gama de soluciones que pueden satisfacer a la mayoría de los musulmanes que viven en los países de la Unión Europea. Sin duda, esta postura de diálogo y respeto reconoce que las políticas represivas no solo no son capaces de evitar con certeza un ataque o actos violentos, sino que, por el contrario, alimentan, mediante sus amalgamas y simplificaciones, los miedos y la desconfianza hacia los musulmanes y aquellos que se les parecen. Más aún, la vida cotidiana de los no musulmanes también se vería afectada por las políticas represivas y, como consecuencia, sin lugar a dudas, envenenaría las relaciones en las sociedades europeas. Como tal, el enfoque que parece más sensato consiste en trabajar para crear un clima de confianza lo bastante sólido como para que la mayoría de los musulmanes europeos se sientan cómodos para criticar, incluso denunciar (como ya ha ocurrido en diferentes mezquitas y lugares sagrados), las declaraciones y los actos que pueden desafiar con violencia e ilegítimamente su nuevo entorno vital.

Como hemos visto, la cuestión no es negar la realidad de los problemas concretos relacionados con el referente islámico, sino más bien dejar de utilizar el islam o la religión como chivo expiatorio de los problemas socioeconómicos que presionan a Europa. Lo que debe reconsiderarse no es solamente la visibilidad de los musulmanes, sino más bien el lugar de la religión en la esfera pública europea.

Referencias bibliográficas

- Allievi, Stefano. «How the Immigrant Has Become Muslim: Public Debates on Islam in Europe». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n.º 2 (2005), p. 135-163. doi:10.4000/remi.2497
- Bistolfi, Robert y Zabbal, François. *Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire?* Bruselas: Editions de l'Aube, 1995.
- Bobineau, Olivier y Lathion, Stéphane. *Les musulmans, une menace pour la République?* París: Desclée de Brouwer, 2012.
- Bonney, Richard. *Jihad: From Qu'ran to Bin Laden*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Bouchard, Gérard y Taylor, Charles. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Québec: Gouvernement de Québec, 2008 (en línea) [Fecha de consulta: 09.03.2017] <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>
- Caldwell, Christopher. *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado el viejo continente*. Madrid: Editorial Debate, 2010.
- Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- Cesari, Jocelyne. *Etre musulman en France aujourd'hui*. París: Hachette, 1997.
- CFE-Commission Fédérale des Étrangers. *Vie Musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et des perceptions musulmanes de Suisse*. Berna, 2010 (2ª edición revisada) (en línea) [Fecha de consulta: 23.11.2010] https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_musulime_f.pdf
- Dassetto, Felice (ed.). *Paroles d'islam: Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. París: Maisonneuve et Larose, 2000.
- Dassetto, Felice; De Changy, Jordane y Maréchal, Brigitte. *Relations et co-inclusion. Islam en Belgique*. París: L'Harmattan, 2007.
- Filiu, Jean-Pierre. *Les frontières du Jihad*. París: Fayard, 2006.
- Flori, Jean. *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*. París: Seuil, 2002.
- Gallup Institute. *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Sentiment in the West*. Gallup, s.f. (en línea) [Fecha de consulta: 10.11.2010] <http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx#4>
- Geisser, Vincent. *La nouvelle islamophobie*. París: La Découverte, 2003.
- Ghannouchi, Rachid. «Secularism and Relation between Religion and the State from the Perspective of the Nahdha Party». Discurso pronunciado en el Center for the Study of Islam and Democracy (CSID), Túnez, 2 de marzo de 2012 (en línea) <http://www.blog.sami-aldeeb.com/2012/03/09/full-transcript-of-rached-ghannouchis-lecture-on-secularism-march-2-2012/>

- Haenni, Patrick y Lathion, Stéphane (eds.). *The Swiss Minaret Ban: Islam in question*. Friburgo: Religioscope, 2011.
- Hajjat, Abdellahi y Mohammed, Marwan. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*. París: La Découverte, 2013.
- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Ibrahim, Anwar. «Universal Values and Muslim Democracy». *Journal of Democracy*, vol. 17, n.º 3 (2006), p. 5-12. doi: 10.1353/jod.2006.0046
- Kepel, Gilles. *Banlieue de la République: Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*. París: Gallimard, 2012.
- Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam*. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
- Lathion, Stéphane. *De Cordoue à Vaulx-en-Velin: Les défis de la coexistence*. Ginebra: Georg, 1999.
- Lathion, Stéphane. *Islam en Europe: La transformation d'une présence*. París: La Medina, 2003a
- Lathion, Stéphane. *Musulmans d'Europe: L'émergence d'une identité citoyenne*. París: L'Harmattan, 2003b.
- Lathion, Stéphane. *Islam et modernité: Identités entre mairie et mosquée*. París: Desclée de Brouwer, 2010.
- Laurence, Jonathan. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Lewis, Philip. *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. Londres: I.B. Tauris, 1994.
- McLoughlin, Seán. «Mosques and the public space: conflict and cooperation in Bradford». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n.º 6 (2005), p. 1.045-1.066. doi:10.1080/13691830500282832
- Nielsen, Jorgen S. *Towards a European Islam: The Politics of Religion and Community*. Nueva York: St Martin's Press, 1999.
- Oubrou, Tareq. *Un imam en colère*. París: Bayard, 2012.
- Ramadan, Tariq. *Islam, le face à face des civilisation. Quel projet pour quelle modernité?* París: Éditions Tawhid, 1995.
- Ramadan, Tariq. *To Be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation, 1999.
- Runnymede Trust. *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Londres: Runnymede Trust, 1997.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Editorial Al Quibla, 1990.
- Seddon, Mohammed Siddique; Hussain, Dilwar y Malik, Nadeem (eds.). *British Muslims: Loyalty and Belonging*. Markfield: Islamic Foundation, 2003.
- Suleiman, Yasir (coord.). *Contextualising Islam in Britain (i) Exploratory perspectives*. Cambridge: University of Cambridge, 2009.
- Suleiman, Yasir (coord.). *Contextualising Islam in Britain (ii)*. Cambridge: University of Cambridge, 2012.

La prohibición del velo integral en Bélgica: entre histeria colectiva y política simbólica

The prohibition of the full-face veil in Belgium: between collective hysteria and symbolic policy

Corinne Torrekens

Investigadora asociada, Groupe de recherche sur les Relations Ethniques, les Migrations et l'Égalité (GERME), Université Libre de Bruxelles (ULB). Directora, DiverCity, ULB
corinne.torrekens@ulb.ac.be

Resumen: Este artículo analiza el debate en torno a la prohibición del velo integral en Bélgica, que se concretó en una ley aprobada en marzo de 2010 por la Cámara de Representantes belga tras un proceso de discusión en la esfera pública y en sede parlamentaria. En primer lugar, se presenta el contexto de oposición creciente a la visibilidad del islam en el espacio público en el que surge la demanda de una ley federal de prohibición del velo integral; a continuación, se repasa el proceso de adopción gradual de la ley; y, por último, se analiza el discurso y los argumentos empleados por defensores y detractores de la ley en el debate. A la vista de este análisis, el artículo señala, a modo de conclusión, que esta prohibición puede ser considerada un intento de domesticación del islam y de establecimiento de un límite claro entre el islam legítimo y el islam ilegítimo.

Palabras clave: velo integral, Bélgica, prohibición, islam, política simbólica

Abstract: This article analyses the debate on the prohibition of the full-face veil in Belgium, which was finalised in a law approved in March 2010 by the Belgian Chamber of Representatives after a discussion process in the public sphere and Parliament. First, the context of growing opposition to the visibility of Islam in the public space out which a demand for a federal law prohibiting the full-face veil emerged is presented; then, the gradual process of the law's adoption is reviewed; and, finally, the discourse and arguments used in the debate by the law's defenders and detractors are analysed. In the light of this analysis, by way of conclusion, the article points out that this prohibition may be considered an attempt to domesticate Islam and draw a clear line between legitimate and illegitimate Islam.

Key words: full-face veil, Belgium, prohibition, Islam, symbolic policy

En 2016 los Países Bajos votaron la prohibición del velo integral que cubre la cara y Dinamarca ha limitado los lugares y las condiciones de su uso, pero sin llegar a prohibirlo. Por su parte, Bélgica forma parte de los países europeos (junto con Francia y los Países Bajos) que han prohibido el velo integral en su territorio. Se trata también de uno de los pocos países europeos que cuenta, en una de sus asambleas parlamentarias, con una diputada que utiliza el pañuelo o *hijab*¹. Si bien la prohibición del velo integral forma parte de una larga serie de acalorados debates relativos al lugar que ocupa el islam en Bélgica, y más concretamente en torno a las medidas de prohibición del velo en los centros escolares, es necesario explicar la velocidad y la insistencia con las que el Parlamento belga ha prohibido el velo integral. ¿Qué es lo que ha requerido dicha prohibición? A fin de contestar a esta pregunta, en este artículo se reconstituye el debate parlamentario y se realiza un análisis del discurso recogido en el periódico *Le Soir*, el diario francófono más leído en Bélgica, con el fin de dilucidar la interacción entre los espacios políticos y los espacios mediáticos en la generación y el desarrollo de esta controversia (Thomas, 2008). Para ello, la argumentación se desarrolla en tres partes. En primer lugar, se introduce el contexto de la prohibición, que puede resumirse como una oposición creciente a la visibilidad del islam en el espacio público; en segundo lugar, se presenta el proceso de adopción gradual de la ley; y, por último, se abordan los diferentes argumentos esgrimidos en el debate público por los defensores y por los detractores de dicha ley.

El contexto: una oposición creciente a la visibilidad del islam en el espacio público

La prohibición del velo integral en Bélgica se produce en un contexto particular: el de una visión más restrictiva de la integración, por una parte, y el de una sucesión de polémicas en torno a la utilización del pañuelo, por otra. En efecto, en 2011, el Estado federal belga adoptó disposiciones más estrictas en relación con las posibilidades de reagrupación familiar, al imponer condiciones socioeconómicas específicas (garantía de ingresos suficientes) y prohibir en lo sucesivo que los ascendientes se acogieran al procedimiento. Habida cuenta de que la reagrupación familiar se había convertido en el canal más destacado de migración, el principal argumento

1. Se trata de Mahinur Ozdemir, elegida en 2009 al Parlamento de la Región de Bruselas-Capital.

de esa decisión utilizado en el debate público era la necesidad de luchar contra los matrimonios concertados contraídos por belgas de segunda y de tercera generación de origen extranjero. Por otra parte, en 2009, la toma de posesión de Mahinur Ozdemir como diputada en el Parlamento regional de Bruselas cubriéndose con un pañuelo provocó indignación. Tras varias semanas de acalorado debate, se llegó a un acuerdo por el cual se prohibía a los funcionarios y a los cargos electos en puestos ejecutivos llevar signos religiosos, aunque se toleraba en el caso de los miembros de los diferentes parlamentos, ya que se supone que estos representan a la población belga en toda su diversidad. No obstante, los primeros debates relativos al uso del pañuelo se remontan a 1989, en este caso por parte de alumnas en la escuela, y ya había incendiado el debate público en varias ocasiones. Así, en 2004, y en la estela de la Comisión Stasi sobre la presencia de símbolos religiosos en Francia, dos parlamentarios del Partido Socialista y del Movimiento Reformador presentaron una propuesta de ley en la que se invitaba al Gobierno federal belga y a las comunidades y regiones a prohibir llevar signos religiosos en el espacio público. En 2009, la Comunidad Flamenca decidía prohibir el pañuelo en todos los centros escolares, poniendo así fin a la política de *laissez-faire* que permitía que cada centro decidiera en esta materia (Fadil, 2006: 144). Por consiguiente, es necesario inscribir el debate legislativo para la prohibición del velo integral en un marco más amplio: el de una visión más restrictiva de la inmigración y una oposición creciente a la visibilidad del islam en la esfera pública.

La prohibición del velo integral en Bélgica se produce en un contexto particular: el de una visión más restrictiva de la integración, por una parte, y el de una sucesión de polémicas en torno a la utilización del pañuelo, por otra.

La evolución del debate relativo al velo integral

A pesar del número muy reducido de mujeres afectadas por esta práctica en Bélgica, el velo integral ha sido objeto de una atención mediática considerable. El partido flamenco de extrema derecha, el Vlaamse Belang, introdujo en 2004 la primera propuesta de prohibición del velo integral en el espacio público. Antes de esa fecha, la palabra «burka» –erróneamente utilizada en las discusiones públicas para hacer referencia al velo integral durante el debate legislativo para su prohibición– estaba vinculada a reportajes sobre la situación de las mujeres en Afganistán. En octubre de 2004 y en 2005, varias mujeres jóvenes

se negaron a obedecer las prohibiciones locales aplicadas en ciudades flamencas por las que se impedía circular con el rostro cubierto (McGoldrick, 2006). Estos incidentes locales dieron lugar a un debate de ámbito nacional y fueron objeto de la consiguiente cobertura en los medios de comunicación, lo que acabó provocando una suerte de obsesión pública sobre este tema (Amiriaux, 2007). A ello se añadió la detención de una importante red terrorista vinculada al asesinato del comandante Massoud², las esposas de cuyos miembros inculpados, además de la principal acusada –sospechosa de dirigir la red–, aparecieron cubiertas con el velo integral. Este acontecimiento asoció de manera perdurable el hecho de llevar el velo integral con cuestiones relativas al mantenimiento del orden y la seguridad pública (Meerschaut *et al.*, 2008). Varias ciudades belgas aprobaron entonces órdenes locales de prohibición. En junio de 2006, una joven periodista apareció cubierta con velo en un montaje de vídeo que se difundió por error en la televisión pública francófona. Este incidente, que pretendía ser una broma entre dos empleados de la cadena, provocó una nueva escalada en el debate relativo a la utilización del pañuelo en el espacio público. Por último, en 2009, se difundió una nota interna de la policía en la que se recomendaba delegar el control de las mujeres que llevaran velo integral a las fuerzas de policía femeninas, lo que generó una nueva polémica. Muy poco después, se presentaron en el Parlamento federal varias propuestas de prohibición general del velo integral emanadas de diferentes partidos políticos, que fueron finalmente reagrupadas. En efecto, progresivamente, se impuso la necesidad de una ley federal habida cuenta de la fragilidad jurídica de decisiones locales que limitaban derechos fundamentales como la libertad de culto y la circulación en el espacio público. En marzo de 2010, se aprobó la ley por la que se prohíbe llevar prendas que cubran la cara y no permitan la identificación del individuo, así como sanciones que van desde multas hasta penas de prisión de uno a siete días. Por tanto, en la ley no se menciona el velo integral como tal. Y, mientras que en el debate francés la prohibición se refería a una prohibición parcial (en algunas partes del espacio público y en los servicios públicos), en el caso de Bélgica la prohibición es mucho más amplia. De hecho, la definición del espacio público que recoge la ley incluye las calles, los parques, los aeropuertos y los hoteles internacionales, por citar solo los casos que entrañan una mayor dificultad a la hora de aplicar la ley.

2. Ahmed Shah Massoud (2 de septiembre de 1953-9 de septiembre de 2001) era el comandante del Frente Nacional Islámico Unido para la Salvación de Afganistán, un ejército que combatió contra la ocupación soviética y el régimen talibán de 1996 a 2001.

Bélgica fue, por lo tanto, el primer país europeo que prohibió la utilización del velo integral y la ley fue aprobada prácticamente por unanimidad; solo se abstuvieron dos diputados de partidos ecologistas. No obstante, una importante crisis gubernamental provocó la caída del Gobierno, lo cual impidió que la ley entrara en vigor. Sin embargo, en enero de 2011, una sentencia de un tribunal de la policía de Bruselas reafirmó la necesidad de una ley federal sobre esta cuestión. De hecho, el tribunal consideró la decisión adoptada por un municipio de la región de Bruselas de prohibir el velo integral como desproporcionada y contraria al Convenio Europeo de Derechos Humanos; por consiguiente, los diferentes partidos políticos que habían tomado la iniciativa de la propuesta de ley volvieron a presentarla. Se inició así un nuevo proceso parlamentario y la ley se volvió a someter a votación finalmente en abril de 2011. Solo un diputado del partido ecologista flamenco se opuso a dicha ley y otros dos se abstuvieron. Aun así, y tras el primer fiasco político de la ley, el Centro por la Igualdad de Oportunidades —el órgano federal belga de lucha contra el racismo— solicitó al Senado que revisara detenidamente la ley. Esta solicitud fue apoyada por la ONG Amnistía Internacional, que recomendó que se examinara la ley a la vista de las obligaciones contraídas por Bélgica en el marco de los convenios de defensa de los derechos humanos. El Senado no siguió estas recomendaciones y la ley entró en vigor en julio de 2011. Unos días más tarde, dos jóvenes musulmanas —apoyadas por asociaciones musulmanas— recurrieron ante el Tribunal Constitucional alegando que la ley violaba su libertad religiosa. Una mujer de confesión judía también presentó un recurso sobre la base de la desproporción y el carácter vago de la necesidad, introducida por la ley, de ser reconocible en todo momento en el espacio público. El Tribunal Constitucional validó definitivamente la ley en 2012.

El uso del velo integral fue objeto de tal atención mediática y política en Bélgica que exacerbó la visibilidad de las mujeres musulmanas en cuestión; en cierto sentido, han sido, de hecho, «cosificadas».

Argumentos a favor de la ley

En primer lugar, es importante señalar que ninguna asociación o personalidad intervino en el debate público para defender, como tal, el velo integral. Por consiguiente, los argumentos esgrimidos en el marco de este debate se limitaron a la evaluación de la naturaleza política, simbólica o religiosa del velo integral y de la oportunidad de una prohibición generalizada. Además, aunque algunas mujeres que utilizan el velo integral pudieron expresar su punto de vista en algunos artículos

de prensa, se dedicó mucho más espacio a las opiniones de personalidades políticas y de expertos. Por lo que respecta a los argumentos, al menos tres categorías elaboradas por McGoldrick (2006) en relación con la polémica en torno a cubrirse con un pañuelo común o *hijab* estuvieron también presentes en el marco del debate sobre el velo integral, a saber: el pañuelo como símbolo político del islamismo y del extremismo religioso, como signo de opresión de las mujeres y, por último, como signo del fracaso de la integración de los inmigrantes. A estos argumentos debe sumarse una cuarta categoría relativa a las dimensiones de identificación y de seguridad en el espacio público.

La primera categoría de argumentos utilizada por los defensores de la ley hace referencia a la carga simbólica que el velo integral ha adquirido (Koussens y Roy, 2014; Schnapper, 2010). Por lo tanto, el velo integral no debería considerarse solo como un eventual signo religioso, sino como una toma de posición política y, más concretamente, como «un indicador visible del extremismo religioso asociado al fundamentalismo y al proselitismo» (McGoldrick, 2006: 15). El vínculo establecido en la opinión pública entre el velo integral y el terrorismo, ya mencionado anteriormente, ha reforzado esta representación. Así, durante la primera sesión de debates parlamentarios en abril de 2010, un diputado afirmó: «es necesario decirlo claramente: el velo integral no es un símbolo religioso»³. Otro diputado, por su parte, afirmó que, «visiblemente, las derivas que estamos presenciando en nuestras sociedades democráticas en cuanto a llevar determinadas prendas de vestir, que no tienen nada de religioso y que forman parte de un proselitismo de una naturaleza más política, parecen requerir de cierta firmeza». En este contexto, el velo integral es considerado un caballo de Troya moderno, un elemento instrumentalizado por los grupos fundamentalistas musulmanes para poner a prueba los límites de los sistemas democráticos. Así, la muy particular naturaleza de los actores implicados en dicha práctica y descritos como «fundamentalistas» exigiría una respuesta firme por parte de las autoridades (Moors, 2009). Y, desde el momento en que el velo integral no se asocia a una práctica religiosa, sino a tradiciones culturales o a la expresión de identidades colectivas, el orden democrático puede limitar su expresión en el espacio público. Varios diputados sostuvieron este argumento según el cual el velo integral no es en absoluto un símbolo religioso, lanzándose a interpretar textos religiosos islámicos, hecho bastante notable considerando que una parte del debate público

3. Esta cita y las siguientes, correspondientes a declaraciones de diputados en el debate parlamentario, han sido extraídas de las actas integrales de las intervenciones de las sesiones plenarias de la Cámara de Representantes de Bélgica del 28 y 29 de abril de 2010, respectivamente: Doc CRIV 53 PLEN 030 y Doc CRIV 52 PLEN 151, .

relativo a la prohibición del velo integral giró en torno a la idea de determinar si se trataba o no de una excepción al principio de separación entre Iglesia y Estado. Por ejemplo, durante el debate parlamentario, un diputado afirmó que «llevar burka o niqab no es en ningún caso una prescripción coránica». Durante la segunda discusión parlamentaria, le siguió en esta argumentación otro diputado, quien declaró que «no hay ni en el Corán, ni en las suras, ni en los hadices, ni en ningún otro texto mención o referencia alguna al velo integral». Este argumento fue retomado en la introducción de la propuesta de ley que llega incluso a citar un versículo concreto del Corán para acreditar esta tesis.

La segunda categoría de argumentos presente en el debate público a favor de la prohibición tiene que ver con la igualdad entre hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, el velo integral sería el símbolo evidente de la opresión de las mujeres musulmanas, incluso si los escasos estudios que analizan la motivación de las mujeres que llevan velo integral tienden a poner de manifiesto una elección individual tomada en ocasiones a pesar de la fuerte oposición de la familia y con una influencia muy reducida de organizaciones o de personalidades religiosas (Open Society Foundations, 2011). En este contexto, el velo integral expresaría un rechazo de la modernidad y los valores occidentales. De hecho, los diputados favorables a la ley que reconocían una cierta forma de expresión religiosa en la decisión de llevar velo integral consideraban también que esta debía inscribirse, según un miembro de la Cámara, en «nuestras normas, valores y leyes». Como muestra perfectamente Moors (2009: 407), ello ilustra que «mientras que la libertad de expresión, tanto en sus formas discursivas como no discursivas, se ha convertido en un valor europeo central, debe permanecer en el marco de los límites establecidos por la sociedad mayoritaria». Así, una diputada consideró que «llevar el velo integral no es nunca una opción individual», ilustrando la aversión, en el sentido de Brown (2006), que esta prenda produce en las representaciones políticas asociadas a la misma. Como indica Moors (2009), estas polémicas revelan que el cuerpo de las mujeres se ha convertido en un importante marcador de la lucha feminista y de la igualdad de género. El velo integral se percibe entonces como una prisión móvil y como una práctica medieval que excluye a las mujeres de la vida social y altera su dignidad (ibídem). Esta cuestión también apareció muy claramente con motivo de la polémica sobre el *burkini* que agitó a Francia y parcialmente a Bélgica durante el verano de 2016. Lo que se desprende de este tipo de argumentación es que las mujeres, y más concretamente las mujeres musulmanas, carecen de capacidad de agencia (*agency*), a saber, de capacidad de reflexión y de medios de actuación, y deben, por consiguiente, ser salvadas, contra su voluntad si fuera necesario (Abu-Lughod, 2002). Por tanto, la prohibición del velo integral se considera un medio para poner fin a la presión del entorno social que obliga a esas mujeres a llevarlo. Como ocurrió en el debate en los Países Bajos, el hecho de que esta prohibición pueda constituir

una discriminación basada en el género –ya que las mujeres se ven afectadas por la decisión de manera desproporcionadamente mayor– apenas fue evocada (Moors, 2009). Este dogma relativo a la necesidad de salvar a la oprimida se vio muy reforzado en el debate parlamentario por una referencia constante a la guerra en Afganistán y a las violaciones de los derechos de las mujeres en este contexto. En esta línea, una diputada declaró que «el burka se ha convertido en el símbolo por excelencia de la expresión de la intolerancia hacia nuestra sociedad occidental, de la desigualdad entre hombres y mujeres y de un régimen que rechaza cualquier otra religión. La opinión pública no comprendería que dicho régimen se condene en Afganistán pero se tolere en nuestro país». La filósofa y feminista Elisabeth Badinter había utilizado ya este argumento en el debate público en 2008 cuando declaró a un diario belga francófono que «fuimos a la guerra en Afganistán en parte porque estábamos horrorizados ante el destino de las mujeres bajo el burka» (citada en Bourton, 2009). Como ya hemos mencionado anteriormente, es efectivamente el término burka el que aparece continuamente en el debate público, mientras que la práctica de las mujeres musulmanas afectadas revela un mayor uso del *niqab*, que deja ver los ojos. Esta confusión en cuanto a los términos dista mucho de no tener consecuencias y evoca un imaginario particular, el del régimen de los talibanes, símbolo de la opresión de las mujeres, lo que brinda una importante fuente de legitimidad a los defensores de la ley.

Por tanto, puesto que el velo integral se considera el símbolo del rechazo, por parte de las mujeres musulmanas que lo llevan, hacia la sociedad occidental y sus valores, una parte del debate versó sobre el lugar de las minorías religiosas y culturales en dicha sociedad. Esta es pues la tercera categoría de argumentos esgrimidos a favor de la ley: el velo integral como signo evidente del fracaso de la integración de los inmigrantes (McGoldrick, 2006: 15), incluso si los escasos estudios disponibles sobre este fenómeno apuntan más bien a una reacción posmoderna de ciudadanas nacidas y educadas en Europa, a veces convertidas (Open Society Foundations, 2011). Todo ello parece indicar una profunda angustia de la clase política respecto de la capacidad del Estado para generar valores de consenso en una sociedad dividida (Gilligan y Ball, 2011: 162).

Finalmente, la última categoría de argumentos gira en torno a cuestiones de seguridad. En efecto, incluso aunque la ministra del Interior de la época tuvo que admitir que no existía ningún indicio de vínculo entre llevar velo integral y la criminalidad o incluso con un comportamiento amenazante para el Estado, muchos diputados recurrieron a este argumento. Así, un diputado declaró que el velo integral permite, potencialmente, ocultar armas. En cierto modo, este tipo de argumento da por sentado que las personas que ya son consideradas potencialmente sospechosas de comportamientos criminales no pueden permanecer en el anonimato en el espacio público (Moors, 2009). Por consiguiente, el velo

integral provoca un sentimiento de inseguridad reforzado por la imposibilidad de ver el rostro del otro y, por tanto, de detectar sus intenciones; en este sentido, el velo crea incomodidad y aversión (Brown, 2006).

Argumentos en contra de la ley

Cabe señalar que muy pocos actores, en particular musulmanes, intervinieron en el debate para oponerse a la ley; ello se explicaría, según Thomas (2008), por varios factores. En primer lugar, la debilidad de algunos argumentos presentados por estos actores y la falta de credibilidad debido a su compromiso religioso dificultaron su acceso a los medios de comunicación. En segundo lugar, no constituían una coalición homogénea con un portavoz identificado y un mensaje claro. En tercer lugar, pocos actores musulmanes se atrevieron a tomar posición a favor del velo integral; en cierto modo, hacerlo implicaba para ellos el riesgo de perder puntos y credibilidad en un asunto menor –ya que un estudio realizado antes del proceso parlamentario situaba el número de mujeres multadas en unas 30 (Open Society Foundations, 2011; Meerschaut *et al.*, 2008)–, mientras que otros debates (como el del pañuelo en el colegio) considerados más importantes, tanto desde el punto de vista simbólico como por el número de mujeres afectadas, estaban también abiertos.

Hay que tener en cuenta asimismo que los detractores de la ley no aportaron nuevos argumentos frente a los que hemos expuesto anteriormente, sino que matizaron o se opusieron a los desarrollados por los defensores de la ley. Es posible, no obstante, agrupar sus puntos de vista en cinco categorías. La primera, referente al argumento de la seguridad esgrimido en el debate público, consiste en poner de manifiesto que no hay nada que demuestre un vínculo entre el velo integral y una eventual amenaza al orden público. De manera más concreta, para los detractores de la ley, los ciudadanos tienen la obligación de identificarse ante las fuerzas de policía, pero solo en determinadas situaciones, las cuales vienen limitadas y recogidas en la ley. La segunda categoría está asociada a la falta de precisión de la propia ley, en la que los detractores de la misma desarrollan la idea de que en muchas situaciones las personas ocultan la totalidad o parte de su rostro en el espacio público. La tercera categoría de argumentos se refiere a la ausencia de una toma de posición del Consejo de Estado; una opinión que fue expresada, por ejemplo, por el codirector del Centro para la igualdad de oportunidades en aquel momento, preocupado por la validez de la ley, su carácter constitucional y su conformidad con los convenios internacionales. La cuarta categoría hace referencia al carácter proporcional de una ley que implicaría una amplia restricción de la libertad individual; en este sentido, la ley no se consideraría proporcional a un objetivo legítimo. En este contexto, los detractores

de la ley consideraban que los convenios europeos otorgan más importancia a la cuestión de la libertad individual que a otros principios, como el de la dignidad, por ejemplo, planteados por los defensores de la ley. Además, quienes se oponían a la ley consideraban que esta podría constituir un caso de discriminación indirecta, ya que afecta de manera desproporcionada a las personas de una convicción particular (Moors, 2009). Finalmente, la última categoría de argumentos está relacionada con la dimensión de género. Para los detractores de la ley este argumento relativo a la igualdad entre hombres y mujeres no podía esgrimirse en este debate sin que ello afectara a otras prácticas discriminatorias entre los sexos, como el funcionamiento, por ejemplo, de determinadas logias masónicas o el acceso al sacerdocio reservado a los hombres. Así, uno de los parlamentarios que se abstuvo en la votación de 2010 declaró en prensa que, en su opinión, este tipo de medida podía reforzar el aislamiento de las mujeres afectadas. Asimismo, otra diputada que votó contra la ley consideró que las sanciones se dirigían a las mujeres que llevan velo integral, y no a quienes ejercen una presión sobre estas, y que por consiguiente la medida era contraproducente. Otra diputada que se opuso a la ley también afirmó que «la idea de que se puede liberar a las mujeres prohibiéndoles ciertas cosas ya se rechazó hace varias décadas. Este razonamiento retorcido aflora de repente solo cuando se trata de mujeres no occidentales. Los autores de la propuesta parten automáticamente de la base de que las mujeres que se cubren el rostro con un velo lo hacen coaccionadas. Ahora bien, hay estudios que demuestran que muchas de estas mujeres llevan el velo por elección propia e incluso, en ocasiones, contra la opinión de su marido». Las ONG internacionales Amnistía y Human Rights Watch (2002) se sumaron a esta posición, afirmando la segunda en un comunicado que las prohibiciones violan los derechos de quienes eligen llevar el velo.

Conclusión

Entre 2007 y 2011, el Gobierno federal belga vivió una de sus crisis políticas recientes más graves. El Gobierno, constituido tras duras negociaciones sobre las reformas constitucionales, perdió la mayoría parlamentaria en abril de 2010. Tras las elecciones del mes de junio, solo se pudo formar un nuevo Gobierno después de más de un año de nuevas negociaciones entre partidos (Hooghe *et al.*, 2012). A pesar de esta precaria situación en el plano político, Bélgica adoptó una primera medida de prohibición del velo integral con una rapidez pocas veces vista, aun cuando el número de casos era extremadamente limitado. Varios diputados admitieron haber actuado bajo la presión de la opinión pública o, en todo caso, de la imagen que se hacían ellos de sus expectativas. En este contexto, parece que

el referéndum suizo sobre la prohibición de los minaretes celebrado en octubre de 2009 pudo haber desempeñado un papel como señal a los políticos, que buscaron dar pruebas de firmeza ante su ciudadanía (Le Soir, 2011). Concebido para que la presencia de las mujeres sea discreta, anónima e invisible ante la mirada de los hombres, el velo integral fue objeto de tal atención mediática y política en Bélgica que, por el contrario, exacerbó la visibilidad de las mujeres musulmanas en cuestión; en cierto sentido, han sido, de hecho, «cosificadas» (Scott, 2007).

El análisis del debate público (mediático y parlamentario) pone de manifiesto el fuerte consenso en torno a la valoración del velo integral como símbolo de la opresión de las mujeres y como un signo de radicalización. En este sentido, la prohibición del velo integral puede considerarse como un momento casi ideal-típico de política simbólica en el sentido de Edelman (1964), en el que el objetivo real de la decisión política no coincide con el objetivo declarado, ya que lo que cuenta no es tanto el resultado final (prohibir el velo integral) como el mensaje que se envía a la opinión pública. En este contexto, prohibir el velo integral se convierte en un medio para desviar la atención de los ciudadanos de cuestiones sociales, económicas y políticas mucho más importantes (Silvestri, 2010) y en relación con las cuales los medios de acción de la autoridad pública resultan menos claros y eficaces. La prohibición del velo integral puede, por lo tanto, entenderse también como un elemento de sustitución (Terray, 2004) que debe situarse en un marco más amplio de modificación del ámbito político y de un malestar creciente ante la inserción del islam en el seno de la sociedad belga y de las cuestiones de gestión del pluralismo cultural. Efectivamente, mucho políticos, hombres y mujeres, han llegado a considerar determinadas formas de expresión de la pertenencia al islam como problemáticas y potencialmente incompatibles con los valores europeos. Además, el velo integral parece interconectar toda una serie de fenómenos también considerados problemáticos, como la globalización, la inmigración, las evoluciones de las identidades, los cambios en los equilibrios entre religión y secularismo en las sociedades europeas, las crisis económicas y financieras, etc. (Silvestri, 2010). El episodio del velo integral parece constituir, de esta manera, la enésima tentativa de domesticación del islam, así como un momento en el que se establece un límite claro entre el islam legítimo y el islam ilegítimo.

Dos elementos parecen haber desempeñado un papel considerable en la escalada de la polémica. El primero parece radicar en la idea, apoyada por algunos diputados, de que se trata efectivamente de una cuestión que busca defender los valores de la sociedad belga, que se considera amenazada por prácticas tales como

Prohibir el velo integral se convierte en un medio para desviar la atención de los ciudadanos de cuestiones sociales, económicas y políticas mucho más importantes.

el hecho de cubrirse con el velo integral. Así, un diputado declaró: «algunos de mis contactos en el extranjero me han preguntado si no temíamos ser objeto de represalias como lo fue Dinamarca con motivo de las famosas caricaturas de Mahoma. Me he limitado a contestarles con esta pregunta: ¿el hecho de tener miedo debería impedirnos constantemente defender nuestros valores?». Estas declaraciones están claramente estructuradas en torno al concepto de la tolerancia y sus límites. Una diputada afirmó, en este sentido: «esta prohibición constituye por tanto una señal muy clara de que no toleraremos tales prácticas en nuestra sociedad». Otro diputado añadió: «Cito a Karl Popper: la tolerancia ilimitada frente a la intolerancia conduce finalmente a la desaparición de la tolerancia». Como señala Brown (2006), en el concepto de secularismo subyace la promulgación del principio de tolerancia en el seno de las democracias liberales, con el fin de legitimar su propia intolerancia frente a determinadas alteridades, pero indica también cómo estas son consideradas, a priori, como opciones no aceptables a la vista del principio mismo de tolerancia. La prohibición del velo integral debe sin duda, por tanto, ser analizada también como una nueva tentativa de culturalización de la ciudadanía (Moors, 2009), en el sentido de que los discursos sobre la tolerancia dan lugar simultáneamente a discusiones intensas sobre la identidad y la diferencia (Brown, 2006). En este contexto, prohibir el velo integral puede constituir un medio de suscitar sentimientos de pertenencia, de consenso y de unanimidad en la opinión pública.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila. «Do Muslim Women really Need Saving?». *American Anthropologist*, vol. 104, n.º 3 (2002), p. 783-790.
- Amiriaux, Valérie. «The Headscarf Question: What Is Really the Issue?», en: Amghar, Samir; Boubekur, Amel y Emerson, Michaël (eds.). *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*. Bruselas: Centre for European Policy Studies, 2007, p. 124-143.
- Bourton, Williams. «Dans la rue, les femmes peuvent tout cacher... mais pas le visage». *Le Soir* (25 de junio de 2009) (en línea) http://archives.lesoir.be/dans-la-rue-les-femmes-peuvent-tout-cacher-8230-mais-p_t-20090625-00N-TEC.html
- Brown, Wendy. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Edelman, Murray. *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: University of Illinois Press, 1964.

- Fadil, Nadia. «Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium», en: Cesari, Jocelyne y McLoughlin, Sean (eds.). *European Muslims and the Secular State*. Farnham: Ashgate, 2006, p. 143-154.
- Gilligan, Chris y Ball, Susan. «Introduction: Migration and Divided Societies». *Ethnopolitics*, vol. 10, n.º 2 (2011), p. 153-170.
- Hooghe, Marc; Deschouwer, Kris; Brans, Marleen y Pilet, Jean-Benoît. «How Do Countries Survive Without a National Government? Theoretical Reflections on the Belgian Case». *European Political Science*, vol. 11, n.º 1 (2012), p. 88-89.
- Human Rights Watch. «Muslim Veil Ban Would Violate Rights». Bélgica, 2002 (en línea) <https://www.hrw.org/news/2010/04/21/belgium-muslim-veil-ban-would-violate-rights> .
- Koussens, David y Roy, Olivier. «Pour en finir avec la “burqa”?», en: Koussens, David y Roy, Olivier (eds.). *Quand la burqa passe à l'Ouest*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 7-11.
- Le Soir. «Niqab, le sens d'une interdiction». *Le Soir* (11 de abril de 2011) (en línea) http://www.lesoir.be/archives?url=/debats/cartes_blanches/2011-07-26/niqab-le-sens-d-une-interdiction-853161.php
- McGoldrick, Dominic. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland: Hart Publishing, 2006.
- Meerschaut, Karen; De Hert, Paul; Gutwirth, Serge y Vander Steene, Ann. «L'utilisation des sanctions administratives communales par les communes bruxelloises. La Région de Bruxelles-Capitale doit-elle jouer un rôle régulateur?». *Brussels Studies*, n.º 18 (2008) (en línea) <http://brussels.revues.org/578>
- Moors, Annelies. «The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort». *Social Anthropology*, vol. 17, n.º 4 (2009), p. 393-408.
- Open Society Foundations. *Unveiling the Truth: Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France*. Nueva York: OSF, 2011.
- Schnapper, Dominique. «Par-Delà la Burkha: les politiques d'intégration». *Études*, n.º 4135, 2010, p. 393-408.
- Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Silvestri, Sara. «Europe's Muslims: burqa laws, women's lives». *Open Democracy* (15 de julio de 2010) (en línea) <https://www.opendemocracy.net/sara-silvestri/french-burqa-and-%E2%80%9Cmuslim-integration%E2%80%9D-in-europe>
- Terray, Emmanuel. «La question du voile: une hystérie politique». *Mouvements*, vol. 2, n.º 32 (2004), p. 96-104.
- Thomas, Carole. «Interdiction du port du voile à l'école Pratiques journalistiques et légitimation d'une solution législative à la française». *Politique et Sociétés*, vol. 27, n.º 2 (2008), p. 41-71.

Formas de reconocimiento del islam en sociedades liberales: límites y contradicciones

Different ways of recognising Islam in liberal societies: limits and contradictions

Encarnación La Spina

Investigadora, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
elaspina@deusto.es

Resumen: Los estereotipos y emociones negativas proyectadas sobre la imagen amenazante del islam tienen una incidencia directa en las formas de reconocimiento de la diversidad y en la convivencia; por ejemplo, en el uso del *burka* o *niqab*, en la provisión de alimentos de acuerdo a las creencias religiosas o en la ubicación de lugares de culto y cementerios. Este artículo analiza, en primer lugar, qué tratamiento jurídico se le atribuye al islam en estos casos concretos de gestión del espacio público; en segundo lugar, reflexiona sobre los límites y las contradicciones que se presentan para prevenir ataques islamófobos; y concluye que los posibles conflictos de convivencia se derivan de la falta de respeto a los derechos humanos en clave de igualdad.

Palabras clave: Islam, diversidad, conflicto, espacio público, derechos humanos, Europa

Abstract: The negative stereotypes and emotions projected onto a threatening image of Islam directly influence the ways diversity and coexistence are recognised, for example, in the wearing of the burqa or niqab, in the provision of food in accordance with religious beliefs and in the location of places of worship and cemeteries. This article first analyses the legal treatment of Islam in these specific cases of managing the public space; second, it reflects on the limits and contradictions that arise in the prevention of Islamophobic attacks; and it concludes that possible failures of coexistence derive from the lack of respect for human rights in terms of equality.

Key words: Islam, diversity, conflict, public space, human rights, Europe

La autora es investigadora posdoctoral del programa de contratos de formación posdoctoral de Ministerio de Economía y Competitividad con referencia FPDI-2013-16413. Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto I+D+i DER2015-65840-R (MINECO/FEDER) «Diversidad y Convivencia: los derechos humanos como guía de acción», del Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

Aunque los posibles grupos portadores de diferencias en las sociedades europeas sean heterogéneos, las comunidades musulmanas son las mayormente vistas como fuente de reproducción de patrones y prácticas culturales «dañinas» en potencial conflicto con aquellas consideradas propias de la sociedad de acogida. Esta identificación «generalizada» de las comunidades musulmanas como únicos sujetos del conflicto desatiende la naturaleza misma de la diversidad por su mera asociación directa con la presencia estable y creciente de musulmanes en Europa¹. En España, esta presencia experimentó en 2015 un incremento de un 1,6% respecto a 2014, hasta alcanzar 1.887.906 (29.497 personas más). Estas cifras corresponden al aumento total de población musulmana, tanto nacional como extranjera. Si las desglosamos, la cifra de musulmanes nacionales aumentó un 8,4% en 2015, respecto al año anterior, pasando de 718.228 a 779.080; la cifra de musulmanes extranjeros, por su parte, descendió un 2,7%, de 1.140.181

En el caso de España, si se revisa el desglose de los 49 actos de islamofobia registrados en 2014, se advierte que 11 derivaron de «problemas» en el uso del espacio público.

a 1.108.826 personas². Por tanto, la diversidad no es solo el resultado del asentamiento de personas migrantes procedentes de países musulmanes, sino que puede llegar a ser más compleja, manifestándose

con más fuerza en la segunda y tercera generación de «inmigrantes» que ya se encuentran de forma estable en el territorio.

Así, como bien advierte De Lucas (2016: 19), el efecto desintegrador que representa la imagen amenazante de la población musulmana para la convivencia, lejos de ser una cuestión de potencial conflicto de culturas, es más bien un desafío no resuelto «sobre el acceso equitativo al espacio público, una cuestión de distribución del poder y de los recursos desde un mínimo de *igualibertad*».

De este modo, explorar el reconocimiento del islam implica afrontar la definición de lo que es objeto de conflicto en las sociedades europeas, pues es

-
1. Entre 15 y 20 millones, un número que se duplicará probablemente para el año 2025 (Open Society Institute, 2010).
 2. Sobre las cifras de la comunidad musulmana en España, véase el informe de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y el Observatorio Andalúsí (2016). Por autonomías, las que cuentan con un mayor número de ciudadanos musulmanes son Cataluña, con 510.481; Andalucía, con 300.460; Madrid, con 278.976, y la Comunidad Valenciana, con 200.572. Por municipios, destacan Barcelona, Ceuta, Madrid y Melilla, seguidos por Badalona (Barcelona), Cartagena (Murcia), El Ejido (Almería), Málaga, Murcia, Terrassa (Barcelona), Valencia y Zaragoza. Por su parte, las provincias con menor población musulmana son Orense (Galicia), Zamora y Palencia (Castilla y León).

una cuestión determinante para articular cómo se puede construir la convivencia entre iguales y diferentes (Touraine, 2004: 123; Bravo, 2012). A tal efecto, para la determinación del objeto del conflicto y los parámetros de la convivencia, son ilustrativos los datos reportados en los últimos informes de la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia (2015-2016) y en el *European Islamophobia Report* de 2015³. Tales informes dan cuenta del incremento de incidentes islamófobos y su impacto negativo en el proyecto de «convivencia intercultural» de estas comunidades musulmanas nacionales y extranjeras en la dimensión pública. En concreto, analizan los conflictos asociados a manifestaciones islamófobas que han sufrido un repunte tras los ataques terroristas y la mal llamada crisis de los refugiados en Europa. Por ejemplo, en el caso de España, si se revisa el desglose de los 49 actos de islamofobia registrados en 2014, se advierte que 11 derivaron de «problemas» en el uso del espacio público relacionados con mezquitas (la apertura de una nueva o la presencia de otra ya existente); 16 fueron manifestaciones islamófobas; hubo dos «incidencias» por llevar indumentaria islámica; se produjeron siete ataques a mezquitas (Baleares, Cataluña y Comunidad Valenciana), y otra estuvo relacionada con el menú *halal*. Una situación que parece invariable y que se mantuvo como línea de tendencia en 2016, habida cuenta de los nuevos actos de islamofobia que se produjeron: el 21,8% fueron casos de *ciberodio*; el 19,4% lo fueron contra las mujeres por llevar *hiyab*; el 5,3% por vandalismo contra mezquitas; un 4% por ir contra la construcción o apertura de mezquitas; el 3,4% por actos contra refugiados, y otro 3,4% por la instrumentalización negativa del islam y los musulmanes durante las campañas electorales.

Por consiguiente, si bien no es posible cerrar un *numerus clausus* de posibles conflictos asociados a la cotidianidad del islam en Europa, por medio de su identificación es posible deducir cómo puede verse condicionada y comprometida cualitativamente la convivencia en la dimensión pública, entendida esta como el uso y gestión integral del espacio público. Básicamente porque, frente a las reivindicaciones de las minorías en una primera fase, en el asentamiento acaban cobrando especial importancia aquellas otras reclamaciones que denotan un cierto grado de arraigo e integración en la sociedad de acogida (Solanes, 2015a: 35) y una sólida identidad grupal (Burchardt y Michalowski, 2015: 12-15).

3. Disponibles para consulta en abierto en los siguientes enlaces, respectivamente: <https://plataforma-ciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com/> y <http://www.islamophobiaeurope.com/>

El reconocimiento del islam en el espacio público: una exploración casuística

Un buen indicador del grado de reconocimiento del islam en Europa es la resolución de algunos de los problemas anteriormente mencionados tanto en el ámbito normativo como jurisprudencial. En concreto, es posible seleccionar ciertos casos paradigmáticos como el de la exhibición pública de la identidad religiosa islámica de las mujeres musulmanas, que ha conllevado la prohibición del *burka* o *niqab* con argumentos relacionados con el orden público material, como la seguridad pública, el correcto desenvolvimiento de los servicios públicos o la tutela de los derechos fundamentales de los demás; junto a otras cuestiones de especial relevancia como la insuficiente adecuación de los menús por motivos religiosos en centros escolares, hospitales y centros penitenciarios, o la controvertida ubicación de lugares de culto (oratorios o mezquitas, cementerios, etc.).

El uso de símbolos religiosos: el velo como paradigma de la conflictividad

La utilización de símbolos religiosos en el espacio público –como la vestimenta con connotaciones religiosas– cuestiona la confluencia de distintos derechos, intereses y valores que pueden ser vistos erróneamente como incompatibles entre sí (Solanes, 2013: 76). En el caso de los códigos de vestimenta, en general, o en concreto de los velos (integrales o no), uno de los extremos en conflicto es la difícil relación entre mujeres, cultura y derechos, unida a ciertas visiones paternalistas y etnocentristas que presentan a las mujeres como víctimas de su propia religión y cultura (Mancini, 2013: 31-34). Si bien ello se plantea como un conflicto prácticamente irresoluble, en realidad son prácticas de *subdiscriminación*⁴ con patrones (sociales o culturales) que avalan prohibiciones pensadas exclusivamente para las mujeres musulmanas y que les obligan a cumplir mayores estándares de igualdad de género respecto a otros grupos de mujeres involucradas en prácticas igualmente patriarcales pero tradicionalmente más arraigadas (Morondo, 2014: 302).

4. Desde un punto de vista analítico, Barrère y Morondo (2011) entienden que resulta preferible emplear ese término para designar la ruptura de la igualdad en un contexto de dominación a tener que compartir la palabra discriminación para designar la ruptura de la igualdad tanto si se da en un contexto de dominación como si no.

En el contexto europeo, la prohibición legal del uso de velos (integrales o no) parece la máxima perseguida para articular la convivencia; incluso en España, donde no existe una prohibición genérica y se han dado varios conflictos sobre el alcance de prohibiciones no integrales en ámbitos de especial relación de sujeción⁵ como, por ejemplo, el escolar. En la mayoría de conflictos, protagonizados especialmente por alumnas musulmanas portadoras del velo islámico, ha prevalecido el derecho a la educación sin recurrir a prohibiciones normativas de carácter general⁶. Y ello incluso pese a la oscuridad del término «aconfesional» o la interpretación del principio de laicidad o neutralidad en la práctica de centros escolares públicos, concertados (subvencionados con fondos públicos pero con ideario privado) y privados (Cañamares, 2012: 106-108; Susín, 2012: 153-158).

Sin embargo, la situación ha sido diametralmente opuesta respecto al uso del velo integral en el espacio público, puesto que han existido distintos intentos para su regulación normativa y su interpretación jurisprudencial (Solanes, 2015b). De un lado, la Sentencia 693/2013 del Tribunal Supremo, de 14 de febrero –que resolvió el recurso de casación interpuesto contra la sentencia de la Sección 2ª de la Sala de lo Contencioso-Administrativo del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña (TSJC), de 7 de junio de 2011, contra el acuerdo del Pleno del Ayuntamiento de Lleida, de 8 de octubre de

En el contexto europeo, la prohibición legal del uso de velos (integrales o no) parece la máxima perseguida para articular la convivencia; incluso en España, donde no existe una prohibición genérica y se han dado varios conflictos.

-
5. Por ejemplo, en el ámbito laboral, basta recordar la reciente sentencia favorable al uso del velo por parte de una trabajadora musulmana en una empresa pública dictada por el Juzgado de lo social de Palma de Mallorca de 6 de febrero de 2017 y las dos sentencias del Tribunal Superior de Justicia de la Unión Europea del 14 de marzo de 2017 que han resuelto de forma disímil dos cuestiones prejudiciales sobre la discriminación indirecta del uso del velo en dos empresas privadas: Asuntos C- 157/15 Achbita, Centrum voor Gelijkheid van ansen en voor racismebestrijding v. G4S Secure Solutions y C-188/15 Bougnaoui and Association de défense des droits de l'homme (ADDH) v. Micropole Univers.
 6. Por ejemplo, en septiembre de 2015, en la Facultad de Educación de la Universidad de Zaragoza, un profesor solicitó a una alumna abandonar el aula por llevar el *hijab*. Esta argumentó que el reglamento de la Universidad no le impedía portar este velo, siendo respaldada por la asamblea de estudiantes de la Facultad y por el equipo directivo, frente al desacuerdo del profesor. En un caso más reciente, en un instituto público de Valencia, en septiembre de 2016, a una estudiante de un módulo de Formación Profesional en Turismo se le impidió la entrada al centro con *hijab*, de acuerdo al reglamento interno del centro. Finalmente la *Conselleria d'Educació* ha exigido al centro público que se garantice el derecho a la educación de la estudiante y se respete así el derecho a la libertad religiosa.

2010⁷; y, de otro lado, el TSJC, sobre la base del fundamento decimocuarto de la Sentencia 693/2013, su Sala de lo Contencioso, Sección 5ª, en auto de 29 de enero de 2015 –que suspendió la ejecutividad de los artículos 10.4 y 44. a) 14 de la Ordenanza de Civismo y Convivencia de Reus–.

El Tribunal Supremo entendió que la modificación normativa aprobada con el acuerdo del Ayuntamiento de Lleida excedía los límites de sus competencias en materia de derechos fundamentales, de tal forma que provocaba la lesión de la libertad religiosa de acuerdo con la reserva de ley del artículo 53 de la Constitución Española. Aunque la normativa municipal puede en el ámbito de su ejercicio competencial incidir en aspectos accesorios del ejercicio de derechos fundamentales, ello no implica la posibilidad de regularlos de forma directa. En ese sentido, el Supremo sí admitió como válida la modificación del Reglamento de Servicio de Transportes de Viajeros de Lleida, por apreciar que pretendía asegurar la identificación del titular de la tarjeta de transporte. En particular, consideró que la restricción del uso del velo integral en el espacio público ha de concebirse desde los límites al ejercicio de la libertad religiosa y que la prohibición solo estará justificada cuando resulte necesaria para proteger un interés legítimo y se asegure la restricción mínima de la libertad religiosa (Brems, 2013; Joppke y Torpey, 2013). Así, el Alto Tribunal entiende que los poderes públicos deben garantizar el orden público, la paz y la tolerancia en una sociedad democrática, de tal forma que su papel no es el de eliminar de forma preventiva cualquier elemento de tensión social sino, al contrario, propiciar que todos los grupos se toleren mutuamente. En cualquier caso, al tratarse de una cuestión competencial, y pese a los efectos contraproducentes de una prohibición general del velo integral según la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, en la recomendación 1927 (2010) (Solanes, 2015b: 78-80), por el momento a la espera de una norma al respecto, su encaje en clave prohibitiva queda cubierto con la Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana⁸, muy lejos esta de la interpretación de la seguridad en sentido estricto dada por el Tribunal Constitucional⁹.

7. Este acuerdo modificó artículos de la Ordenanza Municipal de Civismo y Convivencia, del Reglamento del Archivo Municipal, el Reglamento de Funcionamiento de los Centros Cívicos y Locales Municipales, y del Reglamento de Servicio de Transportes de Viajeros de Lleida.

8. Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana (BOE n.º 77, 31 de marzo de 2015), reforma de la Ley Orgánica 1/1992, de 21 de febrero de 1992 (BOE n.º 46, 22 de febrero de 1992), en adelante también LOPSC.

9. Véanse, entre otras, SSTC 18/1981, de 8 de junio; 33/1982, de 8 de junio; 117/1984, de 5 de diciembre; 59/1985, de 6 de mayo; 104/1989, de 8 de junio, y 55/1990, de 28 de marzo.

De forma paralela, en el resto de Europa la prohibición se dirime entre dos fracciones claras que tienden a la convergencia pese a sus diferencias (Bowen *et al.*, 2014: 124 y sig.). De un lado, los estados europeos que han apostado de forma más decidida por las prohibiciones en el espacio público. Un caso paradigmático es el de Bélgica, con su ley de 1 de junio de 2011, y Francia, primeramente con la ley de 15 de marzo de 2004¹⁰ unida al informe de la Comisión Stasi y, posteriormente, con la Ley 2010-1192, que define mayormente la prohibición de la ocultación del rostro en el espacio público¹¹. La postura de Francia no deja de ser controvertida, como se deduce de la lectura del informe del Consejo de Estado de 25 de marzo de 2010 que señala dudas sobre la constitucionalidad y convencionalidad de una prohibición general (Arecas, 2010: 19-20) y a su vez se opone a la postura sostenida tanto por la Asamblea Nacional como por el Senado francés y, más tarde, por la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (STEDH), de 1 de julio de 2014, en el caso S.A.S. contra Francia¹² (Solanes, 2015b: 103-104; Briones, 2009; Aláez y Ruiz Ruiz, 2014: 203-218)¹³. De otro lado, aquellos que promueven una prohibición parcial como, entre otros países, Alemania, que apuesta por prohibiciones de carácter sectorial dada su reticencia a prohibiciones genéricas, como se argumenta en la sentencia de 27 de enero de 2015, publicada el 13 de marzo¹⁴.

Una situación parecida se ha reproducido en Europa en torno al uso del *burkini*. Tras la polémica suscitada en verano de 2016 en tres municipios franceses, el debate era una cuestión abierta en algunas escuelas o piscinas, donde sí han adoptado decisiones por las controversias generadas por el uso de esta prenda. Al igual que sucede con el velo, hay países que se han mostrado más favorables al uso de esta prenda de baño, frente a otros que han defendido su prohibición con vistas a preservar el orden público o la convivencia. En el caso

10. Loi n.º 2004-228 (*Journal Officiel de la République Française* [JORF], 17 de marzo de 2004, p. 5.190).

11. Loi n.º 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (JORF, 12 de octubre de 2010).

12. STEDH, de 1 de julio de 2014, (GC) *SAS v. France*, Application n.º 43835/11.

13. A partir de estas argumentaciones, para la puesta en práctica de la mencionada Ley 2010-1192, se aprobaron disposiciones como la circular de 2 de marzo de 2011, que concreta el campo de aplicación de la norma superior, aludiendo a las excepciones legales y a la ausencia de restricción al ejercicio de la libertad religiosa en los lugares de culto, así como a las sanciones aplicables en caso de incumplimiento (*Circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en oeuvre de la Loi n.º 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*).

14. The Federal Constitutional Court, Order of 27 January 2015, 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10.

concreto de España, y en particular de las principales comunidades turísticas, no existe una regulación específica sobre el *burkini* a nivel autonómico, por lo que el uso del velo en el espacio público es una cuestión determinada por los municipios. Frente a ciertas posiciones favorables al *burkini* y otras solo «tolerantes» por el momento, los municipios de Cannes, Sisco y Villeneuve-Loubet¹⁵, en el sur de Francia, representaron la opción contraria a su uso hasta la decisión del Consejo de Estado francés¹⁶, que anulaba el decreto de Villeneuve-Loubet que prohibía el *burkini* en sus playas y dejaba sin efecto la orden de 22 de agosto de 2016 del juez del Tribunal Administrativo de Niza¹⁷. La fundamentación del *Conseil d'État* insiste en que los alcaldes solo pueden restringir las libertades fundamentales en caso de «riesgo probado» al orden público. Por ello, las medidas de restricción en el acceso a las playas y al baño deben ser «adaptadas, necesarias y proporcionales basándose en las necesidades del orden público únicamente». Por tanto, si «ningún elemento permite establecer que la prenda adoptada por ciertas personas para darse un baño amenace el orden público», la actuación policial en el municipio debe conciliar primero el cumplimiento de su misión con el respeto de las libertades garantizadas por la ley.

La alimentación por motivos religiosos en centros o locales públicos: el libre albedrío

Sobre la adecuación de los alimentos por motivos religiosos, la Unión Europea no ha fijado ningún reglamento específico, por lo que cada Estado miembro es libre de adoptar la solución que prefiera. Generalmente se ofrecen

15. Las ordenanzas que regían la opción de estos municipios en esta materia son, respectivamente: la ordenanza municipal de Cannes, de 28 de julio de 2016; la ordenanza municipal de Sisco, de 15 de agosto de 2016 –tras unos incidentes en la localidad corsa– y la ordenanza municipal, de 5 de agosto de 2016, de Villeneuve-Loubet.

16. Conseil d'État, ordonnance du 26 août 2016, Ligue des droits de l'homme et autres - Association de défense des droits de l'homme collectif contre l'islamophobie en France. Nos 402742, 402777 (en línea) <http://www.conseil-etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-ordonnance-du-26-aout-2016-Ligue-des-droits-de-l-homme-et-autres-association-de-defense-des-droits-de-l-homme-collectif-contre-l-islamophobie-en-France>

17. Tribunal Administratif de Nice n.º 1603508 et 1603523 (en línea) <http://combatsdroitshomme.blog.lemonde.fr/files/2016/08/TA-Nice-22-ao%C3%BBt-2016-LDH-CCIF-1603508-burkini.pdf>

alimentos no específicos admitidos (huevos y pescado) o bien, de forma muy excepcional, alimentos preparados conforme a las prescripciones religiosas¹⁸.

En el caso de España, los acuerdos de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España y con la Federación de Comunidades Judías de España recogen en su artículo 14 la regulación en materia alimenticia. Sin embargo, solo el artículo 14.4 de la Ley 26/1992 prevé expresamente que se procurará adecuar la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno. Este precepto se encuentra íntimamente vinculado al derecho de asistencia religiosa en el ámbito público sanitario, recogido en el artículo 9 de los distintos acuerdos suscritos entre el Estado y las confesiones religiosas. En tales casos se establece la posibilidad de sacrificio de animales de acuerdo con las leyes islámicas, fijando como límite el respeto de la normativa sanitaria vigente (Rossell, 2004: 222 y sig.).

En la práctica, a pesar del aumento significativo del volumen de industrias cárnicas que han incorporado la producción *halal*, según los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, por el momento son escasos los mataderos municipales que abastecen carne sacrificada de acuerdo al rito islámico; una excepción sería Mercabarna, donde un 35% se degüella según la ley islámica. En cualquier caso, esta demanda se cubre desde el sector privado mediante la apertura de pequeñas carnicerías *halal*¹⁹. Esta «lentitud» desde el ámbito público puede sorprender, habida cuenta de que los preceptos religiosos musulmanes en relación con el sacrificio ritual de animales suponen una expresa excepción a la aplicación de las normas comunitarias sobre protección, en el momento de la matanza, de animales destinados al consumo humano, como queda recogido en la Directiva del Consejo 1993/119/CE, de 22 de diciembre²⁰. Es más, esta excepción, a falta

18. Por ejemplo, se tratan de evitar los llamados «guetos alimentarios» en los comedores públicos de Francia o en los centros hospitalarios del Reino Unido. En Italia, el artículo 7 del acuerdo con la Unión de Comunidades Judías prevé la observancia de la dieta *kosher* en hospitales, cárceles y cuarteles, incluso por una empresa externa a cargo de esta confesión, pero no hace extensible esta oportunidad a los fieles musulmanes; una previsión que sí existe, en cambio, en los centros penitenciarios italianos y holandeses.

19. Véase Alarcón *et al.* (2011). También se pueden consultar las empresas certificadas según el Instituto Halal: <https://institutohalal.wordpress.com/category/b1-empresas-certificadas/>

20. DOCE L 340, 31 de diciembre de 1993, p. 21-34. En cambio, Noruega, Islandia, Polonia, Dinamarca y Suecia se han sumado a la prohibición de sacrificar animales para consumo humano sin aturdimiento previo, según rituales como el *halal* (musulmán) y el *kosher* (judío).

de desarrollo reglamentario²¹, ha sido finalmente contemplada en la Ley 32/2007, de 7 de noviembre²², para el cuidado de los animales en su explotación, transporte, experimentación y sacrificio, eximiendo así de la obligación de aturdir previamente al animal que vaya a ser sacrificado conforme el ritual religioso musulmán o judío, siempre que el mismo se ajuste a los límites en materia de seguridad, salud y moralidad pública establecidos en el artículo 3 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

Con respecto a la provisión de alimentos elaborados según las prescripciones religiosas en centros públicos, hasta el año 2007 las normativas sanitarias autonómicas no incluían la cuestión religiosa entre los motivos que justificaban el diseño de menús alternativos. Sin embargo, a partir de entonces, el Ministerio de Sanidad acordó con las autonomías una revisión de los menús escolares para el fomento de hábitos saludables (Gomes y Hernando, 2008). Así pues, entre

Entre los establecimientos públicos, los centros escolares son aquellos que en mayor medida están haciendo esfuerzos por garantizar una alimentación adecuada a las prescripciones religiosas, pero esta sigue siendo no solo una de las principales demandas del colectivo musulmán, sino también la que está cobrando mayor entidad.

los establecimientos públicos, los centros escolares son aquellos que en mayor medida están haciendo esfuerzos por garantizar una alimentación adecuada a las prescripciones religiosas, pero esta sigue siendo no solo una de las principales demandas del colectivo musulmán, sino también la que está cobrando mayor entidad. No en vano, en el caso de la confesión musulmana, el mencio-

nado acuerdo ha extendido la necesidad de tal adecuación de alimentos para los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos o privados concertados. Ahora bien, como ilustra Gorrotxategui (2011: 408-409) en su clasificación de cuatro formas de abordar la elaboración de los menús en relación con las exigencias alimentarias de los alumnos con particularidades religiosas a nivel autonómico, la heterogeneidad es la característica principal de la regulación de la posibilidad de incluir excepciones al menú ordinario²³. Esta heteroge-

21. Véase el Proyecto de Real Decreto por el que se regula la excepción de aturdimiento prevista en el sacrificio de animales por ritos religiosos y la identificación de estas carnes con destino al consumo humano, disponible en: http://normativa.infocentre.es/wps/wcm/connect/5f1519804f8816f3aa3dfb97b29dcb34/Pr_RD_carnes_animales_ritos_religiosos.doc?MOD%3DAJPERES+&ccd=1&chl=es&ct=clnk&gl=es

22. BOE n.º 268, de 8 de noviembre de 2007.

23. Solo Andalucía lo hace de forma expresa, por la orden de 27 de marzo de 2003.

neidad puede además acentuarse, incluso dentro de un mismo territorio, ante la potestad de decisión sobre el menú que se otorga en general a los consejos escolares de cada centro. Ello explicaría fácilmente por qué, si se hace una recisión de los conflictos en torno a la alimentación adecuada por motivos religiosos, los centros públicos del ámbito escolar siguen siendo los que han tenido mayor repercusión mediática (Amérigo, 2016: 161-164). Por ejemplo, basta recordar dos casos en 2015. El primer caso generó jurisprudencia y trata de la pretensión rechazada de una alumna que solicitaba la eliminación de su menú escolar de la carne de cerdo y sus derivados en la Comunidad de Madrid. El Tribunal Superior de Justicia de Madrid resolvió los recursos presentados argumentando que su pretensión supondría obligar a terceros a llevar a cabo importantes esfuerzos de adecuación, por lo que no existían razones que rompieran la norma general de que «El menú será único para todos los usuarios del servicio de comedor, salvo en aquellos casos que por razones excepcionales y justificadas sean aprobados por el Consejo Escolar»²⁴. El segundo caso se refiere a la queja presentada por más de 40 alumnos de un colegio público de Alzira, que dejaron el comedor escolar debido a que el menú servido no seguía el rito islámico (sin cerdo y con el resto de carne derivada de animales sacrificados según la costumbre islámica, es decir, matado por un musulmán tras una invocación a Dios y en dirección a la Meca). Si bien los centros educativos públicos «deberían poder ofrecer carne *halal*» en virtud del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, de 1992, la coyuntura económica ha permitido entender algunas restricciones, dando prioridad a la solución intermedia y más recurrente que suele ser ofrecer como mínimo «menú sin cerdo o un menú vegetariano, sin carne».

Por el contrario, una situación más reglada se produce en los centros penitenciarios, quizás por una previsión temprana dado el número de inmigrantes de diferentes confesiones religiosas que se encuentran en este régimen de especial sujeción. Los poderes públicos han sido sensibles a estas demandas en la Ley Orgánica 1/1979, de 28 de septiembre, General Penitenciaria²⁵, cuyo artículo 21.2 ya admitía la posibilidad de proporcionar a los internos alimentación conforme con sus convicciones religiosas. Y también en su desarrollo –mediante Real Decreto 190/1996, de 9 de febrero²⁶, por el que se aprobó el

24. Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid (STSJM), de 16 de junio de 2015. Resolución 388/2015.

25. BOE n.º 239, de 5 de octubre de 1979.

26. BOE n.º 40, de 15 de febrero de 1996.

Reglamento Penitenciario— hay una obligación y compromiso, en la medida de lo posible, de aportar una alimentación convenientemente preparada acorde a las exigencias de las convicciones personales y religiosas. En similares términos se expresarían tanto el artículo 32 de la orden del entonces Ministerio del Interior y Administraciones Públicas, de 22 de febrero de 1999 —sobre normas de funcionamiento y régimen interior de los centros de internamiento de extranjeros—, como el actual artículo 45 del Real Decreto 162/2014, de 14 de marzo —por el que se aprueba el reglamento de funcionamiento y régimen interior de los centros de internamiento de extranjeros²⁷—. Ambas regulaciones son favorables a facilitar la alimentación preceptuada por la respectiva confesión; a grandes rasgos, los reclusos o internos pueden optar por el menú que no lleva cerdo y esta opción satisface a buena parte de ellos, a pesar de que también incorpora otro tipo de carne (cordero, ternera, pollo) que no tiene el certificado *halal* y, por tanto, no ha sido sacrificada según el rito islámico. Cabe otra posibilidad, para los musulmanes más estrictos en su alimentación por motivos religiosos, que pasa directamente por acogerse al menú vegetariano. Además, mediante el artículo 264 del Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social —aprobado mediante Real Decreto 557/2011, de 20 de abril²⁸, para el cumplimiento de los fines de integración social que tiene encomendados—, el Ministerio de Empleo y Seguridad Social dispone de una red pública de centros nacionales de acogida de refugiados. En este caso, solo se recogen entre los compromisos de acogida atender el 90% de las dietas terapéuticas prescritas por facultativos de los servicios públicos de salud en un plazo de 24 horas, y el 10% restante, en un plazo que no supere las 48 horas. Nada se indica respecto a dietas conforme a prescripciones o convicciones religiosas que podrían seguir solicitantes de protección internacional.

A diferencia de lo que ocurre en los centros penitenciarios, como advierte Marabel Matos (2015: 502-504), esta práctica quedaría más indefinida o azarosa en los centros sanitarios y hospitales públicos, incluso si el número o volumen de las solicitudes de alimentación religiosa pueda llegar a ser significativo, lo que obligaría a implantar un sistema adaptado a los usuarios. A falta de una normativa reguladora a nivel estatal, la escasez y excepcionalidad de la organización interna de cada centro hospitalario —a la hora de redactar las diferentes directrices y protocolos de actuación— permiten alegar un grave quebranto

27. BOE n.º 64, de 15 de marzo de 2014.

28. BOE n.º 103, de 30 de abril de 2011, texto consolidado de 15 de marzo de 2014.

de la organización y el funcionamiento del centro hospitalario, como motivo para no ofrecer alimentos religiosamente lícitos a los pacientes practicantes de las diferentes confesiones religiosas. Así, en la práctica, la alternativa pasa por ofrecer a diario un menú sin carne, bajo petición cuando ingresan en el centro sanitario. Aunque los compromisos de las administraciones sanitarias deberían ir más allá y «administrar la dieta adecuada al paciente según sus necesidades, situación de salud, aspectos culturales y creencias religiosas»²⁹, por ahora, no se ofrece de forma generalizada a los pacientes practicantes de confesión musulmana una alimentación con menú *halal* (véase VV.AA., 2011).

La ubicación de lugares de culto y cementerios: la fatua discrecionalidad

La perspectiva espacial de la diversidad religiosa en contextos urbanos no es irrelevante, ya que es precisamente en este ámbito donde la presencia de los diferentes grupos religiosos se visibiliza mayormente y, al mismo tiempo, se ha de normalizar su reconocimiento (Solanes, 2013: 83-85). En la configuración de este espacio coexisten referencias normativas defectuosas y contrarias a las garantías legales debidas en el ejercicio de la libertad religiosa como derecho fundamental, tanto sobre el emplazamiento como sobre la integración urbanística (Ruiz Vieytez, 2010: 67-70). De este modo, no sorprende la sucesión de problemas especialmente relacionados con la distribución espacial de centros religiosos y cementerios para determinadas minorías (Rodríguez Blanco, 2010: 71-78). Una muestra de cómo se han extendido y se han resuelto estos conflictos espaciales es el caso de la prohibición de los minaretes en Suiza (Ruiz Vieytez, 2013) o en Austria (De Gregorio, 2005: 14-17; Allievi, 2009), obviando así el papel socializador y estructurante que las mezquitas están adquiriendo en las actuales ciudades europeas (Moreras, 2014: 128-129).

Centrándonos en el caso español, respecto a la ubicación de lugares de culto, el artículo 2.2 de la Ley Orgánica 7/1980³⁰ se limita a reconocer de forma genérica y en igualdad formal el derecho a establecer sus respectivos lugares de culto o de reunión con fines religiosos a las iglesias, confesiones y comunidades

29. Véanse las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y el caso *Cha'are Shalan Ve Tsedek* contra Francia, de 27 de junio de 2000, n.º 27417/95, el caso *Jakóbski* contra Polonia, de 7 de diciembre de 2010, n.º 18429/06 y el caso *Vartic* contra Rumania, de 17 de diciembre de 2013, n.º 14150/08.

30. BOE n.º 177, de 24 de julio de 1980.

sin perjuicio del artículo 3.1 de la LOEx³¹ ni del artículo 2 ter de la misma ley que hacen referencia a la integración de los inmigrantes (Abumalham Mas, 2013: 53-64). Ahora bien, el alcance real de la cláusula de igualdad en el ejercicio de la libertad religiosa se concreta en el artículo 2 de la Ley 26/1992 que aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España³². La definición incluye las mezquitas o lugares de culto de las comunidades islámicas pertenecientes a la Comisión, como 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 y en conformidad con la Comisión. El carácter social, aunque no sea un templo consagrado en el sentido occidental del término, convierte a estos lugares tanto en un sitio de plegaria como en un lugar de expresión de una identidad colectiva, de interacción, que cumple una función homóloga a la comunidad local (Moreras, 1999).

Más allá de la singularidad de cada equipamiento religioso, las mayores controversias se producen respecto a su calificación desde el punto de vista urbanístico: la reserva y estándar urbanístico sobre equipamientos religiosos; la participación de las confesiones religiosas en la elaboración de los planes urbanísticos y en la determinación de las reservas de suelo, o la exigencia de licencias urbanísticas para la apertura de lugares de culto, dentro del régimen general, entre otras (Vidal Gallardo, 2014: 31-35). Los centros religiosos tienen la consideración de equipamientos comunitarios, como ocurre en el caso de los centros deportivos, culturales, docentes, sanitarios, asistenciales, etc. De este modo, resulta insuficiente la alusión a la cuestión de la ubicación de los centros religiosos por parte de las normas autonómicas sobre ordenación

31. Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social (BOE, n.º 10, de 12 de enero), incluyendo las modificaciones introducidas por la LO 8/2000, de 22 de diciembre (BOE, n.º 307, de 23 de diciembre, corrección de errores en BOE, n.º 47, de 23 de febrero de 2001), por la LO 11/2003, de 29 de septiembre (BOE, n.º 234, de 30 de septiembre), por la LO 14/2003, de 20 de noviembre (BOE, n.º 279, de 21 de noviembre), por la LO 2/2009, de 11 de diciembre (BOE, n.º 299, de 12 de diciembre), por la LO 10/2011, de 27 de julio (BOE, n.º 180, de 28 de julio), por el Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril (BOE, n.º 98, de 24 de abril), por la sentencia 17/2013, de 31 de enero, del Tribunal Constitucional (BOE, n.º 49, de 26 de febrero), por la LO 4/2013, de 28 de junio (BOE, n.º 155, de 29 de junio), por la LO 4/2015, de 30 de marzo (BOE, n.º 77, de 31 de marzo) y por la sentencia del Tribunal Supremo de 10 de febrero de 2015 (BOE, n.º 119, de 19 de mayo).

32. BOE n.º 272, de 12 de noviembre de 1992.

urbanística³³. Máxime si, pese a ciertas iniciativas autonómicas que han introducido en el planeamiento urbanístico la calificación del suelo como religioso³⁴, la consideración de equipamiento religioso sigue siendo aquel susceptible de uso y disfrute de toda la población (Urrutia, 2016), esto es, como si fuera un equipamiento abierto al público sin restricciones de acceso; de lo contrario, estos centros no se pueden incluir dentro de los denominados usos de interés público y social (Vidal Gallardo, 2014: 20).

Estos déficits normativos y lagunas han generado, como bien analiza Mora (2015), un contexto de hostilidad hacia el islam, muy evidente en los casos de apertura de mezquitas u oratorios producidos en diferentes comunidades autónomas como en Cataluña³⁵. Y ello incluso siendo esta una de las comunidades autónomas en que, en buena medida como consecuencia de los conflictos que se dieron a principios de la década de los años 2000, más se ha regulado la cuestión de la ubicación de los centros de culto por medio de la Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto³⁶ y el Decreto 94/2010, de 20 de julio. En dicha ley se establece la obligación de fijar los usos religiosos en los planes de ordenación urbanística municipales (artículo 4) y la sujeción de los lugares de culto a la obtención de las licencias urbanísticas (artículos del 8 al 14). Cabe recordar que, en el caso catalán, la apertura de lugares de culto está exenta de licencia de actividad específica, aunque los problemas surgen más bien cuando las ordenanzas urbanísticas pueden establecer algunas peculiaridades técnicas para los equipamientos de los centros religiosos que supongan una merma no razonable del ejercicio de la libertad religiosa (Rodríguez García, 2011: 162). Para hacer frente a esta fatua discrecionalidad, están adquiriendo fuerza otras propuestas a nivel autonómico que tratan de suplir las deficiencias generadas por la ausencia de una ley estatal. Entre ellas, la más innovadora es la de acudir directamente

33. De conformidad con la sentencia del Tribunal Supremo (STS) de 4 de febrero de 1987 (RJ 1987\2067), el establecimiento de reserva a tal fin es posible y no vulnera el artículo 16 de la Constitución Española (CE). Por otra parte, en la STS de 28 de marzo de 1990 (RJ 1990\2265), se deja clara la no existencia de estándar legal concreto, más allá de la referencia a la proporción adecuada a las necesidades sociales.

34. Véase el Anteproyecto Ley de centros de culto de la Comunidad Autónoma del País Vasco en Secretaría General para la Paz y la Convivencia (2015).

35. Aunque el mismo autor también hace referencia a otros intentos de incendiar mezquitas como la de la Vall d'Uixò en Castellón o como la de Tarragona y el depósito, en la puerta de la entrada del oratorio de Tortosa, de trozos de cabeza de cerdo y panceta ahumada.

36. Publicada en el *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya* (DOGC) n.º 5432 de 30 de julio de 2009 y en el BOE n.º 198 de 17 de agosto de 2009.

a los denominados centros pluriconfesionales³⁷, los cuales se rigen por un régimen jurídico de utilización de un mismo lugar de culto por diversas confesiones religiosas. Estos equipamientos religiosos serían propiedad de la Administración pública y, por tanto, esta sería la encargada de la construcción, mantenimiento y conservación de los centros. La Administración, en este caso, estaría obligada a reservar un espacio mínimo para dicho centro, que quedaría incluido dentro del estándar urbanístico de uso cívico-asociativo (Rodríguez Blanco, 2010: 86-87).

Otro aspecto controvertido para el reconocimiento «espacial» del islam en la dimensión pública es el emplazamiento de los cementerios y la posibilidad de respetar determinados ritos funerarios. En Europa predomina la reserva discrecional de una zona específica en los cementerios municipales para los difuntos de fe musulmana, salvo algunas excepciones en ciudades donde sí existen cementerios islámicos: Viena, Estocolmo y Trieste.

En Europa predomina la reserva discrecional de una zona específica en los cementerios municipales para los difuntos de fe musulmana, salvo algunas excepciones en ciudades donde sí existen cementerios islámicos: Viena, Estocolmo y Trieste.

En el caso concreto de España, la ya mencionada Ley 26/1992, en su artículo 2.5, señala que los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que establece el número 2 de este mismo artículo por asociación a los lugares de culto. Además se les reconoce a las comunidades islámicas la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en

los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios; ello sin perjuicio de la posibilidad de trasladar a los cementerios pertenecientes a las comunidades islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, de los inhumados en cementerios municipales y de aquellos cuyo fallecimiento se produzca en una localidad en la que no exista cementerio islámico (Morera y Tarrés, 2013).

La ubicación de los cementerios entra en el ámbito competencial de la Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases del Régimen Local (LBRL)³⁸ en los términos de la legislación estatal y autonómica, que hace referencia, en su artículo 25.2 j), a los cementerios y servicios funerarios y, en el artículo 26, a los servicios que debe prestar todo municipio, entre los que se encuentra disponer

37. Sin embargo, por el momento, algunas de las experiencias más próximas a los centros pluriconfesionales no han funcionado –es el caso del Centro Abraham, creado en Barcelona con motivo de los Juegos Olímpicos de 1992– e incluso han recibido un contundente rechazo –como el caso de la Mezquita de Córdoba–.

38. BOE n.º 80, de 3 de abril de 1985.

de un cementerio. La liberalización de estos servicios desde el 1 de enero de 1997 hace que tales servicios mortuorios sean considerados esenciales y reservados a los ayuntamientos. Sin embargo, un reenvío a la desfasada Ley 49/1978, de 3 de noviembre³⁹, no solo atribuye a los municipios la competencia relativa a cementerios y servicios funerarios así como los enterramientos, sino que nada obsta a la admisibilidad de cierta discriminación por motivos religiosos. Por ejemplo, el Reglamento de Policía Sanitaria dentro del cumplimiento de la legislación sanitaria que está vigente en el anacrónico Decreto 2263/1974, de 20 de julio⁴⁰, prohíbe la conducción, traslado y enterramiento de cadáveres sin el correspondiente féretro, algo incompatible con el rito mortuario islámico.

La asunción de esta competencia de gestión pública de los cementerios implica el seguimiento de un conjunto de requisitos administrativos y la urgente necesidad de un mayor desarrollo normativo de acuerdos de colaboración con las comunidades islámicas y ayuntamientos para promover la construcción de cementerios o pactar la cesión de parcelas que cuenta con previsiones desiguales. Cabe destacar, entre otros, el acuerdo de 20 de junio de 2008 suscrito entre el Ayuntamiento de Bilbao y la Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco. En la misma línea, un convenio entre el Ayuntamiento de Valencia y el Consejo Islámico Superior de la Comunidad Valenciana fue firmado el 7 de julio de 2000 para la práctica de enterramientos según el rito musulmán en el cementerio general⁴¹ y, el 25 de octubre de 2002, el Ayuntamiento de Granada y el Consejo Islámico de Granada llegaron a un acuerdo sobre el cementerio municipal. Por ello, junto a la necesaria actualización de la legislación nacional, también se hace prioritaria una cierta armonización autonómica en línea con la jurisprudencia del Tribunal Supremo⁴². El Alto Tribunal ha señalado que la competencia urbanística y de ordenación territorial es de las comunidades autónomas y que estas pueden articular propuestas diferentes a la estatal atendiendo a intereses supramunicipales, sin vulnerar las competencias de los ayuntamientos. Ello precisamente porque en el ámbito municipal, como destaca Grieria i Llonch (2011: 14-15), principios generales como la laicidad, la aconfesionalidad o la libertad religiosa deben traducirse en acciones políticas concretas, coherentes y útiles en caso de conflictos.

39. BOE n.º 266, de 7 de noviembre de 1978.

40. BOE n.º 197, de 17 de agosto de 1974.

41. El Ayuntamiento de Valencia ha acordado renovar en 2016 un convenio para reservar la sección 14 del cementerio general de Valencia, con una superficie aproximada de 700 metros cuadrados y unas 125 unidades de soterramiento, con una dotación de un local para lavatorio y práctica de los ritos propios de la comunidad islámica.

42. Sentencia 1151/2003 del Tribunal Supremo, de 20 de febrero (fundamento jurídico 7).

A vueltas con los límites y contradicciones en el tratamiento jurídico del islam

La inclusión del otro o la incorporación activa de personas con pertenencias múltiples obligan a replantear, desde la dimensión normativa y axiológica, unas normas de convivencia capaces de afrontar la complejidad del nuevo contexto y la pluralidad de sujetos que lo conforman (Habermas, 1999: 20); y esto básicamente por dos razones. Primero, porque las sociedades complejas representan una multiplicidad de perspectivas no siempre coherentes entre sí –más bien casi nunca– y, segundo, porque esas sociedades son jerarquizadas en base a ciertas relaciones de poder dentro de un marco de posibles intervenciones dirigidas a condicionar el campo de acciones actuales o eventuales, presentes o futuras de los sujetos. Por lo tanto, la sociedad debe ser advertida del riesgo inherente a la búsqueda de la convivencia armoniosa y sus limitaciones de alcance; esto es, en el proceso de tratar de conciliar en una lucha desigual por el predominio de unos determinados puntos de vista sobre otros, de acuerdo con las relaciones de poder que hacen que ciertas concepciones, sobre todo del grupo dominante, logren imponerse. Estas concepciones hegemónicas son difundidas como «más válidas» y «más importantes» que otras consideradas como «conductas desviadas» y en línea de tendencia preferentemente negativas en el caso de los musulmanes. Así, si bien los estereotipos suelen o pueden tener una base empírica simple, es la exageración y la generalización indiscriminada hacia el conjunto de los miembros de una comunidad lo que los convierte en prejuicios. El equívoco radica en su extrapolación y la autoconfirmación constante, incluso persistente, del prejuicio como actitud y de la discriminación como forma de reconocimiento incluso a nivel institucional (Giménez Romero y Gómez Crespo, 2015: 13-20). El miedo a una amenaza contribuye a dicho equívoco, trasladable a un destinatario genérico, el Islam, cuando la sociedad se vuelve más compleja, multiplicando así innecesariamente las ocasiones de potencial discrepancia entre apariencia y realidad. Por tanto, el miedo primitivo o la repugnancia no resultan ser una guía totalmente fiable para la toma de decisiones en una sociedad donde se necesita tener en cuenta los intereses de todos para rechazar de modo indiscriminado cualquier cosa hecha por otro que nos resulte desagradable (Nussbaum, 2012: 45-55).

La exploración casuística que se ha propuesto de forma ilustrativa, sobre la diversidad latente en el espacio público, da cuenta de la escasez de transformaciones sustantivas del derecho y la linealidad de las respuestas normativas apuntadas para acomodar la cotidianidad del islam en las sociedades europeas. Algunas de las principales limitaciones y contradicciones que experimentan los sistemas jurídicos liberales para hacer frente a los problemas derivados de una sociedad

progresivamente multicultural están directamente relacionadas con la ausencia de un ámbito normativo claro o, por interés, poco definido. Así se desprende tanto por el peligro de establecer prohibiciones generales como por el riesgo que supone, en caso de conflicto, mantener el amplio margen de apreciación de los estados inclusive en su dimensión multinivel. Máxime si las comunidades autónomas y los municipios se ven expuestas a dirimir situaciones de desigualdad material entre minorías y el grupo dominante o con mayor «notorio arraigo».

Si bien los esquemas jurídicos y políticos no siempre han evolucionado con la misma rapidez que las transformaciones sociales, la gestión democrática de la diversidad es posiblemente el mayor reto al que hoy se enfrentan las sociedades democráticas. Una de las primeras dificultades que plantea la esfera del reconocimiento de Honneth (2011) guarda relación con la necesidad de aceptar un horizonte de valores intersubjetivamente compartidos. Dicho proyecto de sociedad y valores compartidos debe ser necesariamente intercultural y participativo, pues los discursos de la solidaridad y de la tolerancia, si bien son perspectivas «buenistas», están provistos de muchas inconsistencias y albergan numerosos límites.

Algunos de ellos son evidentes en la máxima «prohibir para convivir» que subyace en la posición respecto al uso de velos en el espacio público de los modernos estados laicos o aconfesionales, pese a la creciente diversidad cultural y religiosa. Básicamente, se hace primar la configuración de la noción de convivencia desde la exclusiva voluntad del Estado evidenciada en el mencionado margen de apreciación, que solo puede ser contrarrestado desde los derechos consagrados en las disposiciones internacionales, como el Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDH), que son vinculantes para los estados.

De igual modo, los múltiples inconvenientes a los que tienen que hacer frente las comunidades musulmanas en la ubicación de sus lugares de culto exigen mayores respuestas negociadas por parte de las instituciones públicas. Pese a sus limitaciones, por el momento la mejor alternativa es la consolidación de los centros pluriconfesionales, de tal forma que la Administración pública sea la encargada de su construcción, mantenimiento y conservación en condiciones de igualdad. Esta solución le permite garantizar un lugar donde las comunidades puedan realizar los actos religiosos y evitar así la segregación espacial y la estigmatización más propia de la coexistencia que de la convivencia entre los practicantes de determinadas religiones, en particular el islam. En el mismo sentido, en aras de una convivencia pacífica, es recomendable modificar las normas que impidan la adecuación de la alimentación por motivos religiosos y evitar el

Lo expuesto da cuenta de la escasez de transformaciones sustantivas del derecho y de la linealidad de las respuestas normativas para acomodar la cotidianidad del islam en las sociedades europeas.

tratamiento de esta cuestión desde la sibilina indefinición, como una cuestión circunstancial o meramente azarosa en función de los recursos disponibles o el buen entendimiento de las partes. Ello es aplicable también a la integración de las diferentes creencias religiosas en cementerios municipales, precisamente por la condición de espacio público de los mismos; desatender estas necesidades no hace más que trasladar la esfera de los derechos a la de las limosnas o privilegios gratificables.

A modo de conclusión

El reconocimiento de la diversidad en todas sus formas requiere garantías jurídicas para el desarrollo de un amplio ámbito de autonomía y libertad personal, así como el establecimiento de un acuerdo o espacio de negociación global sobre el que decidir aquello que es valioso para una sociedad plural y abierta. Por tanto, la viabilidad del reconocimiento de la diversidad exige romper frontalmente con el fundamento del monopolio coercitivo y tomar como referente de acción la ponderación de derechos, bienes jurídicos y argumentos jurídico-constitucionales. Tales guías de acción, en términos estrictos, están muy lejos del mínimo reduccionista al que conduce la ideología neoliberal en Europa, máxime si el hecho de tomarse en serio el reconocimiento del islam en España y en Europa obliga a (re)interpretar:

- 1) La neutralidad ética del propio ordenamiento jurídico y la realización consecuente del derecho por parte del Estado democrático; esto es, constatar si es el Estado quien impone coactivamente una unanimidad religiosa, moral y cultural, o si incluso lleva a cabo medidas de negación directa o indirecta de toda pauta o conducta minoritaria.
- 2) La irrupción de un reconocimiento «atenuado» que busca un equilibrio entre el sistema hegemónico propio y el de otros ordenamientos de derecho positivo, constituidos esencialmente por normas de derecho consuetudinario u otro tipo de prácticas a través de las cuales los grupos diferenciados ajustan o manifiestan sus necesidades.
- 3) La puesta en marcha de instrumentos de igualdad y acción positiva para el control del nivel de reconocimiento de la diferencia (Solanes, 2017), evitando así la discriminación por motivos que supongan características diferenciales de la persona o de ciertos grupos minoritarios; por ejemplo, la semiapertura a procedimientos específicos de resolución de conflictos para mantener las estructuras y las prácticas culturales, sociales y religiosas propias del grupo.

Todo esto parece aconsejar que el tratamiento jurídico de los conflictos derivados de la heterogeneidad y la articulación de formas de reconocimiento efectivas se produzca por la vía legislativa en lugar de la judicial, porque así se lleva la discusión a una sede donde es posible examinar con más detalle, alcance y legitimidad las diferentes pretensiones o reivindicaciones de las partes. Obviamente, la efectividad de un modelo de convivencia «intercultural» no debería reducirse al soporte normativo como única precondition necesaria para el reconocimiento de las condiciones que lo hagan posible, sino que, en paralelo, es necesario activar políticas públicas que fomenten la interacción dinámica entre todos los agentes sociales implicados y tomen en serio los derechos humanos como guía de acción.

Referencias bibliográficas

- Abumalham Mas, Montserrat. «Lugares de culto y sus especificaciones en diversas tradiciones religiosas», en: Otaduy, Javier (ed.). *Régimen legal de los lugares de culto. Nueva frontera de la libertad religiosa*. Pamplona: Eunsa, 2013, p. 53-64.
- Aláez Corral, Benito y Ruiz Ruiz, Juan José. *Democracia constitucional y prohibición del velo islámico en los espacios públicos*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014.
- Alarcón, Ignacio; Bezunartea, Patricia; Cabanillas, José Antonio; Corcobado, Joaquín; García, Puerto; Gomes, Rita; López, José Manuel; Murillo, Mercedes y Ponce, Juli. *Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011 (en línea) http://www.observatorioreligion.es/upload/19/37/Manual_Gestion_Municipal.pdf
- Allievi, Stefano. *Conflict over Mosques in Europe, Policy issues and trends*. Londres: NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, 2009.
- Amérigo, Fernando. «La problemática de la alimentación religiosa y de convivencia en los centros educativos». *UNED Revista de Derecho político*, n.º 97 (2016), p. 141-178.
- Arecos Piñol, María Teresa. «La prohibición del velo integral, Burka y Niqab: el caso francés a propósito del Informe del Consejo de Estado». *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 24 (2010), p. 1-43.
- Barrère, Maggy y Morondo, Dolores. «Subdiscriminación y Discriminación Interseccional: Elementos para una teoría del derecho antidiscriminatorio». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 45, (2011), p. 15-42.

- Bowen, John. R.; Bertossi, Christophe; Duyvendak, Jan Willem y Krook, Mona Lena. *European states and their Muslim citizens: the impact of institutions on perceptions and boundaries*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- Bravo López, Fernando. *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- Brems, Ewa (ed.). *Diversity and Human Rights: Rewriting Judgements of the ECHR*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Briones, Irene María. «El uso del velo islámico en Europa: un conflicto de libertad religiosa y de conciencia. Especial referencia a Francia, Alemania, Reino Unido, España e Italia». *Anuario de derechos humanos*, n.º 10 (2009), p. 17-82.
- Burchardt, Marian y Michalowski, Irene. *After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe*. Amsterdam: Springer, 2015.
- Cañamares Arribas, Santiago. «La inclusión de los otros: la simbología religiosa en el espacio público», en: Gutiérrez, Ignacio y Presno, Miguel Ángel, *La inclusión de los otros: símbolos y espacios de la multiculturalidad*. Granada: Comares, 2012, p. 99-120.
- De Gregorio, Laura. Il trattamento giuridico della minoranza islamica in Europa [Tavola sinottica]. *OLIR Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, (marzo 2005), p. 17 (en línea) [Fecha de consulta: 29.04.2016] http://www.olir.it/areetematiche/83/documents/DeGregorio_Islamic_in_Europe_ita.pdf
- De Lucas Martín, Javier. *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria, 2003.
- De Lucas Martín, Javier. «Política y derecho: la gestión de los conflictos derivados de la diversidad cultural», en: Solanes Corella, Ángeles (ed.) *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea: Implicaciones jurídico-política*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2016, p. 19-33.
- Giménez Romero, Carlos y Gómez Crespo, Paloma (coord.). *Análisis, prevención y transformación de conflictos en contextos de inmigración*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2015.
- Gomes Faria, Rita y Hernando de Larramendi, Miguel. *Guía de apoyo a la gestión pública de la diversidad religiosa en el ámbito de la alimentación*. Madrid: Observatorio del pluralismo religioso en España, 2008.
- Gorrotxategi Azurmendi, Miren. «Implicaciones jurídicas de la libertad religiosa en la alimentación». *Zainak*, n.º 34 (2011), p. 391-411.
- Griera i Llonch, María del Mar. *Diversitat religiosa i món local: una mirada a Europa*, Barcelona: Diputació de Barcelona, 2011.
- Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.

- Joppke, Christian y Torpey, John. *Legal integration of Islam. A transatlantic comparison*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Mancini, Letizia. «Burqa, Niqab and Women's Rights», en: Ferrari, Alessandro y Pastorelli, Sabrina (eds.) *The burqa affair across Europe. Between Public and Private State*. Reino Unido: Ashgate, 2013, p. 25-36.
- Marabel Matos, Jacinto J. «Los preceptos confesionales alimentarios como corolario del derecho de asistencia religiosa en el ámbito de los servicios públicos de salud». *Revista de Derecho UNED*, n.º 16 (2015), p. 489-506.
- Mora Castro, Albert. «Sociedades multiculturales, conflictos y mediación: el caso del oratorio de Singuerlín (Santa Coloma de Gramenet)», en: García Castaño, Francisco Javier; Megías, Antonio; Ortega Torres, Juan (eds.). *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16- 18 de septiembre de 2015)*. Granada: Instituto de Migraciones, 2015, p. 73-83.
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, 1999.
- Moreras, Jordi. «Musalas, mezquitas y minaretes: etnografía de las mezquitas en Europa». *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 9 (2014), p. 121-146.
- Moreras, Jordi y Tarrés, Sol. *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2013.
- Morondo, Dolores. «El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente a la prohibición del velo islámico integral». *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 30 (2014), p. 291-307.
- Nussbaum, Martha Catherine. *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
- Open Society Institute. *Muslims in Europe – A report on 11 EU cities*. Londres: Open Society Foundation, 2010 (en línea) [Fecha de consulta: 20.04.2016] https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf
- Rodríguez Blanco, Miguel. «Problemática del ejercicio de la libertad religiosa por los inmigrantes pertenecientes a minorías religiosas: lugares de culto y cementerios», en: Martín, María del Mar y Rodríguez Blanco, Miguel (coords.). *El pluralismo religioso y su gestión en el ámbito local y autonómico: especial referencia a Andalucía*. Granada: Editorial Comares, 2010, p. 71-88.
- Rodríguez García, José Antonio. *El régimen jurídico de los centros de culto en Cataluña ¿un ejemplo a seguir?* Madrid: Ministerio de Justicia, 2011.
- Rossell Granados, Jaime. «Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación *halab*», en: Motilla, Agustín. (coord.) *Los musulmanes*

- en España. Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta, 2004, p. 204-227.
- Ruiz Vieytez, Eduardo. «Acomodo razonable y diversidad cultural: valoración y crítica», en: Solanes Corella, Ángeles (ed.) *Derechos humanos, migraciones y diversidad*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2010, p. 65-103.
- Ruiz Vieytez, Eduardo. «Democracia directa y religión: Problemas derivados de la decisión suiza de prohibir los minaretes». *UNED. Revista de Derecho Político*, n.º 87 (mayo-agosto de 2013), p. 253-288.
- Secretaría General para la Paz y la Convivencia. Dirección de Víctimas y Derechos Humanos. *Informe sobre gestión positiva de la diversidad religiosa en el País Vasco*. Bilbao: Fundación Social Ignacio Ellacuría, Universidad de Deusto, Gobierno Vasco, 2015.
- Solanes Corella, Ángeles. «Human rights and Conflicts in European Multicultural societies». *Migraciones Internacionales*, vol. 7, n.º 1 (2013), p. 70-100.
- Solanes Corella, Ángeles. «Rights, Immigration and Social Cohesion in Spain». *Migraciones Internacionales*, vol. 8, n.º 2 (julio-diciembre de 2015a), p. 9-40.
- Solanes Corella, Ángeles. «Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n.º 31 (2015b), p. 62-91.
- Solanes Corella, Ángeles. «Acomodo razonable en Canadá y discriminación indirecta en Europa como garantía del principio de igualdad». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 50 (2017) (en prensa).
- Susín Betrán, Raúl. *Fronteras y retos de la ciudadanía. El gobierno democrático de la diversidad*. Logroño: Perla ediciones, 2012.
- Touraine, Alain. ¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes. Madrid: PPC Editorial, 2004.
- UCIDE-Unión de Comunidades Islámicas de España y Observatorio Andalús. *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a 31/12/2015*. Madrid: UCIDE, 2016 (en línea) [Fecha de consulta: 02.05.2016] <http://ucide.org/sites/default/files/revistas/estademograf15.pdf>
- Urrutia Asua, Gorka. *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y la gestión pública del pluralismo religioso en el País Vasco*. Madrid: Akal, 2016.
- Vidal Gallardo, Mercedes. «Pluralismo y ordenación urbanística de los lugares de culto». *Anales de Derecho*, n.º 32 (2014), p. 1-35.
- VV.AA. *Guía de gestión de la diversidad religiosa en los centros hospitalarios*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011 (en línea) http://www.observatorioreligion.es/upload/35/85/Guia_Hospitales.pdf

Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el derecho islámico en España

Multiculturalism and religion-based legal pluralism: Islamic law in Spain

Christian J. Backenköhler Casajús

Investigador predoctoral, programa de Derecho, Gobierno y Políticas Públicas, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
christian.backenkohler@uam.es

Resumen: Este artículo aborda el grado de reconocimiento de las normas del derecho islámico por parte de los tribunales españoles desde la perspectiva del pluralismo jurídico. Para ello desarrolla, en primer lugar, la concepción del pluralismo jurídico como nuevo paradigma normativo y su reciente evolución hacia una perspectiva más subjetiva; plantea, en segundo lugar, cuáles son los principales problemas institucionales y deontológicos que surgen ante la posibilidad de reconocer sistemas jurídicos que se perciben culturalmente ajenos; y, finalmente, en tercer lugar, lleva a cabo un análisis de los mecanismos que utilizan los tribunales españoles para decidir sobre el reconocimiento de algunas figuras polémicas del derecho islámico en España.

Palabras clave: multiculturalismo, pluralismo jurídico, islam, sharia

Abstract: This article addresses the degree of recognition of the regulations of Islamic law by Spanish courts from the perspective of legal pluralism. It therefore first sets out the conception of legal pluralism as a new regulatory paradigm and its recent evolution towards a more subjective perspective; secondly, it raises the main institutional and ethical issues arising out of the possibility of recognising legal systems that are seen as culturally alien; and, finally, it makes an analysis of the mechanisms used by Spanish courts to decide on the recognition of some controversial questions of Islamic law in Spain.

Key words: multiculturalism, legal pluralism, Islam, sharia

Introducción: el pluralismo jurídico y su perspectiva subjetiva

El pluralismo jurídico es una corriente epistemológica que tiene su origen en la sociología jurídica clásica y en las corrientes antiformalistas de las ciencias jurídicas y la antropología legal. Gracias a la creciente proliferación de actores jurídicos y de las fuentes de autoridad normativa llegados con la globalización, la hipótesis básica que defiende esta corriente es que en un mismo territorio o espacio jurídico pueden llegar a coexistir dos o más sistemas u ordenamientos jurídicos, de modo que el paradigma dominante del positivismo jurídico que defiende la uniformidad del derecho y su identificación con el Estado hace tiempo que vendría a ser cada vez menos sostenible (Sousa Santos, 1987: 280).

El pluralismo jurídico se ha convertido durante estos últimos años en un nuevo paradigma normativo que ha servido como herramienta interpretativa para la comprensión de la relación entre las leyes o normas y las sociedades complejas de la actualidad; de este modo, ha pasado de ser una mera aproximación empírica y antropológica para el estudio de las relaciones entre los diferentes sistemas normativos o jurídicos a convertirse en una verdadera propuesta normativa y epistemológica, cuyo objetivo principal fue al principio desmontar el mito del centralismo jurídico, pero que en la actualidad sirve también como visión posmoderna del derecho (ibídem) o como explicación neosistémica de las relaciones sociojurídicas en un mundo globalizado (Teubner, 1991). Más recientemente, algunos autores han establecido una relación paradigmática entre el pluralismo jurídico y el multiculturalismo para dar explicación a la multiplicidad normativa devenida del aumento de la diversidad cultural de las sociedades actuales (Ballard *et al.*, 2009). Con esta relación se pretende explicar cómo muchos inmigrantes portan un fardo cultural que incluye también prácticas y normas que forman parte de sistemas jurídicos y normativos que son fundamentales para la regulación de las relaciones interpersonales entre los miembros de la minoría, o simplemente cuya observación individual resulta esencial para la persona que quiera cumplir con los preceptos de su cultura en base al cumplimiento de las normas de comportamiento que la gestionan. La dimensión étnica del pluralismo jurídico, por tanto, ha ido tomando fuerza en estos últimos años y en la actualidad podemos observar un interés creciente en los procesos de interacción que se están desarrollando entre los estilos de vida emergentes de las poblaciones inmigrantes y los sistemas jurídicos de las sociedades de acogida (Colom González, 2012).

La utilización del pluralismo jurídico como mecanismo epistemológico es una herramienta útil para tomar perspectiva sobre el funcionamiento de los sistemas normativos en un mundo global, transnacional e interconectado sistémicamente.

Pero la complejidad inherente de este concepto como paradigma para la comprensión de la relación entre las leyes y la sociedad no siempre arroja luz sobre la relación entre el Estado y sus ciudadanos, sobre todo con respecto a aquellos que han diversificado cultural y jurídicamente nuestras sociedades. Por ello, existen perspectivas del pluralismo jurídico que pretenden dotar de mayor pragmatismo a su constatación poniendo el foco de atención sobre quien consideran que provoca la pluralidad y superposición de los sistemas normativos: el individuo. Ello porque, parafraseando a Amy Gutmann (1993), no solo las sociedades son multiculturales y jurídicamente plurales, sino que también lo son los individuos que la componen. Hasta ahora, el pluralismo jurídico se había interesado más en demostrar su existencia y en construir normativamente un paradigma a partir del estudio de la relación entre los diferentes grupos étnicos y sociales comprendidos como sistemas jurídicos, así como en entender su funcionamiento dentro de un mismo espacio jurídico estudiando sus diferentes dimensiones institucional, procesal y normativa.

Pero, en la actualidad, la transformación del espacio jurídico se produce de manera continua, por lo que cualquier intento por fijar normativa o institucionalmente los posibles rasgos del pluralismo jurídico podría

quedar obsoleto al poco tiempo de ser enunciado. Por esta razón, lo más adecuado para el estudio de esta corriente sería asumir la preexistencia institucional del derecho en cualquier organización o cuerpo social (Romano, 1963), siempre y cuando esta situación se encuentre mediada, en todo caso, por el *individuo*.

El derecho o las normas jurídicas son en realidad todo aquello que los individuos entienden como tal (Tamanaha, 2000: 313), por lo que el pluralismo jurídico existiría en un territorio determinado siempre que los individuos identifiquen más de un sistema jurídico o normativo al que deben su lealtad en un mismo espacio jurídico. El individuo se configura, por tanto, como única constante en cualquiera de las manifestaciones del pluralismo jurídico (Vanderlinden, 1989: 153), de modo que los diferentes sistemas jurídicos coexisten de forma paralela y/o superpuesta en una multitud de espacios sociales mediados por el individuo, quien con su acción como agente jurídico o litigante provoca el enfrentamiento de unos sistemas jurídicos con otros. Es importante poner de relieve, por tanto, la posición del individuo como *precursor legal*, es decir, como sujeto jurídico que tiene la capacidad de elegir la legalidad apropiada entre las normas de los diferentes grupos étnicos o sociales a los que pertenece. De esta manera, es el individuo quien crea una situación de pluralismo jurídico debido a la capacidad que atesora

La perspectiva subjetiva del pluralismo jurídico nos ayuda a comprender mejor los posibles conflictos que pueden surgir de la relación y convivencia entre las diferentes comunidades étnicas y sus distintas reivindicaciones en el espacio público.

para conseguir hacer suya una norma jurídica determinada entre los diferentes sistemas jurídicos o normativos a los que pertenece, y con la que pretende demarcar jurídicamente y legitimar su acción e interacción social. El sistema jurídico es, de este modo, un producto de la acción del individuo y el pluralismo jurídico es una manera de imaginar el espacio jurídico por parte del individuo.

La perspectiva subjetiva del pluralismo jurídico nos ayuda a comprender mejor los posibles conflictos que pueden surgir de la relación y convivencia entre las diferentes comunidades étnicas y sus distintas reivindicaciones en el espacio público. Este modelo otorga una mayor importancia a la percepción individual del sujeto o agente sobre lo que significa para él la norma jurídica y de qué manera le sirve para dar sentido a una práctica concreta. Así, mediante la adopción de un razonamiento jurídico más atento al contexto del individuo, las resoluciones que lleguen a tomar los órganos jurisdiccionales conseguirán confrontar la percepción individual de la norma y práctica cultural del individuo con las propias leyes del ordenamiento jurídico estatal, examinando cuáles son los derechos y principios que están en disputa y qué manera existe de recontextualizarlos en una sociedad multicultural. Poco a poco, caso por caso, los pequeños acoples jurídicos consiguen ajustar la percepción individual de las normas con los principios fundamentales de la sociedad cuya abstracción necesita, a veces, resolver cada situación respecto a criterios de justicia sustantiva, es decir, aplicar criterios de justicia a situaciones concretas en las que se tenga en cuenta la percepción del individuo.

El pluralismo jurídico de base religiosa: problemas institucionales y deontológicos para su reconocimiento

La globalización y los grandes movimientos migratorios han condicionado la forma en la que los individuos viven su religiosidad y los musulmanes establecidos en Occidente, por tanto, han experimentado cambios en su manera de expresar la fe en su condición de minoría. Estos cambios han modulado las normas religiosas más relevantes hacia formas más homogéneas de formulación de las reglas relativas a las prácticas sociales y morales de la comunidad; ello ha creado, a veces, formas más ortodoxas de experimentar la religión (Dupret, 2015: 137). De esta manera, la importancia creciente que está obteniendo el derecho de familia como marcador identitario (Shachar, 2001: 54) ha concedido mayor

valor a la sharia¹ como mecanismo estratégico para mantener los límites de la identidad y la pertenencia de los musulmanes en la diáspora, de modo que los musulmanes suelen acudir a sus normas como marcadores identitarios, que les ayudan a establecer los contornos de la comunidad en la diáspora, pero también como mecanismo de resistencia frente a la asimilación. Esta nueva forma de religiosidad concentrada en las normas ha dado lugar a numerosos conflictos en las sociedades occidentales. Por un lado, la sociedad ha tenido que hacer frente a cuestiones de orden jurídico, donde se ha debatido si reconocer los efectos de normas inspiradas en la sharia para darles cabida en una sociedad eminentemente secularizada; o cuestiones de orden práctico, como determinar cómo armonizar la convivencia entre algunas normas religiosas y aquellos derechos fundamentales de las sociedades democráticas. Pero, por otro lado, las propias minorías religiosas también se han visto obligadas a adaptarse al entorno de la sociedad mayoritaria tratando de encontrar nuevas formas culturales de valor estratégico, lo que les ha empujado a posicionar constantemente su identidad. En esta búsqueda estratégica de la conservación de la diferencia, las minorías religiosas se han concentrado en retener el control de las normas del estatuto personal², con el fin de retener el control sobre el derecho de familia y poder definir así los criterios de membresía y los límites de la identidad. Estos esfuerzos por lograr una mayor autorregulación de las minorías han terminado afectando también a los modelos de gestión de la diversidad cultural de las sociedades occidentales, quienes ahora deben hacer frente a dos grandes niveles de transformación jurídica, política y social: uno, en primer lugar, *institucional*, donde las demandas de privatización de funciones que tradicionalmente corresponden al Estado pueden derivar en la instauración de sistemas paralelos de justicia o jurisdicciones alternativas de base religiosa que desafían el carácter supuestamente secular del Estado; otro, en segundo lugar, *deontológico*, porque con la multiplicación de la autoridad normativa en manos de las minorías religiosas quedan expuestos muchos derechos individuales frente

-
1. En el Corán su significado literal es el de «camino correcto» (*sharī‘atan*) o «senda a seguir», aunque en la actualidad el término ha acabado aludiendo a su sentido jurídico que, mezclado con cuestiones morales, con los buenos usos y con los rituales, ha logrado conformar lo que se denomina como «derecho islámico». La sharia es un corpus general de principios fundamentales que conforman la ley islámica y que derivan de dos fuentes principales: el Corán y la Sunna, las tradiciones recogidas del Profeta. Ambas fuentes son las únicas excepciones a la falta de «codificación» del derecho islámico, ya que se trata de un sistema jurídico de carácter eminentemente jurisprudencial, debido a que la mayor parte del conocimiento jurídico del derecho islámico proviene, en realidad, del *fiqh*, que es la explicación teórica y aplicación humana de la sharia.
 2. Normas relativas al estado civil y capacidad jurídica de las personas.

al reconocimiento de estos nuevos derechos colectivos de autorregulación y privatización de una justicia basada en la identidad.

Empecemos, en primer lugar, por los últimos: cuando afrontamos las cuestiones *deontológicas* que subyacen al posible reconocimiento de un sistema jurídico diferenciado, el debate sobre la posible aceptación de normas y valores que no son compartidos por la mayoría de la población adquiere una dimensión moral que enfrenta a la propia sociedad. El dilema surge cuando se percibe que estas normas y valores pueden llegar a afectar, sobre todo, a cuestiones de género y a los principios seculares. Así, en cuanto a las cuestiones de género, las dificultades surgen tanto para las minorías como para la propia sociedad. Para las minorías, porque al principio pueden experimentar cierto desasosiego al tratar de reconciliar las concepciones tradicionales de la familia con las normas estatales, y lo más probable es que se encuentren con que algunas cuestiones de género puedan estar reguladas de forma diferente. Este nuevo contexto normativamente diferenciado provoca dudas respecto a cómo reproducir las tradiciones familiares en un entorno jurídico que no las reconoce, pero también en un entorno social que seguramente no las comprende. Y, para la sociedad, porque el posible reconocimiento de ciertos valores étnicos podría entrar en colisión con alguno de los principales derechos individuales. La sospecha que planea sobre este debate es que, al tratarse de reivindicaciones de comunidades tradicionales con un fuerte componente religioso, se va a plantear un dilema al tener que reconocer roles de género que puedan estar regulados por concepciones que se conciben como marcadamente patriarcales (Inglehart y Norris, 2003).

Por ello, el problema que se plantea aquí es doble: por un lado, la sociedad se enfrenta al posible reconocimiento de valores que podrían colisionar con derechos individuales, como los de igualdad y no discriminación, y enfrentarse a la posibilidad de dejar paso a la instauración de un neopatriarcado de base religiosa en la esfera privada; pero, por otro, se estaría discutiendo sobre la cesión del control sobre la membresía y la definición de las estructuras familiares, papel que ha sido tradicionalmente asumido por los estados liberales. Sobre esta última cuestión, aunque siempre se ha dejado un amplio margen de discrecionalidad a los individuos para configurar en su esfera privada las cuestiones relativas a la familia, ha existido siempre un interés por parte del Estado por marcar las líneas rojas de la estructura familiar: el matrimonio debe ser monógamo, por ejemplo, y la adopción debe conllevar la trasmisión de la filiación y la patria potestad. Pero, además de querer demarcar las formas ideales de la familia, las sociedades occidentales son también reticentes a despojarse de un mínimo control de la definición del entorno familiar por criterios puramente identitarios: la necesidad de controlar los modelos de familia adecuados para la sociedad occidental se expresa en el diseño de las políticas migratorias y en las condiciones fijadas para

la reagrupación familiar, que muestran cómo detrás de estas medidas se esconden preocupaciones bien claras sobre la clase de inmigración que se desea. El uso de estas restricciones sirve a los estados para delinear los contornos culturales, económicos y morales de la vida familiar deseada y más acorde con la propia (Wray, 2009: 593), negando la reciprocidad a las formas familiares de otros países y la realidad transnacional de muchas familias. En cuanto a las cuestiones que pueden afectar a los principios seculares, el problema aparece porque la posible introducción de la sharia en el espacio público puede suponer el reconocimiento de creencias y prácticas religiosas que, *a priori*, estarían legitimadas más por una revelación que por la propia razón, lo que generaría serias dudas sobre su reconocimiento público en un entorno secular. No obstante, cualquier país podría fijar determinadas condiciones formales para que esta situación pudiera darse, estableciendo los procedimientos adecuados, el carácter voluntario de su sometimiento o el respeto a determinados principios fundamentales. Se trataría de facilitar, en definitiva, todas las herramientas necesarias para que, como cualquier otra práctica cultural o religiosa, estas normas pudieran someterse al escrutinio de la razón pública y modular su contenido en función del contexto en el que se aplican, además de aplicar todos los límites jurídicos que sean necesarios para moderar el impacto de esas prácticas religiosas en la sociedad. El espacio público occidental y sus sistemas jurídicos no rechazan, por tanto, cualquier expresión religiosa, sino todo lo contrario. Son proclives a facilitar los espacios y las herramientas jurídicas necesarias a las diferentes confesiones religiosas para que sus correligionarios puedan disfrutar de sus creencias. La única condición que el Estado se impone a sí mismo es la de adoptar una postura neutral hacia las diferentes confesiones religiosas y no ejercer sobre ellas ningún tipo de interferencia para proteger la libertad religiosa de los individuos y su derecho a elegir la confesión a la que se adhieren. Y, para las confesiones religiosas, la condición es que cualquier reivindicación de una práctica o norma religiosa deba ser sometida al escrutinio de la razón pública para juzgar su idoneidad y modularla conforme a las reglas de un Estado democrático y de derecho.

En segundo lugar, en lo referente a las cuestiones *institucionales* que subyacen al reconocimiento de un sistema normativo propio en base a un estatus religioso, los problemas que se presentan se relacionan con la posibilidad de que se tenga que reconocer un sistema normativo distinto al ordenamiento jurídico del Estado y, con ello, la posibilidad de que se produzca una situación de pluralismo jurídico.

Las minorías religiosas se han concentrado en retener el control de las normas del estatuto personal, con el fin de retener el control sobre el derecho de familia y poder definir así los criterios de membresía y los límites de la identidad.

Este pluralismo jurídico de base religiosa tenderá a instituirse en modelos más o menos integrados en la sociedad dependiendo del tipo de reconocimiento político que se le dé y del grado de esfuerzo que se realice para el acomodo de sus normas. Pero, hasta ahora, los posibles modelos de respuesta han sido básicamente cuatro (Rohe, 2006: 58): el primero de ellos sería a través de la *asimilación* institucional total, sin reconocimiento de la particularidad normativa y con una integración total de las minorías, que renunciarían a su idiosincrasia normativa, en el sistema jurídico estatal; el segundo, a través de un sistema de *superposición* normativa, como modelo institucional contrario al anterior, mediante el cual el ordenamiento jurídico de la minoría se superpone o sustituye al del Estado; tercero, la *segregación* normativa de la minoría étnica que lo solicite, quien mantendría un control prácticamente total sobre la aplicación de las normas sobre sus miembros mediante el criterio de la ley personal o adhesión normativa en base a criterios étnicos; y cuarto y último, la *aculturación* normativa, como modelo contrario al anterior, con el que el encuentro normativo entre ambos sistemas jurídicos terminaría transformando a los dos en una constante y mutua comunicación interlegal.

Por supuesto, todos estos modelos tienen sus matices y no son absolutos, por lo que cada Estado puede haber adoptado detalles de alguno de ellos en su gestión normativa de las minorías étnicas. Así, por ejemplo, mediante el modelo de asimilación, aunque el Estado imponga por encima de cualquier norma su propio ordenamiento jurídico, puede haber otorgado ciertas licencias normativas que tengan alguna base étnica. Este es el caso de gran parte de los ordenamientos jurídicos europeos. La mayoría de ellos establece una clara soberanía normativa en base a un criterio territorial, dentro del cual solo es posible la aplicación de la ley nacional y, en contadas excepciones normativas expresamente establecidas, de la ley extranjera. Pero estas pequeñas prerrogativas normativas, en todo caso, no suponen el reconocimiento de un sistema jurídico multicultural, sino simplemente el reconocimiento del derecho extranjero como *hecho procesal*: el ordenamiento jurídico estatal puede llegar a reconocer las consecuencias jurídicas de normas de derecho extranjero que tengan una base étnica, pero en ningún caso reconocerá que los principios legales o generales, así como determinados derechos y libertades, puedan ser interpretados de acuerdo a ellas. El modelo de superposición normativa, en cambio, supone que el sistema normativo de la minoría reemplazaría al ordenamiento jurídico estatal, aunque no sería exactamente así. En este modelo se cofunden muchas veces los términos «superposición» y «sustitución», cuando lo que realmente ocurre es que existen diferentes sistemas normativos que se superponen los unos a los otros sin excluirse, en principio, mutuamente, pero cuya aplicación a un hecho concreto depende de una voluntad y de una permisibilidad. Es decir, la aplicación depende, por un lado, de la voluntad de dar cuenta de esa situación a quien se ve afectado

por varios sistemas normativos y, por otro, de la permisibilidad de los demás sistemas jurídicos en competencia. Este sería el modelo que más acertadamente describe la situación jurídica actual a nivel global y que mejor se acerca a la realidad de esas minorías étnicas constituidas en la diáspora, pero con grandes conexiones con sus países de procedencia. La doble lealtad en que militan les ha colocado en medio de una transposición de jurisdicciones normativas a las que acuden intentando resolver las cuestiones que afectan a su vida cotidiana en base a su identidad y su respeto hacia las leyes de la sociedad en la que residen. El modelo segregacionista, en tercer lugar, es el más polémico de todos. Este modelo quiere dar cuenta de la situación en la que podría quedar una sociedad si aceptara reconocer una jurisdicción paralela a una minoría étnica concreta. Pero, igualmente, esconde muchos matices. Es verdad que este es el modelo que se ha instaurado en el imaginario social tras la polémica surgida alrededor de los «debates de la sharia»³ y que representaría la instauración de una sociedad paralela. Pero lo cierto es que es un modelo utilizado con algunas comunidades religiosas como la judía (Hacker, 2012), por algunas poblaciones indígenas, indias y aborígenes (Song, 2007: 114) y en algunos países de mayoría musulmana como Malasia, donde existe una jurisdicción en la que se aplica la sharia para resolver asuntos en materia de familia (Shamsul, 2015). A pesar de que es un modelo que funciona relativamente bien para estos casos, y que más que una jurisdicción paralela lo que plantea es una jurisdicción suplementaria, no está exento de problemas, la mayoría de los cuales se relacionan con la incompatibilidad de determinadas normas con el ordenamiento jurídico estatal y algunos derechos entendidos como universales. Por esta razón, muchos pretenden corregirlo con un modelo más proposicional al que aspirar, de modo que, mediante el encuentro normativo, todos los sistemas jurídicos que entren en liza acaben transformándose mutuamente. Esto es lo que se propone, finalmente, con el modelo de aculturación o, como lo denomina Ayelet Shachar (2001: 117-145), el modelo de *acomodo transformativo*. Este modelo quiere aprovechar la intersección de la autoridad normativa de la minoría y la del Estado para que, en vez de tratar de competir por la lealtad de los individuos, se pueda producir un proceso de comunicación mutua en el que el entendimiento acabe transformando las visiones normativas propias de cada una hacia otra compartida.

-
3. Los «debates de la sharia» tuvieron lugar en la provincia canadiense de Ontario (2004), tras la solicitud de una asociación musulmana de instaurar un tribunal de sharia bajo la normativa de arbitraje y mediación (Bakht, 2005); y también en Reino Unido (2008), tras un discurso del arzobispo de Canterbury en el que abogaba también por la instauración de esos tribunales (Williams, 2008).

Estos serían básicamente los modelos institucionales que podrían entrar en juego en una posible competición normativa derivada del encuentro entre diferentes sistemas jurídicos, cuya aproximación nos sirve para entender las posibles transformaciones institucionales de las sociedades occidentales ante el establecimiento de una situación de pluralismo jurídico de base religiosa. Pero esta transformación no solo puede llegar a afectar a las instituciones o a la aproximación deontológica a los derechos y valores propios de la sociedad occidental. Las normas religiosas que entran en contacto con el ordenamiento jurídico del Estado, o que tratan de constituirse en un nuevo entorno normativo, también sufren una transformación en su proceso de adaptación. Es el caso también de la sharia o de la ley islámica; porque la sharia, como norma de base cultural que trata de adaptarse al nuevo entorno con la práctica cotidiana en la diáspora, puede llegar a adquirir formas diferentes en el contexto secular en el que se está aplicando (Turner y Arslan, 2011: 148-150);

La sharia ha obtenido una mayor importancia entre los musulmanes como una nueva forma de expresar la religiosidad en condición de minoría y les está sirviendo como guía para moverse en escenarios culturales que perciben como ajenos y que alteran su modo de entender lo cotidiano.

formas que vendrán determinadas si se produce o no un verdadero reconocimiento formal.

Por ello, en primer lugar, la sharia podría llegar a conseguir cierto desarrollo institucional mediante el reconocimiento formal de las normas religiosas para cuestiones de derecho

privado a través de la formación, por un lado, de unos tribunales religiosos específicos que dieran lugar al establecimiento de una jurisdicción suplementaria o bien, por otro lado, mediante el apoyo al desarrollo de tribunales de arbitraje religioso que tuvieran asignadas determinadas cuestiones de derecho privado relacionado con las disputas sobre derecho de familia y que fueran, en todo caso, de adscripción voluntaria previamente declarada. Estas dos situaciones supondrían el reconocimiento de una normativa propia que llevaría pareja la creación de tribunales de base religiosa, aunque presumiblemente bajo fiscalización de los poderes públicos, por cualquiera de los procedimientos de revisión judicial. Esta situación podría suponer el establecimiento de un sistema dual o paralelo de justicia, pero su desarrollo institucional estaría siendo regulado por el Estado, por lo que realmente estaríamos frente a la composición de un tipo de jurisdicción suplementaria. Ambos reconocimientos formales de carácter institucional sí que establecerían una situación de pluralismo jurídico de base religiosa, pero con la conveniencia estatal, lo que no debería suponer una amenaza a su autoridad y soberanía.

Otra cuestión más difícil de controlar es, en segundo lugar, el posible desarrollo de la aplicación de la sharia fuera de todo reconocimiento *de iure*, pero con total existencia *de facto*. La sharia, como norma de carácter ético y religioso muy interio-

rizada, puede llegar a desarrollarse de una manera informal a través de mecanismos institucionales no regulados, como ha ocurrido, por ejemplo, con su evolución digital (Šisler, 2011). La sharia obtiene su fuerza normativa cuando para el individuo supone un marco referencial fuerte para adecuar su comportamiento en sus acciones cotidianas. Por esta razón, la sharia ha obtenido una mayor importancia entre los musulmanes como una nueva forma de expresar la religiosidad en condición de minoría y les está sirviendo como guía para moverse en escenarios culturales que perciben como ajenos y que alteran su modo de entender lo cotidiano. Debemos entender, por tanto, que las demandas de reconocimiento de la sharia no están únicamente centradas en obtener un sistema normativo propio, sino que son una manifestación de un mayor grado de profundización religiosa que avanza hacia la búsqueda de nuevas formas de religiosidad en la diáspora. En esta búsqueda, la transposición y reivindicación de la sharia en contextos de minoría han dado lugar a muchas situaciones complejas que, como en el caso español, solo han podido ser tratadas, hasta ahora, por los tribunales.

La sharia y el pluralismo jurídico de base religiosa en España

En España la presencia de la sharia es relativa. El único reconocimiento del Estado español a formas jurídicas inspiradas en la sharia podemos encontrarlo en los acuerdos realizados con las confesiones religiosas minoritarias en virtud del carácter aconfesional del Estado español. Nos referimos, en concreto, a los acuerdos de cooperación firmados con la Comisión Islámica de España mediante Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por el que se establecen determinados derechos colectivos relativos al culto y, sobre todo, individuales en lo concerniente al derecho a la asistencia y enseñanza religiosa, y al reconocimiento de las formas islámicas de celebración matrimonial. Aquí se establecen, en concreto, los requisitos formales para que pueda darse el matrimonio entre musulmanes, como la celebración ante una autoridad o representante religioso competente y la presencia de testigos; o los requisitos materiales necesarios para la validez del mismo, como la exigencia de capacidad matrimonial de los contrayentes o la inscripción del matrimonio en el Registro Civil. Podemos considerar que estos matrimonios son, a todos los efectos, españoles y celebrados bajo la legalidad española, puesto que se trata de negocios jurídicos realizados de una forma determinada para cumplir una serie de requisitos que se contienen en el régimen general, es decir, en el Código Civil español. Por tanto, todas las cuestiones de derecho islámico relativas a la capacidad de las partes

para contraer matrimonio o los impedimentos legales que lo prohíben, así como las resoluciones de los órganos confesionales sobre nulidad o disolución del vínculo matrimonial, no tienen reconocimiento en el derecho español y, por lo tanto, su virtualidad queda circunscrita únicamente al ámbito intraconfesional. Siempre y en todo caso, para los matrimonios celebrados en España bajo el amparo de los acuerdos, para su nulidad o disolución únicamente son competentes los tribunales españoles. De ahí que, en este caso, la existencia real de un pluralismo jurídico sería difícilmente demostrable solo por el reconocimiento del derecho español de la celebración de un matrimonio bajo una forma religiosa, ya que para todas las cuestiones de validez jurídica se remite a la legislación específica, como son los acuerdos, así como a la general, como la referencia al Código Civil español. Por tanto, las celebraciones matrimoniales bajo los acuerdos son en todo caso parte del ordenamiento jurídico español y, por tanto, no son una manera de establecer un sistema jurídico paralelo.

Cuestión distinta son los casos en los que se intenta que los tribunales españoles reconozcan la validez de formas jurídicas del derecho islámico que han tenido lugar en el extranjero. En estos casos, los tribunales deben decidir sobre la validez de esas normas y consentir sus efectos en territorio español a través de las normas que regulan estas cuestiones en el derecho internacional privado. En España, las formas más comunes del derecho islámico con las que se encuentran los tribunales son las relativas al derecho de familia musulmán. Otras cuestiones civiles o comerciales no suelen darse tanto en territorio español. De este modo, para las cuestiones de derecho de familia, las normas del derecho internacional privado son una respuesta funcional que establece una serie de circunstancias por las que se debe determinar la legislación aplicable en base a la ley personal que queda determinada según la nacionalidad o la residencia habitual de las partes. Este juego jurídico de elección de la norma aplicable puede dar lugar a que los tribunales españoles deban considerar la validez de una norma del derecho islámico y reconocer sus efectos en el territorio español. Lo normal es que este tipo de situaciones no trasciendan jurídicamente más allá de acertar con la manera correcta de determinar cuál tiene que ser el derecho aplicable para un caso concreto: la ley personal, la de residencia habitual o la legislación española. Una vez determinada la normativa, solo hay que decidir las consecuencias jurídicas. Pero, en el caso de algunas formas jurídicas del derecho de familia musulmán, la cuestión se complica por ser normas que se perciben incompatibles con los valores que protege el ordenamiento jurídico español de acuerdo con las libertades y los derechos que defiende. Esta suele ser la percepción más común de los tribunales ante el reconocimiento de la validez de normas del derecho de familia musulmán como la poligamia, el repudio o la *kafala* o adopción islámica. Sobre estas figuras del derecho islámico, los tribunales españoles han teni-

do que entrar a valorar la validez de sus efectos en territorio español, dando lugar a toda una serie de consecuencias que derivan de su intervención. En el análisis de la jurisprudencia española al respecto, existen básicamente tres mecanismos de intervención que los tribunales españoles utilizan para decidir sobre el reconocimiento de la validez de una figura del derecho islámico: los preventivos, los garantes y los sustantivos. Es verdad que no existen demasiadas decisiones judiciales relativas al derecho de familia musulmán que reconozcan sus efectos en España si lo comparamos con otras voces en el rastreo jurisprudencial, pero sí existen, en cambio, algunas decisiones paradigmáticas que merecen nuestra atención.

Así, en primer lugar, lo más común en la jurisprudencia española más reciente suele ser, por tanto, la invocación al orden público internacional como mecanismo preventivo frente a cualquier posible reconocimiento del derecho musulmán en España. Antes de entrar totalmente sobre el fondo, muchas de las decisiones judiciales se amparan en esta figura para imponer un límite al ejercicio de algunos derechos o facultades de los litigantes, con el inconveniente de que es un concepto que no tiene una definición concreta. Su falta de regulación ha dejado un amplio margen de discrecionalidad judicial a la hora de decidir sobre estas cuestiones, por lo que no resulta raro apreciar en muchas sentencias un abuso de este mecanismo y observar cómo se ha convertido en un mero recurso valorativo de culturas apreciadas como ajenas. Se ha transformado así en un mecanismo de medición del grado de compatibilidad de determinadas normas que, por proceder de otras culturas jurídicas, se perciben como incompatibles con los derechos individuales o con los propios modelos de familia (Büchler, 2011: 41-48). Esta postura esencialista ha terminado creando muchas situaciones de inseguridad jurídica, más aún cuando la aplicación de las normas de conflicto, es decir, de los mecanismos por los que se decide qué sistema jurídico hay que aplicar, se han convertido en meros recursos facultativos para los tribunales. Esto ha dado lugar a un abuso de la aplicación de la *lex fori* que hace imprevisible el funcionamiento de las normas del derecho internacional privado (Calvo Caravaca, 2012), pero que, en cierto sentido, demuestra su utilización como parapeto cultural y defensa de la propia soberanía normativa.

Por esta razón, frente a las reivindicaciones de reconocimiento de figuras islámicas como la poligamia⁴, el repudio o la *kafala*, la práctica cotidiana de los

4. El criterio de aplicación preventiva del orden público internacional sigue estando aún vigente en algunas de las sentencias más recientes del Tribunal Supremo (STS). En la STS de 19 de junio de 2008, el tribunal califica de «repugnante» la poligamia como forma matrimonial totalmente contraria al orden público español.

tribunales españoles ha sido un uso abusivo de este recurso preventivo, lo que en muchas ocasiones ha dado lugar a situaciones injustas por no cumplir ni siquiera con lo que se exige a cualquier tribunal: el respeto a una tutela judicial efectiva. La falta de coherencia de las normas del derecho internacional privado ha empujado a los posibles litigantes a otear el panorama jurisdiccional para seleccionar el tribunal más dispuesto a un posible reconocimiento, estableciéndose un auténtico juego de *forum shopping* en el que las partes intentan buscar el foro y la norma que mejores expectativas le creen. Pero esta falta de coherencia ha sido poco a poco matizada por algunas sentencias, aunque sin producirse una verdadera evolución. Sí empieza a tomarse en consideración la necesidad de adecuación de los mecanismos preventivos al contexto multicultural de las sociedades actuales y se establece ahora la necesidad de tener en consideración el respeto a las particularidades étnicas de los litigantes, pero, sobre todo, a las situaciones creadas al amparo de otros sistemas jurídicos. El carácter preventivo de los mecanismos de intervención ha ido evolucionando, por tanto, hacia un carácter más garantista. De esta manera, los tribunales han tratado de atenuar el recurso al orden público internacional y acuden ahora a mecanismos más garantistas que contienen tanto elementos materiales como formales. Así, en lo que respecta a los presupuestos materiales, existe cierta tendencia a reconocer cada vez más las situaciones jurídicas establecidas en el extranjero y respetar el criterio de la autonomía de las partes para realizar una conexión con el sistema normativo pertinente, de manera que al juzgar una situación concreta pueda establecerse un punto intermedio entre cláusulas legales generales del propio ordenamiento jurídico y los intereses particulares de los litigantes (Büchler, 2011: 38). En este sentido, los tribunales comienzan a tener en consideración el interés de las partes y la manera en la que desean que se resuelva el conflicto, por lo que ya solo deberá analizar cuál es la norma mejor situada para aplicarla a ese caso concreto, consiguiendo con ello cubrir las expectativas jurídicas de las partes cuando deciden acudir a ellos.

Pero, para tener en cuenta estos presupuestos materiales, el tribunal debe tener previamente en consideración una serie de presupuestos formales con los que cumplir con esa intención garantista de su intervención para el cumplimiento de una tutela judicial efectiva. Dejando ya de lado cualquier órdago a la totalidad de un sistema jurídico por su extrañeza cultural, las decisiones actuales de los tribunales tienden a preocuparse ahora más por el cumplimiento de los requisitos formales de cualquier situación jurídica que haya sido creada conforme a derecho extranjero y que se intente hacer valer en territorio español. Una vez aceptadas las conexiones con el sistema jurídico extranjero, los tribunales comienzan a admitir la validez de determinadas figuras jurídicas por muy contrarias que se perciban a la propia cultura jurídica. Esta evolución

ha podido comprobarse especialmente con respecto a la figura del repudio islámico. Muchas sentencias tendían a rechazar sus efectos por considerarse una figura completamente discriminatoria contra la mujer. Es verdad que el repudio o *talaq* tiene connotaciones negativas en el imaginario occidental, por la manera en que se practica en algunos países, pero existen versiones jurídicas del repudio que exigen que deba realizarse bajo ciertos derechos y garantías. Sí hay que reconocer, en cambio, que existen muchos casos en los que se intentan validar los efectos del repudio, queriendo que se reconozca, en casos en los que no han mediado las garantías suficientes, como el repudio que se pronuncia en privado, sin ninguna autoridad o testigo presente, o el que se realiza por canales discutibles. No es aceptable, por tanto, el llamado repudio unilateral e irrevocable, que el marido pronuncia una única vez y sin comunicárselo a ninguna autoridad jurídica competente, ya que genera indefensión en la mujer, es discriminatorio e iría en contra de su dignidad. La única garantía de la que disfrutaban las mujeres en estos casos es la posibilidad de quedarse con la dote que recibieron durante la celebración del matrimonio. El repudio, como regla general, debe pronunciarse tres veces para que en algún momento pueda ser revocable, por si el marido lo hubiera pronunciado en un arrebato. Y, aunque algunos intentan eludir esta obligación pronunciándolo tres veces seguidas, ya es común en la mayoría de los códigos de familia musulmanes que la pronunciación del primer repudio y sucesivos deban estar separados temporalmente. Esta sería la forma en que algunas sentencias españolas lo han aceptado para que genere efectos en territorio español⁵. También se ha llegado a reconocer, por otro lado, la validez del repudio por compensación o *khol*, que es el que solicita la mujer del marido para que se divorcie de ella a cambio de devolver la dote (Pérez Álvarez, 2009: 206 y sig.). Aplicando mecanismos interpretativos más garantes, parece que los tribunales, por tanto, tienden a reconocer últimamente la eficacia del repudio siempre y cuando la decisión haya sido debidamente motivada y efectuada ante una autoridad pública competente (Motilla de la Calle, 2011: 207-215). Esta apertura interpretativa –la cual, si bien no establece equivalencias jurídicas entre el divorcio y el repudio, sí establece analogías entre sus efectos– ha significado un paso adelante en la tendencia jurisprudencial española. Gracias a ello, los tribunales han comenzado a aceptar

5. Véase la STS de 25 de enero de 2006 en la que el tribunal concede la reagrupación de la segunda esposa que había sido denegada por considerarse que el repudio de la primera esposa no era válido. El tribunal realiza una exposición de las formas válidas de repudio y termina validándolo por considerar que se había realizado correctamente en forma.

la eficacia de algunas figuras del derecho musulmán, tras comprobar que se celebraron con todas las garantías judiciales; pero también ha significado dar acomodo jurídico a la realidad multijurídica en la que viven muchas personas.

La evolución jurisprudencial con respecto a figuras polémicas del derecho musulmán ha sido favorable gracias a la labor doctrinaria de los tribunales, que han tenido que realizar un esfuerzo interpretativo que era necesario ante una realidad migratoria que ya es permanente, aunque jurídicamente dinámica. Pero esta evolución también ha sido posible gracias, sobre todo, al empeño de los propios litigantes, que son los que en última instancia han ido provocando el conflicto entre diferentes sistemas normativos para suscitar un acople del sistema jurídico a la nueva realidad. El empuje de los individuos como precursores legales ha animado a variar sensiblemente los mecanismos de intervención de los tribunales para algunos casos concretos muy específicos. Desde una postura garantista, donde sobre todo se velaba por cumplir con una tutela judicial lo más efectiva posible, algunas sentencias muy concretas están empezando a aplicar mecanismos de carácter más sustantivo, con los que pretenden evitar provocar que se creen situaciones injustas por una interpretación demasiado estricta de una norma. Al igual que ocurre con los acomodos razonables, los mecanismos sustantivos pretenden causar un acople determinado del sistema operando como una exención concreta, intentando paliar con ello el defecto de una norma cuya estricta aplicación podría producir una situación injusta (Wences, 2015). Estos pequeños acomodos legales permiten al sistema normativo orientar sus principios generales hacia formas específicas de comprensión de la realidad social para modificarla y mejorarla, partiendo del elemento contextual en el que están insertas las situaciones jurídicas sobre las que se decide. Mediante estos mecanismos, las incompatibilidades aparentes entre los principios y derechos que se defienden, por un lado, y el reconocimiento de la norma extranjera que supuestamente los contradice, por otro, logran armonizarse al encontrarse en la decisión sustantiva la solución más justa posible a un problema particular.

Así, respecto a las figuras de derecho musulmán, algunas sentencias han realizado un esfuerzo considerable para tratar de armonizar las propias convicciones normativas con las expectativas jurídicas de los litigantes, tratando de conseguir cierto acomodo legal adecuado a derecho; es el caso de la poligamia, aunque este ha sido, sin duda, el tema más polémico y difícil de reconocer por los tribunales españoles. Curiosamente, la mayoría de los casos que se han planteado en los tribunales no han sido para reclamar validez jurídica a una forma matrimonial polémica, sino para obtener el reconocimiento de sus efectos en territorio español y para beneficiarse de alguno de los derechos que se derivan de los matrimonios reconocidos en España: por un lado, los beneficios económicos y de protección social y, por otro, los beneficios sociales para los extranjeros residen-

tes, como la reagrupación familiar o la adquisición de la nacionalidad española. Estas han sido las dos maneras más comunes de solicitar el reconocimiento del matrimonio polígamo en España; son, en todo caso, maneras instrumentales para lograr un fin o beneficio ulterior al mero reconocimiento de la validez del matrimonio polígamo, y se trata de conseguir el reconocimiento de los efectos periféricos que se asocian a un matrimonio. Es decir, que pese a no reconocer los efectos nucleares de la poligamia, sí que, por parte de muchos litigantes, se busca obtener los efectos ulteriores de su reconocimiento y a veces los tribunales han llegado a conceder ciertos efectos a estos matrimonios únicamente para proteger a las partes que consideran más débiles en estas cuestiones: las mujeres y los hijos.

Así, en primer lugar, aunque la ley de extranjería reconoce el derecho de los residentes extranjeros a la vida familiar, para los casos de poligamia la interpretación de este derecho tiende a ser muy restrictiva; también porque en la misma ley se prohíbe expresamente la reagrupación familiar de la segunda y sucesivas esposas. Muchos han intentado, a través de los tribunales, que se reconociera el derecho a la agrupación del resto de las esposas, también en vista a que pudieran adquirir en el futuro la nacionalidad española tras un período de residencia legal, pero los tribunales han sido implacables al respecto y la única concesión –por haber un vacío legal– ha sido que se permitiera la reagrupación de una de las esposas, pero no se determinaba cuál de ellas tendría ese derecho, quedando a criterio del marido (Motilla de la Calle, 2011: 203). Sí ha habido casos, en cambio, en los que los tribunales entraron a valorar la posible concesión de la nacionalidad española a una de las esposas reagrupadas. No obstante, la tónica general de los tribunales ha sido no conceder la nacionalidad por no demostrar la esposa una verdadera integración en la sociedad al mantener su relación polígama. Pero los tribunales han comenzado también a entender que muchas mujeres en algunos países son obligadas a formar parte de estos matrimonios y que, para el caso, lo que importa es ver si en España mantiene una relación monógama con su marido, independientemente de si este tiene o no otras esposas en el país de origen⁶.

Una situación contraria se ha dado algunas veces con respecto a los intentos por reconocer el matrimonio polígamo para obtener beneficios económicos y sociales. Es el caso paradigmático de las «viudas polígamas» (Juárez Pérez, 2012: 36), aquellas que han reclamado a la Seguridad Social una pensión de viudedad por el fallecimiento de su marido en territorio español habiendo cumplido con

6. Véase la STS, de 13 de junio de 2006.

sus obligaciones sociales. La respuesta del Instituto Nacional de la Seguridad Social ha sido siempre la misma: al no reconocerse la poligamia en el territorio español, las segundas y sucesivas esposas, aun estando legalmente casadas según las normas de su país, no tienen derecho a recibir pensión de viudedad en territorio español. Pero algunas de estas mujeres han intentado revocar estas decisiones acudiendo a los tribunales, y en ellos han obtenido respuestas dispares, pero algunas sorprendentes. Lo normal ha sido que los tribunales rechazaran las peticiones de las viudas, pero ha habido algunas sentencias a favor, como una del Tribunal Superior de Justicia (TSJ) de Galicia, de 2 de abril de 2002, y otra en el mismo sentido del TSJ de Madrid, de 29 de julio de 2002. La primera reconocía los efectos del matrimonio polígamo y decidía repartir a partes iguales la pensión de viudedad entre dos mujeres, la beneficiaria y la reclamante; la última decidía reconocer también el matrimonio polígamo para repartir la pensión entre las dos viudas, pero esta vez de forma proporcional a los años de convivencia con el fallecido. Estas dos sentencias son, sin duda, sorprendentes, pero también únicas en su momento. En sentencias posteriores, los tribunales rechazaron sistemáticamente esta posibilidad, hasta hace poco⁷.

Finalmente, otra de las figuras polémicas del derecho islámico es la relativa a la *kafala* o adopción islámica, ya que en el derecho islámico la filiación nunca se traspasa, y quien adopta nunca obtiene la patria potestad del menor (Diago Diago, 2010). Más que una adopción, la *kafala* es una suerte de tutela dativa en el derecho islámico, de ahí que en el derecho español existan reticencias a reconocer esta figura. Normalmente no suele ser reconocida por los tribunales ya que, por parte de las autoridades de los países musulmanes, no se reconoce el traspaso de la patria potestad del menor, pero ha habido algunas excepciones por cuestiones humanitarias en las que los tribunales reconocen la adopción, aunque no se reconozca en el país de origen del menor⁸. El problema es que se dan dos situaciones jurídicas diferentes en distintos territorios y nunca se acaba regularizando la situación del menor. Siguen existiendo intentos entre España y, sobre todo, Marruecos para tratar de desbloquear muchas de estas situaciones, pero aún no se ha conseguido llegar a una solución definitiva.

7. Véase la sentencia del TSJ de Andalucía, de 19 de febrero de 2015, donde se vuelve a reconocer la pensión de viudedad por la existencia de un Convenio bilateral de cooperación judicial en materia civil, mercantil y administrativa entre el Reino de España y el Reino de Marruecos (BOE n.º 151/1997, de 25 de junio de 1997), que en su artículo 23 determina que la pensión de viudedad de un trabajador marroquí deberá distribuirse entre quienes, según legislación marroquí, fueran sus esposas.

8. Véase el Auto del Tribunal Supremo, de 10 de febrero de 2009.

Conclusión: la constatación empírica del pluralismo jurídico en España

No es fácil establecer una relación causal entre el manejo de estas situaciones jurídicas por parte de los tribunales españoles y la existencia efectiva de un pluralismo jurídico de base religiosa en territorio español. Desde luego, podemos reconocer que, desde una perspectiva institucional, el pluralismo jurídico no existe en España porque no hay una constatación empírica de que existan unas instituciones lo suficientemente reconocibles para determinar que son capaces de administrar jurídicamente las relaciones entre los miembros de una comunidad étnica determinada. No ha habido ningún intento por establecer tribunales islámicos que quisieran ampararse en alguna normativa cuya interpretación pudiera dar lugar a esta realidad, por lo que no podemos afirmar que haya habido intentos por establecer una jurisdicción paralela o suplementaria en suelo español.

Esta es, sobre todo, la razón por la que en el presente trabajo se ha querido ampliar el concepto de pluralismo jurídico, para intentar conseguir que todo su significado recayera en el sujeto. De este modo, sí podemos deducir de la situación jurídica española analizada que los intentos por dar validez a figuras propias del derecho islámico en España responden a dos razones fundamentales. Una es, efectivamente, estratégica, ya que resulta claro que la invocación de la validez de alguna de las figuras del derecho islámico analizadas se realiza, no para obtener sus efectos jurídicos nucleares, sino para adquirir un beneficio jurídico determinado, como la reagrupación familiar, la nacionalidad, la pensión de viudedad, el divorcio o la filiación mediante adopción. Pero otra de las razones fundamentales aparece, definitivamente, por esa sensación que tienen los sujetos de pertenecer a dos mundos jurídicos diferentes a los que acuden para tratar de resolver sus problemas en sus relaciones interpersonales.

El Estado español lucha contra esta circunstancia haciendo valer muchas veces la cláusula del miedo a través de la invocación del orden público internacional, pero la tenacidad de muchos litigantes ha logrado obtener pequeños réditos de reconocimiento a situaciones particulares. Aquí los tribunales españoles han querido dejar de enjuiciar la totalidad de una cultura, a veces por la incomprensión de sus formas jurídicas, y han aceptado reconocer que en ocasiones hay que tomar decisiones particulares para establecer criterios sustantivos de justicia. Esto demuestra que las lagunas y las contradicciones son constantes únicamente si solo juzgamos en base

Los tribunales españoles han querido dejar de enjuiciar la totalidad de una cultura, a veces por la incomprensión de sus formas jurídicas, y han aceptado reconocer que a veces hay que tomar decisiones particulares para establecer criterios sustantivos de justicia.

a criterios abstractos, pero cuando comprendemos los mundos –jurídicos– propios de cada individuo, entendemos que el pluralismo jurídico es una circunstancia inherente a la diversidad de la que somos testigos en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Bakht, Natasha. «Were Muslim Barbarians Really Knocking On the Gates of Ontario?: The Religious Arbitration Controversy - Another Perspective». *Ottawa Law Review*, n.º 40 (verano de 2005), p. 67-82.
- Ballard, Roger; Ferrari, Alessandro; Grillo, Ralph; Hoekema, André J.; Maussen, Marcel; Shah, Prakash. «Cultural Diversity: Challenge and Accommodation», en: Ballard, Roger; Ferrari, Alessandro; Grillo, Ralph; Hoekema, André J.; Maussen, Marcel; Shah, Prakash (eds.). *Legal Practice and Cultural Diversity*. Farnham: Ashgate, 2009, p. 9-29.
- Büchler, Andrea. *Islamic law in Europe?: Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Calvo Caravaca, Alfonso Luis. «El “Derecho internacional privado multicultural” y el revival de la ley personal». *Diario La Ley*, n.º 7847 (2012), p. 5-6.
- Colom González, Francisco. «Entre el credo y la ley: procesos de “interlegalidad” en el pluralismo jurídico de base religiosa». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 157 (2012), p. 83-103.
- Diago Diago, María del Pilar. «La kafala islámica en España». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 2, n.º 1 (2010), p. 140-164.
- Dupret, Baudouin. *La sharia: orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- Gutmann, Amy. «Democracy & Democratic Education». *Studies in Philosophy and Education*, vol. 12, n.º 1 (1993), p. 1-9.
- Hacker, Daphna. «Religious Tribunals in Democratic States: Lessons from the Israeli Rabbinical Courts». *Journal of Law and Religion*, vol. 27, n.º 1 (2012), p. 59-81.
- Inglehart, Ronald y Norris, Pipa. «The True Clash of Civilizations». *Foreign Policy*, n.º 135 (2003), p. 63-70.
- Juárez Pérez, Pilar. «Jurisdicción española y poligamia islámica: ¿Un matrimonio forzoso?». *Revista electrónica de estudios internacionales*, n.º 23 (junio 2012), p. 1-45.
- Motilla de la Calle, Agustín. «Multiculturalidad, Derecho Islámico y ordenamiento secular; los supuestos de poligamia y el repudio», en: Barranco Avilés, Carmen; Celador Angón, Óscar; Vacas Fernández, Félix (eds.). *Perspectivas actuales de las fuentes del derecho*. Madrid: Dykinson, 2011, p. 187-215.

- Ortiz Vidal, María Dolores. «El repudio en el código de familia de Marruecos y la aplicación del Derecho marroquí en la UE». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 6, n.º 2 (2014), p. 201-244.
- Pérez Álvarez, Salvador. «Las tradiciones ideológicas islámicas ante el repudio. Su eficacia civil en el derecho del estado español». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n.º 13 (2009), p. 183-223.
- Rohe, Mathias. «The Migration and Settlement of Muslims: The Challenges for European Legal Systems», en: Shah, Prakash y Menski, Werner (eds.). *Migration, Diasporas and Legal Systems in Europe*. Londres: Routledge-Cavendish, 2006, p. 57-72.
- Romano, Santi. *El ordenamiento jurídico*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.
- Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Shamsul, Amri B. «One State, Three Legal Systems: Social Cohesion in a Multi-ethnic and Multi-religious Malaysia», en: Possamai, Adam; Richardson, James T.; Turner, Bryan S. (eds.). *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World*. Nueva York: Springer, 2015, p. 17-30.
- Šisler, Vit. «Cyber Counsellors: Online Fatwas, Arbitration Tribunals and the Construction of Muslim Identity in the UK». *Information, Communication and Society*, vol. 14, n.º 8 (2011), p. 1.136-1.159.
- Song, Susan. *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Sousa Santos, Boaventura de. «Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law». *Journal of Law and Society*, vol. 14, n.º 3 (1987), p. 279-302.
- Tamanaha, Brian Z. «A Non Essentialist Version of Legal Pluralism». *Journal of Law and Society*, vol. 27, n.º 2 (2000), p. 296-321.
- Teubner, Gunther. «The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism». *Cardozo Law Review*, vol. 13, (1991), p. 1.443-1.462.
- Turner, Bryan S. y Arslan, Berna Z. «Shari'a and Legal Pluralism in the West». *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n.º 2 (2011), p. 139-159.
- Vanderlinden, Jacques. «Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 21, n.º 28 (1989), p. 149-157.
- Wences, Isabel. «Diversidad cultural y acomodos razonables. Una lectura desde la no dominación». *Foro Interno*, n.º 15 (2015), p. 39-67.
- Williams, Rowan. «Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective». *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 10, n.º 3 (2008), p. 262-282.
- Wray, Helena. «Moulding the Migrant Family». *Legal Studies*, vol. 29, n.º 4 (2009), p. 592-618.

ÍCONOS 57

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Año 21
No. 57
Enero de 2017
Cuatrimestral

DOSSIER

Pensamiento social latinoamericano y caribeño

Presentación del dossier

David Cortez, Gabriel Orozco y Santiago Castro-Gómez

El concepto de Matriz de Pensamiento: una propuesta epistemológica decolonial para el escenario actual latinoamericano

Verónica Soto Pimentel

Región América Latina: procesos regionales entre la dependencia y la autonomía

Wendy Vaca Hernández

La dialéctica de Calibán: pensamientos descolonizantes para la cuestión negra en América Latina

Dana Rosenzvit

Brasil: entre la modernidad alternativa y la alternativa a la modernidad

Daniel Carvalho Ferreira y Thiago Aguiar Simim

Agustín Cueva en la década de 1960: dilemas acerca de cultura e identidad ecuatoriana

Andrés Tzeiman

DIÁLOGO

Intersecciones de género, clase, etnia y raza

Un diálogo con Mara Viveros

Jenny Pontón Cevallos

TEMAS

Estrategia de Salud de la Familia en Brasil: un análisis de su aplicabilidad

Luiz Antonucci, Maria das Dores de Loreto, Amelia Bifano, Edna Miranda y Diego Procópio

TIC y pobreza en América Latina

John Gabriel Rodríguez y Angélica Sánchez-Riofrío

Visibilización y procesos de construcción de memorias entre afrodescendientes.

El caso de *El Afroargentino*

Paola Carolina Monkevicius

RESEÑAS

Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno

de Santiago Castro-Gómez

Martín Retamozo

Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión

de Rosalva Aída Hernández Castillo, coordinadora

Anayanci Fregoso Centeno

Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975

de Mercedes Prieto

Erin O'Connor

Número anterior:

ICONOS 56: La ciudad del siglo XXI: políticas públicas urbanas, desplazamientos y contestaciones.

Número siguiente:

ICONOS 58: Migraciones internacionales en América Latina: miradas críticas a la producción de un campo de conocimientos

Íconos. Revista de ciencias sociales está incluida en los siguientes índices científicos: Academic Search Premier, Directory of Publishing Opportunities (CABELL'S), Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales (CLASE), DIALNET, Directory of Open Access Journal (DOAJ), Emerging Source Citation Index (ESCI) Web of Science Thomson Reuters, FLACSO Andes, Fuente Académica Plus, Hispanic American Periodical Index (HAPI), International Bibliography of the Social Science (IBSS), Informe Académico Thompson Gale, International Institute of Organized Research (I2OR), LatAm-Studies, LATINDEX-católogo, MIAR, Political Science Complete, REDALYC, REDIB, Sociological Abstracts, Social Science Journals. Sociology Collection, Ulrich's Periodical Directory, Worldwide Political Science Abstracts (WPSA).



FLACSO
ECUADOR

Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador

Información y colaboraciones: (revistaiconos@flacso.edu.ec)

Revista Íconos: www.revistaiconos.ec

De los imames a los nuevos predicadores: liderazgos en la interpretación del islam en Europa

From imams to the new preachers: leaderships in the interpretation of Islam in Europe

Lina Klemkaite

Investigadora predoctoral en Estudios Migratorios, Instituto de Migraciones, Universidad de Granada
klemkaite@correo.ugr.es

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el emplazamiento o *locus* de la autoridad religiosa, el cual ha cambiado llevando a un aumento del número de voces musulmanas que reclaman su espacio de participación crítica o intelectual y, con ello, a cierta rivalidad por la autoridad religiosa y social. Si bien quienes han competido por la autoridad religiosa han sido sobre todo hombres, las mujeres –contrariamente a la opinión preponderante– no han estado del todo excluidas. Por tanto, podemos afirmar que las mujeres, aunque solo hasta cierto punto, también participan en esta competición por la autoridad. En definitiva, cada vez son más los nuevos líderes sociales, políticos y religiosos musulmanes que propugnan una serie de causas con el fin de satisfacer la sofisticada demanda de la comunidad musulmana individualizada.

Palabras clave: Europa, islam, autoridad, imames, predicadores, liderazgo

Abstract: *The aim of this article is to analyse the locus of Muslim religious authority in Europe. It has shifted, leading to an increased number of Muslim voices demanding space for critical and intellectual participation and a degree of rivalry for religious and social authority. Those competing for religious authority have primarily been men, but women – contrary to prevailing opinion – have not been wholly excluded. We may thus affirm that women also participate in this competition for authority, although only to a certain degree. Ultimately, there are ever more Muslim social, political and religious leaders advocating a range of causes with the aim of satisfying the sophisticated demands of the individualised Muslim community.*

Key words: Europe, Islam, authority, imams, preachers, leadership

«Se ha rechazado la autoridad de buena parte de la erudición del pasado: la autoridad de los intérpretes tradicionales, los ulama, ha quedado marginada. Han aparecido nuevas voces que reclaman autoridad sin tener ninguna de las afinadas habilidades de los eruditos tradicionales. En efecto, son cada vez más los musulmanes para quienes el islam se ha convertido en un asunto de conciencia individual. Las personas han pasado a interpretar la fe por sí mismas. Ya nadie sabe, como suele decirse, “quién habla por el islam”. De hecho, hay una crisis de autoridad» (Robinson, 2009: 340).

Tradicionalmente, en especial en el contexto europeo, la mezquita y el imam han sido considerados la autoridad musulmana más visible y probablemente la más estudiada hasta la fecha. Sin embargo, la influencia real de los imames se ha exagerado bastante, sobre todo en la percepción de las autoridades europeas. Van Bruinessen (2011) argumenta que, demasiado a menudo, los imames se han convertido en objetivo predilecto de los programas gubernamentales y han sido considerados los interlocutores más apropiados y representativos de la comunidad musulmana: «El hecho mismo de que los gobiernos europeos y las instituciones no gubernamentales hayan tomado más en serio a los imames que a sus sociedades de origen parece haberles concedido mayor poder de influencia» (ibídem: 6). En realidad, el poder real de la mezquita está en manos de la junta de la asociación de la mezquita (junta directiva) y la autoridad del imam se sustenta no solo en sus estudios formales y su conocimiento sobre el islam, sino también en los apoyos que recibe por parte de la junta directiva de la mezquita. Ello añade mayor complejidad al estudio de la autoridad y del liderazgo que emplean los imames, en el que los factores contextuales tienen un papel fundamental. El imam, al ser la principal referencia y fuente de conocimiento sobre el islam para la congregación, debe responder a las presiones impuestas por la junta directiva, la cual a menudo marca el estilo de la enseñanza islámica. Al mismo tiempo, tanto la junta como el imam deben responder a los diversos actores del entorno europeo. Como expone Van Bruinessen (2011: 8): «Incluso a un nivel de comunicación básico entre el imam y la congregación, la producción de conocimiento islámico es un proceso de negociación entre varios actores con intereses distintos». Aunque la investigación sobre la figura del imam dista mucho de ser exhaustiva, los últimos estudios sobre las autoridades religiosas musulmanas tienden a focalizarse más en los *nuevos* tipos de autoridad religiosa: los predicadores y sus prédicas (Peter, 2006).

Los nuevos predicadores –o «nuevos intelectuales musulmanes»– que surgieron fuera del ámbito o dominio de los *ulama* con el objetivo de redefinir las prácticas del islam en nuevos escenarios, no solo actúan como pieza esencial de la «reforma interna», sino que también «son el motor del cambio para sacar la educación islámica fuera de la arena de la mezquita –manifestación clave del islam en Europa»– (Morgahi, 2011). Asimismo, invitan a la interpretación continua de la aplicación de los textos sagrados, a la vez que atacan la sabiduría religiosa convencional y las actitudes intolerantes de los radicales religiosos. Considerando todo lo anterior, este artículo trata de analizar cómo el aumento del número de voces musulmanas que reclaman su espacio de participación, y la consiguiente rivalidad por la autoridad religiosa y social que de ello emerge, han modificado el *locus* de dicha autoridad religiosa.

Los tres tipos ideales de autoridad según Weber y la distinción entre autoridad y liderazgo

La historia conceptual de la autoridad ha sido en gran parte discutida y objeto de muchos debates sobre sus fuentes, propósitos y límites (Streich, 2005); discusiones que han incluido muchas confusiones e interpretaciones equívocas sobre las nociones de poder, violencia y autoridad. El análisis y tratamiento del islam por parte de Max Weber recibieron muchas críticas por su concepto del Profeta y, en particular, del Corán, puesto que parecía estar afectada por la visión estereotipada del islam dominante en el orientalismo occidental. Sin embargo, su teoría de los tres tipos¹ ideales de autoridad (racional-legal, tradicional y carismática) se puede aplicar tanto a las instituciones sociales seculares como a las religiosas, por lo que puede aportar sólidos antecedentes teóricos para entender las complejas redes de autoridad constituidas a lo largo de la historia

-
1. Weber ha argumentado que el conocimiento sobre los humanos en sociedad puede objetivarse mediante el uso de tipos ideales, los cuales son construcciones analíticas que proporcionan una piedra de toque lógica con la que comparar los datos empíricos: «Los tipos ideales actúan como una vara con la que podemos medir las diferencias en el mundo social. Estos tipos proporcionan mediciones subjetivas porque existen al margen de la contingencia histórica de los datos que estamos observando. Según Weber, sin alguna medición objetiva, todo lo que podemos saber sobre los humanos es subjetivo» (citado en Kenneth, 2012: 149).

del islam, hoy en día evidentes en las sociedades musulmanas. Además, como subraya Turner (2013: 25): «Su concepción [la de Weber] de Estado, religión e historia del patrimonialismo ofreció una valiosa visión acerca de los posteriores sistemas políticos musulmanes».

Como se describe a continuación, Weber (1947) define la autoridad como la capacidad para conseguir que se respeten y obedezcan las reglas y resoluciones propias sin recurrir al poder coercitivo. La obediencia puede basarse en «una amplia gama de consideraciones que varían, según el caso, desde la simple habituación hasta el cálculo de ventajas más puramente racional» (p. 324). A pesar de la variedad de motivos para la obediencia, la base fundamental de la autoridad la constituyen «la creencia en la legitimidad» y «un mínimo de sumisión voluntaria» (p. 324-325). Como se cita en Blau (1963: 306-307), la coerción y otras formas de control pueden convertirse en autoridad si surgen creencias sociales que legitiman socialmente este ejercicio del control². En efecto, es justamente la ausencia de coerción lo que distingue la autoridad del poder según Weber.

Weber (1962) fue particularmente explícito acerca de la autoridad *legítima* y la *validez*. Su noción de autoridad está estrechamente vinculada a la de legitimidad. La legitimación se refiere al proceso por el cual se institucionaliza el poder y se le otorga sustento moral; dicho proceso hace que una estructura social parezca válida y aceptable. La validez de la autoridad implica el reconocimiento de la relación social y de su conducta como vinculante para el individuo o que constituye un modelo que merece ser imitado. Más aún, como lo formula Weber, «una autoridad a la que se obedece solo por conveniencia es generalmente mucho menos estable que aquella que se sustenta sobre una base pura y únicamente consuetudinaria» (p. 72)³. Por otro lado, dentro del mismo grupo social, podemos encontrar «varios sistemas de autoridad válidos, mutuamente contradictorios» (p. 73), en la medida en que la autoridad realmente moldea el tipo de conducta. Un sistema de autoridad parece ser o bien de naturaleza convencional o tiene carácter de ley. En este sentido, la legitimidad más antigua y universalmente reconocida de la autoridad se basa en la *sacralidad de la tradición*, mientras que la forma más común de legitimidad hoy día es la creencia en la *legalidad* («el cumplimiento de normas formalmente correctas impuestas por un procedimiento habitual» [p. 81-82]). Además, Weber señala la relatividad del contraste entre las reglas aceptadas voluntariamente y aquellas

-
2. Cabe señalar que Weber dio por sentada la existencia de una autoridad legítima y no examinó de forma sistemática las condiciones estructurales bajo las cuales esta surge de otras formas de poder (Blau, 1963).
 3. La costumbre tiene más probabilidades de gozar del prestigio de ser considerada ejemplar o vinculante.

impuestas, puesto que hoy día nos enfrentamos a muchas situaciones en las que la autoridad, en realidad, la impone la mayoría sobre la minoría. De hecho, «muy a menudo, aquellos que acatan la autoridad no son ni siquiera conscientes de si lo hacen por costumbre, por convención o por ley» (p. 83). Parsons (1949) añade que una característica destacada del trabajo sociológico de Weber es su cuestionamiento explícito acerca de los factores de poder y de autoridad cuando trata problemas empíricos y fenómenos sociales. Para este autor, una de las contribuciones más importantes de Weber a las ciencias sociales fue, probablemente, su clasificación, desarrollo analítico y uso empírico de los tres tipos puros de autoridad legítima: racional-legal, tradicional y carismática⁴, los cuales serán comentados como corresponde. No obstante, como había subrayado el propio Weber (1947), la utilidad de la clasificación solo puede juzgarse por sus resultados en relación con la promoción del análisis sistemático. Se trata de tipos ideales y pueden hallarse en configuraciones variadas en cualquier sociedad.

- El primer tipo, la autoridad racional-legal, se basa en la creencia en la *legalidad* de los patrones de reglas normativas y en la idoneidad de aquellos elevados a la autoridad para dar órdenes, de forma que «se debe obediencia al orden impersonal legalmente establecido» (ibídem: 328). La autoridad racional-legal implica un orden impersonal hacia el que se orientan las acciones y que consiste en un conjunto de reglas generalizadas, universalistas y aplicables a cualquier persona. La autoridad racional-legal adopta la forma de estructura «burocrática» («el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal» [p. 33]) cuando esta autoridad implica un personal administrativo organizado.
- El segundo tipo, la autoridad tradicional, se basa en la creencia establecida en la inviolabilidad de las tradiciones inmemoriales y en la legitimidad del estatus de aquellos que ejercen autoridad de acuerdo con ellas: «Se debe obediencia a la persona del jefe, que ocupa la posición de autoridad tradicionalmente aprobada y que está sujeto a la tradición» (p. 328). Por tanto, el objeto de obediencia en la autoridad tradicional es la autoridad personal del individuo y no las normas promulgadas. El sistema de orden es tratado como si siempre hubiera existido y hubiera sido vinculante. El orden en los sistemas de autoridad tradicional contiene reglas concretas y puede depender de lo siguiente: las prescripciones tradicionales específicas del orden tradicional, la autoridad de las otras personas que están por encima en la jerarquía y la *gracia* gratuita y arbitraria al alcance de los que poseen la autoridad. Como observa Parsons (1949), la «racionalidad

4. La clasificación se basa en la validez de las reivindicaciones de legitimidad.

sustantiva» establece un contraste entre la autoridad racional-legal y la autoridad tradicional; es más, «para Weber, estos dos primeros tipos de autoridad son modos de organización apropiados para un sistema social establecido permanente» (p. 125). Si bien, como todas las configuraciones humanas, están sujetos a cambio, estos dos tipos tienen un carácter especialmente *rutinario* que les distingue claramente del tercer tipo de autoridad: la carismática.

- El tercer y último tipo, la autoridad carismática⁵, se basa en la devoción por la santidad específica y excepcional, el heroísmo o el carácter ejemplar de la persona. Al líder cualificado carismáticamente se le obedece en virtud de la confianza personal en él y de su revelación de cualidades heroicas o ejemplares⁶. «El término “carisma” se aplica a cierta cualidad de un individuo en virtud de la cual se le aparta de los hombres ordinarios y se le trata como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, por lo menos, específicamente excepcionales» (Weber, 1947: 358). Para la validación del carisma (legitimidad) es decisivo el reconocimiento de los seguidores (aquellas personas sujetas a la autoridad). Por lo tanto, la autoridad carismática hace referencia a un reclamo de autoridad, que está de hecho en conflicto con la base de la legitimidad de un orden establecido y, como señala Weber (p. 361), está «específicamente al margen del ámbito de la rutina diaria y de la esfera profana». En consecuencia, esta autoridad no puede ser estable hasta que se tradicionaliza o se racionaliza («rutinización del carisma»). Siguiendo los pasos de Weber, la teórica política germano-estadounidense Hannah Arendt aporta un revelador análisis histórico para comprender el poder y la autoridad. Esta autora hizo sobre todo hincapié en la importancia de preservar las distinciones significativas entre estos conceptos: *poder*, *violencia* y *autoridad*. En su ensayo «¿Qué es la autoridad?» (1961) enfatizó que, en tanto que la autoridad requiere obediencia, a menudo es confundida con formas de poder e incluso de violencia: «Sin embargo, la autoridad excluye el uso de medios de coerción externos; cuando se utiliza la fuerza, la autoridad ha fracasado en sí misma. Por otro lado, la autoridad es incompatible con la persuasión, la cual presupone igualdad y funciona mediante un proceso de argumentación (...) Si tenemos que definir la autoridad de alguna manera, debemos hacerlo en contraposición tanto con la coerción por la fuerza como con la persuasión con argumentos» (p. 93).

5. Como observa Weber (1947), el concepto de «carisma» («el don de la gracia») procede del vocabulario del cristianismo primitivo.

6. El liderazgo carismático normalmente defiende la fuerza revolucionaria y desafía la estabilidad del orden institucionalizado (Parsons, 1949).

En resumen, la autoridad como concepto puede definirse como el reconocimiento del derecho –ya sea de un individuo, de un grupo o de una institución– a ejercer el poder, puesto que el poder ejercido es legítimo; o también puede verse como (o representar) la base por la que se utiliza el poder de forma legítima para lograr cumplimiento y obediencia. La autoridad también puede implicar confianza y fe por parte de aquellos que la siguen; no es fruto tan solo de los atributos de un individuo o de una institución en particular, sino también de la voluntad de los seguidores de otorgar legitimidad o, en palabras de Weber (1947), «un mínimo de sumisión voluntaria». Por tanto, es importante distinguir entre autoridad y poder. El reconocimiento de legitimidad es fundamental para el significado de autoridad, no en cambio para el significado de poder.

Por último, debemos distinguir entre autoridad y liderazgo. A pesar de que ambos implican un *triángulo* con un líder y sus seguidores, excluyen la noción de poder coercitivo y están en constante negociación⁷; hay un par de aspectos importantes a destacar que ayudan a dibujar la línea divisoria entre ambos términos. El poder de influencia (que puede ser formal o informal) es el recurso para ambos: autoridad y liderazgo. La autoridad, como la define Heifetz (1994), es el poder conferido para actuar y es indispensable en toda organización social; sus relaciones son, hasta cierto punto, conscientes y voluntarias. La autoridad está destinada a proporcionar dirección, protección y orden; por lo tanto, no se concede para alterar, desafiar el statu quo o cambiar la estructura de valores (a no ser que nos refiramos al concepto de autoridad carismática definido por Weber). En cambio, el liderazgo está más estrechamente vinculado al propósito, al objetivo común o al «por qué» (Heifetz, 1994).

Definir la autoridad religiosa

Definir la autoridad religiosa es también un ejercicio complejo. Al igual que cualquier tipo de autoridad, la autoridad religiosa no denota un atributo fijo, y se basa en la premisa del reconocimiento y la aquiescencia, por lo que incluye un aspecto relacional y contingente. La autoridad religiosa puede abarcar varias formas y funciones, como la capacidad de definir las creencias y las prácticas correctas, moldear e influir en las visiones y conductas de los demás, así como componer y

7. Si bien se puede considerar que la autoridad religiosa suele estar ampliamente aceptada y, por lo general, es raramente cuestionada por los seguidores.

definir el canon de los textos «autorizados» y los métodos de interpretación legítimos (Kramer y Schmidtke, 2006). Según la definición desarrollada por Chaves (1994: 755-756) –basada en una idea weberiana–, se trata de una «estructura social que intenta hacer cumplir su orden y lograr sus fines mediante el control del acceso de los individuos a algunos bienes deseados, y en la que la legitimidad de ese control incluye algún componente sobrenatural, aunque sea débil». La autoridad religiosa (como otras formas de autoridad) cuenta con personal que controla el acceso a algo que la gente quiere; así, cuando esa privación está legitimada por referencia a lo sobrenatural, la autoridad es religiosa. El objeto de deseo, ese «algo» deseado que está bajo control de las autoridades religiosas, varía de una estructura de autoridad religiosa a otra (ibídem). Según estudios recientes sobre el islam en Europa, la autoridad religiosa se define típicamente en relación con el especialista religioso y los movimientos que facilitan las interpretaciones de las escrituras y, con ello, autorizan las creencias y las prácticas (Bleisch Bouzar, 2011).

La autoridad religiosa se define típicamente en relación con el especialista religioso y los movimientos que facilitan las interpretaciones de las escrituras y, con ello, autorizan las creencias y las prácticas.

Por otro lado, como observa Amiraux (2011), la noción de autoridad incluye una perspectiva analítica doble: práctica y teórica. La autora argumenta que, en el contexto fran-

cés, por ejemplo, no se puede asociar la autoridad religiosa con la noción de poder o coerción, ni tampoco con la de legitimidad; su significado tiene sentido solo en una comunidad. Así, la autoridad religiosa implica una relación compleja entre los portadores y los seguidores de la autoridad. Eickelman y Piscatori (1996: 47 y 56) facilitan tres niveles de análisis interconectados al responder a la pregunta básica de por qué existe la autoridad religiosa: *ideológico*, *situacional* y *funcional*. En relación con el nivel ideológico, se reconoce que la autoridad la asumen los individuos y/o las instituciones que representan el orden moral: «En parte, se concede autoridad a las autoridades porque estas parecen encarnar valores apreciados y representan los puntos de referencia simbólicos de la sociedad, incluidos los textos sagrados». Con el tiempo, los portadores de autoridad pueden transformarse en «líderes naturales» a través de la manipulación de símbolos y la invocación de la tradición, tal como explican estos autores. En lo que concierne al nivel situacional, la institucionalización de la autoridad, especialmente en el mundo musulmán, implica a varios individuos y grupos que buscan «hablar en nombre de Dios». Nos referimos a eruditos religiosos, movimientos islamistas, jeques (*shaykhs*) sufíes, líderes tradicionales, etc. Mientras existe una fuerte competencia por el control de los símbolos, la autoridad tiende a definirse por la propia posición en relación con los competidores. Además, «los símbolos, al ser ambiguos por naturaleza y estar sujetos a interpretaciones muy diferentes,

son manipulados por estos contendientes por la autoridad, de forma que esta se fragmenta» Finalmente, en el nivel funcional del análisis de la autoridad, encontramos que la autoridad abarca el desempeño de numerosas funciones y mediaciones entre varios polos de poder de una sociedad que al mismo tiempo mantienen el prestigio y la influencia. Como subrayan los investigadores antes mencionados: «aquellos que ostentan la autoridad sagrada, incluidos los ulama, pero no solo ellos, no solo pueden servir como intermediarios, sino que también pueden representar intereses sociales y económicos específicos».

Redes complejas de autoridad emergentes

Volviendo al concepto weberiano de autoridad, los tres tipos ideales de autoridad descritos más arriba pueden proporcionar los prismas analíticos para interpretar las complejas redes de autoridad que se han tejido a lo largo de la historia del islam y que, al mismo tiempo, son evidentes en las actuales sociedades musulmanas. En efecto, Hamid Dabashi (1989), en su estudio «Autoridad en el islam. Del ascenso de Mahoma al establecimiento de los Omeyas», ofrece un balance minucioso de la aplicación de la tipología de Weber como modelo o punto de partida para investigar la autoridad carismática de Mahoma. Este autor argumenta que la autoridad carismática de Mahoma era su calidad personal; puesto que es reconocido como el último Profeta enviado por Dios, no podía sucederle ninguna figura de autoridad similar. En el marco de la terminología weberiana, Mahoma –como autoridad carismática– tuvo que confrontar el modo tradicional patrimonial de la autoridad árabe tribal. La muerte del Profeta y, por lo tanto, el final de su autoridad carismática inició un inevitable proceso de desintegración, el cual, como clarifica Dabashi, «manifestó la complejidad heredada por la comunidad islámica tras la muerte de su figura fundadora» (p. 3). Esta modalidad de autoridad personal integral era ajena a la sociedad tribal árabe tradicional. Dabashi describe la división de la comunidad musulmana tras la muerte del Profeta como un proceso de institucionalización que asumió el legado de esta autoridad. La institucionalización dio lugar a tres procesos simultáneos que, en palabras de Dabashi, «pueden ser visualizados como tres líneas horizontales que avanzan en la historia temprana del islam, y son entonces atravesados por tres líneas verticales, conocidas históricamente como las diferentes ramas del islam» (p. 3). Los grupos suníes optaron por la preservación institucional y la continuación de la fe como el legado del Profeta, o la rutinización de la vida socioeconómica (que Weber llamó como la vuelta a una «situación [más] normal»). Los grupos chiíes, por su parte, procuraron la preservación y la institucionalización de la autoridad carismática

del Profeta. Por último, los jariyitas defendían la preservación y continuidad del islam como expresión universal del legado carismático de Mahoma (ibídem).

En el período de postrevelación, la recitación continua y la reflexión en torno a los significados (el dominio del Corán) permitieron a unos pocos fieles poseer un tipo distintivo de autoridad religiosa y moral. Afsaruddin (2008) reafirma este argumento con la narración de un conocido hadiz relatado por el discípulo ‘Uqba b. ‘Amr b. Tha‘laba (d. c. 40/661), según el cual el Profeta dijo: «El mejor recitador del Libro de Dios de entre ellos liderará al pueblo, [y] en caso de empate respecto a [la pericia en] la recitación, el más entendido en relación con la Sunna [debería ser el que lidere] (al-Fasawī, 1: 449-50; al-Rāzī, Faḍā’il al-Qur’ān, 97 ff.)». Así, podemos afirmar que, en el islam, la autoridad religiosa se basa en la posesión de conocimiento (*‘ilm*) en materia religiosa y en el dominio del Corán por encima de todo, así como en el conocimiento de asuntos mundanos relevantes combinados con una piedad personal irreprochable (que, como muestra la historia temprana del islam, a veces llevó a puestos de liderazgo político y social)⁸ (ibídem). Además, Afsaruddin introduce el término «autoridad epistémica» al describir la autoridad que poseían los primeros califas: «es decir, la autoridad predicada en su conocimiento de los asuntos religiosos y mundanos, más que en el carisma religioso o algún tipo de elección sobrenatural» (p. 37).

Como ha revelado la historia del islam y, para ser más precisos, el auge de los imperios islámicos, las redes de autoridad se hicieron más complejas con los años. A lo largo del tiempo los sucesores de Mahoma (los califas) empezaron a reclamar la autoridad principal tanto en los asuntos espirituales como en los mundanos. Campo (2009) argumenta que esto también puede observarse en los títulos formales que adoptaron como sucesores: «delegado de Dios» (*khalifah Allah*) o incluso «comandante (*amir*) de los fieles» o «autoridad de Dios en la tierra» (*sultan*), en lugar de «delegado/sucesor del mensajero de Dios» (*khalifat rasul Allah*). En el siglo x, debido a los crecientes desafíos para mantener la autoridad religiosa, los gobernantes habían negociado un reparto del poder legítimo con los ulama, a quienes se les han asignado numerosos papeles y funciones a lo largo de la historia, entre los cuales: guardianes de las tradiciones religiosas, críticos morales de los regímenes, legitimadores de los regímenes, etc. Desde mediados del siglo xviii, las redes de autoridad se fragmentaron por diversas fuerzas históricas, entre las que vale la pena mencionar la caída de los imperios Otomano, Safávida y Mogol, y la invasión de

8. Los primeros discursos sobre el liderazgo legítimo, claramente formulados ya antes del siglo ix, se centraron en dos conceptos derivados del Corán: «precedencia» o «prioridad» (*sabīqa*; con menor frecuencia *qadam*) y «excelencia» o «virtud» (*fadl/fadila*) (Afsaruddin, 2008).

las tierras musulmanas por parte de los imperios coloniales europeos, que pusieron en juego nociones de autoridad variadas y a menudo enfrentadas (ibídem).

De la rutinización (institucionalización) a la fragmentación y la pluralización

La muerte del Profeta supuso la primera crisis grave de legitimidad y autoridad que experimentó la comunidad musulmana. La sucesión del Profeta fue entonces amargamente disputada entre aquellos «de mentalidad piadosa» (*piety-minded*), como les llamó Marshall Hodgson, y numerosos grupos que discrepaban sobre los medios por los que debía alcanzarse la interpretación autoritativa de la revelación. Finalmente, la autoridad de Mahoma llegó a *rutinizarse* de varias maneras bajo el Califato Abasí, dando como resultado esferas de autoridad superpuestas. Como subraya Robinson (2009: 341): «Evidentemente, estos disidentes “rutinizados” de la autoridad carismática de Mahoma no retuvieron en el tiempo espacios de autoridad completamente independientes: califas y sultanes, los gobernantes, intentaban siempre subordinar la autoridad de los ulama a sus propósitos; los sufíes, en varias circunstancias diferentes desde Indonesia a África Occidental, podían ser también líderes militares; además, a medida que avanzó la historia islámica, se convirtió en algo común que los ulama fueran también sufíes. De hecho, como registró maravillosamente el erudito del siglo XI al-Ghazali en su autobiografía, *La liberación del error*, llegó a entenderse que el aprendizaje formal servía de poco si no era imbuido de significado espiritual». En consecuencia, ante la ausencia de un clero ordenado y establecido, podemos deducir que la autoridad religiosa y las comunidades interpretativas correspondientes se han construido de distintas formas. Los ulama han sido particularmente activos en este proceso de *construcción*, al desarrollar métodos específicos para abordar los textos, derivar interpretaciones y crear comunidades interpretativas (Van Bruinessen, 2011). Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII, los principales cambios en el poder político conllevaron también cambios profundos en las instituciones tradicionales y sociales. La autoridad adquirida y ostentada por los ulama fue quedando gradualmente circunscrita en la medida en que instituciones y valores de estilo occidental eran adaptados fácilmente por musulmanes reformistas y administradores coloniales (Campo, 2009). Mientras que el papel inicial y general de los ulama estaba orientado a interpretar postulados religiosos y, sobre todo, a proveer orientación espiritual, en muchos estados-nación musulmanes los ulama eran/son contratados por los gobiernos y por lo tanto nombrados, despedidos y pagados como empleados estatales. Ello deja su papel en

una posición profesional bastante delicada: se esperaba y se espera que los ulama apoyen a sus gobiernos y al mismo tiempo estaban y están sujetos a un minucioso examen (Sutton y Vertigans, 2005). Vale la pena mencionar aquí la introducción de la imprenta, los medios de comunicación y la educación, así como la relación entre estos tres elementos, los cuales no solo hicieron posible la transmisión de nuevas ideas, sino que también permitieron a los musulmanes consultar variadas fuentes de las escrituras, comentarios, historias y libros. Ello ha contribuido a una mayor conciencia crítica, la cual ha acelerado el debilitamiento del monopolio del conocimiento religioso de los ulama. Desde, por lo menos, mediados del siglo xx, la creciente disponibilidad de la educación generalizada –especialmente de educación superior–, la mayor facilidad para viajar y las nuevas tecnologías de la comunicación (y su papel socializador) han redefinido las pugnas por las autoridades religiosas y políticas. Como consecuencia, se ha acelerado el proceso de pluralización de la autoridad (Eickelman, 2015).

Cambio de modelos de autoridad religiosa e individualización del islam

El reemplazo de los sistemas legales islámicos por modelos europeos de leyes de Estado-nación (como uno de los muchos legados poscoloniales) y los movimientos transnacionales, junto con la expansión del uso de Internet, han tenido un impacto enorme en la reducción de las funciones y la importancia de los ulama. Ello ha conllevado una crisis de autoridad o «completo caos» (*full fledged chaos*), según Abou El Fadl (2005, citado en Hammer, 2011), y «ha aumentado las fragmentaciones de la autoridad a medida que surgían nuevos métodos de interpretación» (Robinson, 2009: 339). Unos niveles de educación más avanzados, una mayor facilidad para viajar y el auge de los nuevos medios han contribuido a la aparición de una esfera pública que debe admitir y dar voz a todo el mundo, no solo a la élite política y económica instruida que defiende sus asuntos políticos y religiosos. Como resultado, «prácticamente cualquier musulmán con un conocimiento modesto del Corán y de las tradiciones del Profeta fue de pronto considerado cualificado para hablar en nombre de la tradición islámica y de la ley de la sharia, incluso los musulmanes no familiarizados con los antecedentes y los logros de las generaciones anteriores» (Abou El Fadl, 2005: 38-39, citado en Hammer, 2011). Este «completo caos» o vacío de autoridad facilitó espacios nuevos para que surgieran y crecieran voces alternativas, incluida una versión del islam de «corta y pega» (construcción de conocimiento religioso mediante la selección de fuentes heterogéneas) o de «brico-

laje» (proyecto *do-it-yourself* o «hágalo usted mismo»), en palabras de Olivier Roy (2003). Puede argumentarse que la pérdida de influencia de las autoridades religiosas tradicionales y las reformulaciones de la autoridad religiosa están generando una religiosidad más individualizada y acelerando el proceso de pluralización de las estructuras de autoridad religiosa.

De hecho, diferentes investigadores sociales han interpretado la individualización del islam de forma distinta. Frank Peter (2006), en su ensayo «La individualización y la autoridad religiosa en el islam de Europa Occidental» ofrece un amplio estudio de la literatura acerca de cómo se ha abordado la individualización de las creencias religiosas, identificada como el principal desarrollo en las comunidades musulmanas de Europa. De entre los investigadores que Peter estudió, a continuación, pondremos especial atención en Cesari, Roy y Mandaville, cuyas investigaciones en este campo contribuyen a este estudio con reflexiones significativas. Para empezar, Cesari (2004) argumenta que en Occidente se está transformando la tradición islámica normativa, mientras que la adaptación social de las minorías musulmanas sitúa el islam entre tres paradigmas interrelacionados: secularización, individualización y privatización. La autora considera

La pérdida de influencia de las autoridades religiosas tradicionales y las reformulaciones de la autoridad religiosa están generando una religiosidad más individualizada y acelerando el proceso de pluralización de las estructuras de autoridad religiosa.

que el islam individualizado se vive principalmente en la esfera privada y supone el argumento central para proporcionar una integración progresiva de los musulmanes en las sociedades europeas⁹. La pérdida de influencia de las instituciones islámicas tradicionales como consecuencia de profundos cambios generacionales facilitó la emergencia de «nuevos espacios islámicos» (nuevos tipos de asociaciones y organizaciones islámicas) y la subsecuente fragmentación de la autoridad religiosa. Sin embargo, Peter (2006) observa y subraya una aproximación contrapuesta a la individualización y a la fragmentación de la autoridad religiosa.

9. Cesari observa, por ejemplo, una «ruptura fundamental» entre las prácticas musulmanas en Europa y en el país de origen como consecuencia de las «transformaciones en la identidad islámica que están ocurriendo entre las generaciones nacidas o formadas en Occidente» (2004). Estos cambios implican un «proceso de secularización», de forma que se reposiciona «el islam en el espacio privado». Por tanto, como consecuencia de su participación en las sociedades democráticas en Occidente, el proceso de adaptación social de grupos musulmanes minoritarios ha conllevado una disminución de los «patrones religiosos clásicos» —la orientación a la mezquita, el imam, etc.— entre las generaciones más jóvenes de migrantes (Cesari, 2003: 260, citado en Morgahi, 2011: 54).

Sostiene que la individualización y/o la fragmentación de la autoridad religiosa puede considerarse y abordarse como conducente a la liberalización del islam (como en el caso de Cesari), pero también podemos encontrar un enfoque contrario, que apunta a la relativa estabilidad del dogma y en ningún caso la liberalización del islam. Mandaville (2007), entre otros, defiende esta posición; su análisis se centra en los desplazamientos y la migración, así como en la aparición del «islam crítico». Para este autor, la emergencia del islam crítico es en parte una reacción a la intensificación del pluralismo dentro del islam de la diáspora. El islam crítico es un posicionamiento particular respecto al islam marcado por la voluntad de historizar la importancia normativa de interpretaciones religiosas específicas. Desde la perspectiva del islam crítico, la elaboración del *fiqh*¹⁰, por ejemplo, debe considerarse condicionada por las contingencias sociales y políticas del escenario social y cultural donde fue desarrollada. En referencia a Mandaville (2003), la sustancia de este planteamiento deriva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas y otros). Por lo tanto, observar el islam desde una perspectiva crítica nos permite describir las diferencias entre aquellos musulmanes aferrados al dogma –por ejemplo, a los marcos de jurisprudencia desarrollados en el período medieval– y aquellos musulmanes que creen que el islam solo puede llegar a ser relevante en el presente si se entienden estas doctrinas aparentemente rígidas como productos de la historia, la cultura y el poder. Finalmente, cuando analiza la individualización, Mandaville se refiere sobre todo a la democratización de la esfera religiosa y no a cambios significativos en el dogma; esta teoría se sustenta en las elecciones individuales y concretas del creyente y no en nuevos conceptos religiosos. Para Roy (2002, citado en Peter, 2006), el islam individualizado raramente suscita un «enfoque crítico» y está más vinculado a la «afirmación dogmática de los principios inmutables». El mismo Peter observa, además, que podemos escuchar también voces alternativas, como Amir-Moazami y Salvatore, quienes no relacionan los acontecimientos recientes con un proceso de individualización reflexiva, sino que señalan la relativa continuidad de los discursos reformistas desarrollados a finales del siglo XIX en el mundo islámico. Mientras que los investigadores sociales optan por distintas asunciones e interpretaciones teóricas para abordar la individualización del islam, los musulmanes europeos se ven arrastrados hacia dos polos opuestos,

10. *Fiqh* (árabe: entendimiento) es un término de la ley islámica, cómo es interpretada y puesta en práctica por los expertos legales. Como destaca Campo (2009: 238) «mientras que la sharia es idealmente el cuerpo integral de la ley ordenada por Dios, *fiqh* involucra el compromiso de los musulmanes para entender la ley de Dios y hacerla relevante para sus vidas».

si intentamos generalizar. Por un lado, tenemos las teologías representadas por Mohammed Arkoun y Tariq Ramadan, que enfatizan la historicidad y la interpretación contextual; por el otro, eruditos y otros actores musulmanes insisten en las interpretaciones tradicionalistas que proporcionan a la comunidad musulmana voces y opciones alternativas para la interpretación y la referencia, y contribuyen así a la pluralización de la autoridad religiosa.

De los imames a los nuevos predicadores e intérpretes del islam

Estudiar los cambios de modelo de la autoridad religiosa musulmana requiere una visión analítica para observar cómo los individuos y las instituciones construyen y reclaman su derecho a hablar en nombre del islam. Si bien hay muchos actores y factores contextuales a considerar, también deberíamos tener en

cuenta otros niveles internos y externos inherentes a cualquier representación: la representación de una interpretación del islam dentro de una comunidad musulmana y la representación de la comunidad ante la sociedad¹¹. En efecto, si nos fijamos en los debates que se desarrollan actualmente en Europa sobre la integración de los musulmanes, podemos observar un proceso en dos direcciones: por un lado, las autoridades y los gobiernos europeos demandan representatividad; y, por otro lado, los musulmanes reclaman su reconocimiento en la esfera pública. Spielhaus (2011, 448-449) ha señalado: «Si bien la representación (¿quién puede hablar en nombre de los musulmanes?) difiere considerablemente de la autoridad religiosa (¿quién puede hablar en nombre del islam?), hay importantes intersecciones entre ambas». Como se ha mencionado más arriba, el *locus* de la autoridad religiosa ha cambiado y, como resultado,

El *locus* de la autoridad religiosa ha cambiado y, como resultado, podemos encontrar un número creciente de voces musulmanas que reclaman espacio para su participación crítica o intelectual, lo que conlleva cierta competencia por la autoridad religiosa y social.

11. En la terminología de Erving Goffman (1959), se pueden observar las acciones «en primer plano» (*front-stage*) –la presentación ante una audiencia más amplia– mientras se mantiene toda la incoherencia «entre bastidores» (*backstage*).

podemos encontrar un número creciente de voces musulmanas que reclaman espacio para su participación crítica o intelectual, lo que conlleva cierta competencia por la autoridad religiosa y social. En palabras de Eickelman y Piscatori (1996, 47): «Reyes, presidentes, mandos militares, burócratas (que se ocupan específicamente de asuntos religiosos y de otro tipo), los *ulama*, los jeques *sufíes* y los intelectuales de formación no tradicional compiten todos por la autoridad sagrada. Para complicar aún más las cosas, varios, si no todos, pueden ejercer la autoridad de forma simultánea; la autoridad sagrada de un individuo no excluye a la de otro». Muchas de las nuevas voces que han aparecido en el proliferante espacio público del mundo musulmán contemporáneo –ubicado simultáneamente a un nivel físico y virtual– en palabras de Eickelman (2015: 137), «reclaman con autoridad la interpretación de ideas y textos religiosos básicos y trabajan en contextos locales o transnacionales». John O. Voll (1997: 15) lo ha puesto en duda al afirmar que «lo que estamos viendo ahora en esta crisis de autoridad es la batalla por la hegemonía sobre el discurso. Si puedes controlar las palabras, puedes controlar la política».

Si bien han predominado los hombres entre los competidores por la autoridad religiosa, las mujeres –contrariamente a la opinión preponderante– no han sido excluidas por completo. Por tanto, podemos afirmar que las mujeres, aunque solo hasta cierto punto, también participan en la competición por la autoridad¹². De hecho, «las mujeres también participan en la autoridad religiosa, de formas menos obvias, pero no menos importantes», si bien han quedado eclipsadas por la preponderancia de autoridades masculinas¹³, como explican Eickelman y Piscatori (1996: 79). Con ello, podemos argumentar que la marcada distinción y la relación de poder que existieron en su día y que separaban a los *ulama* de la comunidad han desaparecido últimamente, lo que ha dejado «una cacofonía de voces que intentan hablar en nombre del islam» (Kramer y Schmidtke, 2006: 12). Así, han ido aumentando los líderes sociales, políticos y religiosos musulmanes que defienden distintas causas destinadas a satisfacer

12. Las mujeres tienen papeles influyentes sobre todo en los movimientos *sufíes*, pues las funciones de la autoridad principal en las tradiciones *suníes* y *chiíes* (los *ulama* y los *khatibs*, predicadores de sermones) las desempeñan exclusivamente hombres.

13. «Algunas mujeres seleccionadas ostentaban cargos de autoridad entre los gobernantes y los eruditos religiosos. Las mujeres de las élites dirigentes participaban ocasionalmente en la toma de decisiones de Estado e influían en la elección de los gobernantes; asimismo, hacían donaciones para financiar mezquitas y eruditos religiosos. Algunas mujeres de familias eruditas incluso se hicieron famosas como profesoras, especialmente en la ciencia del *hadiz* durante la Edad Media. La esposa de Mahoma, Aisha (613-678 d.C.), es una figura ejemplar porque es recordada por su papel destacado en los asuntos políticos y religiosos de su época» (Campo, 2009: 73).

la compleja demanda de la comunidad musulmana, cada vez más individualizada¹⁴. El libro editado por Kersten y Olsson en 2016 (*Discursos islámicos alternativos y autoridad religiosa*) brinda un extenso registro de nuevas voces islámicas que expresan un amplio espectro de opiniones, visiones y agendas de investigación innovadoras, así como ambiciosos programas de acción y cambio social.

Una gran cantidad de bibliografía científica, tanto en estudios teóricos como en elaboradas propuestas destinadas a apoyar la acción política –por ejemplo, propuestas emitidas por la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA)–, han destacado la importancia del liderazgo en la constitución y orientación de las comunidades musulmanas y, en especial, en la construcción del diálogo y la promoción de una imagen positiva del islam. Según Abdulhaleem (2012), el papel de los líderes y representantes musulmanes (líderes espirituales, imames, directores y gestores de las asociaciones, etc.) es decisivo para construir puentes de entendimiento y promover los valores comunes entre la comunidad y la sociedad anfitriona. Para la opinión pública europea los imames son la figura de autoridad religiosa más conocida y, por lo tanto, la más visible. Sin embargo, como observa Moreras (2013), el contraste entre la valoración de esta autoridad por las sociedades europeas y las comunidades musulmanas conduce a una notable paradoja: mientras que en el contexto europeo se asigna a los imames un significativo papel social y religioso/espiritual, en las comunidades musulmanas la figura del imam es percibida en el marco del servicio a la comunidad. Cesari (2004) reafirma que, en Occidente, el imam adquirió una centralidad inaudita en el mundo musulmán: sus funciones en la comunidad ya no son meramente una competencia religiosa, sino también y sobre todo una competencia cultural y de habilidades psicológicas. Además, es importante subrayar que, como han señalado distintos estudios, las comunidades musulmanas normalmente carecen de imames y líderes bien formados y con suficiente conexión local para vincular efectivamente los aspectos tanto musulmanes como europeos de la comunidad, en especial para la juventud. El discurso de los imames tiende a fracasar en su intento de llegar a los interlocutores, con un discurso y autopromoción inadecuados. Con demasiada frecuencia, los imames son el producto de una

14. Como observa Klausen (2005), quién entrevistó a más de 300 líderes musulmanes europeos en Dinamarca, Francia, Alemania, Países Bajos, Suecia y Reino Unido, la discrepancia más común entre los líderes musulmanes hace referencia a la cuestión de la identidad o a cómo debería formularse la identidad musulmana.

mezquita financiada con capital extranjero o representan solo la visión de unas pocas personas mayores de una comunidad inmigrante, y su predicación puede tanto alienar como radicalizar a los jóvenes. Asimismo, se ha observado también que por lo general los imames no tienen suficiente conocimiento social, cultural o del idioma del país anfitrión, lo cual obstaculiza el diálogo. Según Sánchez Nogales (2008), el imam es especialmente relevante en un contexto de inmigración por la inexistencia de otras instituciones religiosas. Además, puede argumentarse que el liderazgo religioso en el islam es particularmente crítico, porque los líderes religiosos musulmanes tienen un papel significativo en la guía y configuración de sus comunidades: «Entender los discursos de religiosidad islámica a través de la escucha de la visión y las voces de los líderes religiosos es particularmente revelador porque ellos tienen el potencial de compartir actitudes dentro de una comunidad musulmana diversa» (Andre *et al.*, 2015: 14). No obstante, la mayoría de imames parecen ser *importados*, lo que se convierte en un factor determinante: si se familiarizaran con los problemas de la inmigración, podrían ver la necesidad de reinterpretar las tradiciones a la luz de los valores dominantes de la sociedad anfitriona, pero no siempre están preparados para responder a las demandas de la comunidad musulmana individualizada. Finalmente, en la actualidad, medios de comunicación como la televisión e Internet están menoscabando el papel y la importancia de los imames, pues la comunidad logra abrirse camino hacia autoridades superiores o alternativas de forma directa, sin la intermediación de un imam (Shadid y Van Koningsveld, 2002).

Los debates sobre quién debería representar al islam e interpretarlo están dando forma a las construcciones emergentes del individuo y de la comunidad; asimismo, las diferencias y las tensiones dentro de las comunidades están influyendo dichas versiones emergentes del islam. En palabras de Leonard (2005: 11), «los nuevos portavoces y los nuevos tipos de medios de comunicación (prensa, radio, televisión, cintas de vídeo e Internet) han revitalizado el discurso islámico, ampliando la función y la audiencia del islam». Como consecuencia, los límites entre las comunidades musulmanas y los portavoces de la autoridad para los musulmanes se han ampliado. Más aún, se puede argumentar que los nuevos portavoces –hombres y mujeres– del islam representan y hablan en nombre de una mayor variedad de tradiciones islámicas sectarias, intelectuales, artísticas y legales, que los portavoces políticos (Leonard, 2005). Autoras como Mernissi (2004) han reafirmado el papel de la televisión por satélite e Internet en la conexión del espacio de género del harén con sociedades civiles lejanas, proporcionando espacios donde las mujeres tienen la posibilidad de intervenir. Erfan Ahmed, en su artículo «Imperio, subalternidad e *ijtihad*: dos modelos de liderazgo de mujeres musulmanas después del 11-S en Estados Unidos» (2011), propone dos modelos

de liderazgo según la filosofía del *ijtihad*¹⁵ que podrían ser aplicados para estudiar mejor los modelos y las dinámicas de liderazgo de las mujeres musulmanas: el modelo de «activista-investigadora» y el modelo de «constructora de puentes». El modelo de constructora de puentes implica un compromiso para resistir ante el extremismo religioso de cualquier índole, con el fin de rebatir el racismo del feminismo imperial renaciente. Aparte, este modelo requiere un liderazgo que domine el islam, el género y la política propios del lugar: «predicado en las intersecciones en una variada flora, que abarca desde grupos de base interconfesionales a sitios web transnacionales en el ciberespacio» (ibídem: 507). Ahmed también propone que el liderazgo como estructura debe distinguirse de la exploración de los líderes como individuos. La forma de liderazgo depende de las características del colectivo en un período determinado; de este modo, pueden surgir diferentes modelos de liderazgo, necesarios en períodos distintos.

Las nuevas voces y formas emergentes del islam constituyen un mercado religioso que refleja el conflicto y la competencia por el monopolio del *verdadero* islam que, a su vez, expresa una nueva religiosidad musulmana desinstitucionalizada. Como destaca Salvatore (2006:

Las nuevas voces y formas emergentes del islam constituyen un mercado religioso que refleja el conflicto y la competencia por el monopolio del verdadero islam que, a su vez, expresa una nueva religiosidad musulmana desinstitucionalizada.

655), «ello representa la multiplicación de las estructuras de autoridad, aunque también una reubicación de la autoridad a elección del individuo». Internet y la globalización hicieron posible que una variedad de actores sin precedentes se implicaran en la pluralización de la autoridad. Con ello, la intensificación de estos cambios pluralizadores llegó a constituir formas innovadoras de discursos de autoridad (Mandaville, 2007). Es más: el «entorno ciberislámico»¹⁶ ha expuesto a los musulmanes a influencias nuevas y radicales fuera de las esferas tradicionales del conocimiento y de la autoridad (Bunt, 2009). «En algunos contextos, la aplicación de Internet está teniendo un efecto transformador dominante sobre la manera en que los musulmanes practican el islam, cómo se representan

15. *Ijtihad* (árabe: luchando, ejerciendo) es un término técnico empleado en la jurisprudencia islámica (*fiqh*) que se refiere al uso del juicio independiente para llegar a sentencias legales en asuntos que no están explícitamente abordados en el Corán y la *Sunna* (Campo, 2009: 346).

16. Tal como lo utiliza y define Gary R. Bunt (2009: 1) en su libro *iMuslims. Rewiring the House of Islam*, el entorno ciberislámico «reconoce la diversidad entre y dentro de las diferentes áreas del ciberespacio que representan las diversas visiones musulmanas del mundo en la Casa del Islam. Todas ellas presentan un punto de referencia de identidad en la conceptualización del islam».

las formas del islam en el mundo y cómo las sociedades musulmanas se perciben a sí mismas y a sus pares» (ibídem: 3). El entorno ciberislámico ofrece nuevas influencias y experiencias que pueden incluir la exposición a fuentes de autoridad religiosa alternativas: sitios web con materiales interpretativos textuales, videoclips sobre experiencias religiosas, *fatwas* online, afirmaciones que justifican lealtades alternativas hacia la autoridad religiosa, etc.

Mientras aumenta la competencia entre las nuevas formas de autoridad tradicional, Internet y las nuevas tecnologías han fortalecido especialmente el papel y la posición de los líderes globalizados y de los predicadores y los oradores públicos (líderes carismáticos)¹⁷. Según Cesari (2004), su éxito demuestra el avance de un nuevo tipo de legitimidad que coexiste con la autoridad tradicional: «Ni son estudiantes de religión ni se sitúan en una tradición islámica oficial específica, pero tienen un micrófono, un bolígrafo y conexión a Internet, y la fiel audiencia a la que atraen con su mensaje es la principal fuente de su legitimidad» (ibídem: 149).

Consideraciones finales

Hemos podido observar cómo los medios de comunicación e Internet aceleran el proceso de pluralización de la autoridad, al ofrecer cada vez más oportunidades para difundir decisiones, hacer anuncios o transmitir ideas distintas a un público global manteniéndose relativamente a salvo de la censura. Sin embargo, la evolución de Internet debería contemplarse en combinación con los cambios de los modelos asociados a la autoridad religiosa e incluyendo conceptos relacionados con la descentralización desde las ubicaciones tradicionales del poder de los ulama (Bunt, 2009). De hecho, las nuevas formas de pluralización no son de un tipo nuevo, pero su intensidad y su alcance sí lo son. Como subraya Mandaville (2007: 112), «en el islam no ha habido nunca una fuente de autoridad única y monolítica».

La línea que en el pasado separaba de forma nítida a los ulama de la comunidad se ha ido difuminando y ello ha dejado la «cacofonía de voces» de la que

17. Cesari (2004), en el contexto actual de transformación de la autoridad religiosa, ha identificado cuatro tipos emergentes de autoridad religiosa: 1) los líderes burocráticos, que trabajan en representación de instituciones de los países musulmanes; 2) los líderes parroquiales o de la comunidad, cuya actividad se concentra en las mezquitas o las asociaciones islámicas; 3) los líderes globalizados, cuyas actividades se centran en los movimientos islámicos transnacionales, y 4) los predicadores y oradores públicos.

hablan Kramer y Schmidtke (2006: 12), como se ha mencionado previamente. La consecuente dispersión de la autoridad ha cambiado las estructuras jerárquicas y los roles de género y, con ello, ha aumentado el número de líderes musulmanes que intentan satisfacer una sofisticada demanda de la comunidad musulmana individualizada a través de la defensa de causas de diversa índole. Además, la pluralización de la autoridad religiosa ha creado espacios alternativos para nuevos líderes sociales y religiosos allá donde los lazos comunitarios y locales son cruciales para la reinención de la autoridad. La movilización de las comunidades y de los musulmanes corrientes se ha convertido en un factor decisivo en las nuevas formas de autoridad. La creciente diversidad de voces y demandas hace difícil distinguir quién *habla* en nombre de quién e identificar las correspondientes ideologías y funciones que tienen detrás. Cómo, por qué y quién construye ciertos discursos religiosos –luego cuestionados o desafiados por contranarrativas– son preguntas que deben plantearse en futuras investigaciones empíricas.

Referencias bibliográficas

- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*. San Francisco: Harper One, 2005.
- Adbulhaleem, Hithem. *Musulmanes en el País Vasco: Perfil religioso, actitudes y creencias*. Vitoria-Gasteiz: Servicio de publicaciones del Gobierno Vasco, 2012.
- Afsaruddin, Asma. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: One World, 2008.
- Ahmed, Fauzia Erfan. «Empire, Subalternity, and Ijtihād: Two Muslim Women's Leadership Models in the Post-9/11 US». *The Muslim World*, vol. 101, n.º 3 (julio de 2011), p. 494-510.
- Amiriaux, Valérie. «Religious Authority, Social Action and Political Participation. A Case Study of the Mosque de la rue Tanger in Paris», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge, Transmission and Dissemination in Western Europe*. Londres: Routledge, 2011, p. 65-90.
- Andre, Virginie; Mansouri, Fethi y Lobo, Michele. «A Fragmented Discourse of Religious Leadership in France: Muslim Youth between Citizenship and Radicalization». *Journal Of Muslim Minority Affairs*, vol. 35, n.º 2 (2015), p. 296-313.
- Blau, Peter M. «Critical remarks on Weber's theory of authority». *The American Political Science Review*, vol. 57, n.º 2 (1963), p. 305-316.
- Bleich Bouzar, Petra. «She is always present: female leadership and informal authority in Swiss Muslims' women's association», en: Bano, Masooda

- y Kalmbach, Hilary (eds.). *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Oxford: Brill, 2011, p. 279-300.
- Bunt, Gary R. *iMuslims. Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- Campo, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. Nueva York: Facts On File, 2009.
- Cesari, Joselyne. «Muslim Minorities in Europe: The Silent Revolution», en: Esposito, John L. y Burgat, Francois (eds.) *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*. Londres: Rutgers University Press, 2003, p. 251-69.
- Cesari, Joselyn. *When Islam and Democracy Meet*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Chaves, Mark. «Secularization as Declining Religious Authority». *Social Forces*, vol. 72, n.º 3 (marzo de 1994), p. 749-774.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. Nueva Jersey: Transaction Publishers, 1989.
- Eickelman, Dale F. «Who Gets the Past? The Changing Face of Islamic Authority and Religious Knowledge», en: Meusburger, Peter; Gregory, Derek y Suarsana, Laura (eds.). *Geographies of Knowledge and Power*. Nueva York y Londres: Springer Netherlands, 2015, p. 135-145.
- Eickelman, Dale F. y Piscatori, James. *Muslim Politics*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Ferrari, Silvio. «The Secularity of the State and the Shaping of Muslim representative organizations in Western Europe», en: Cesari, Joselyn y McLoughlin, Sean (eds.). *European Muslims and the secular state*. Londres: Ashgate, 2005, p. 11-23.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Anchor Books, 1959.
- Hammer, Julianne. «Activism as embodied Tafsir: negotiating women's authority, leadership and space in North America», en: Bano, Masooda y Kalmbach, Hilary (eds.). *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011, 457-480.
- Heifetz, Ronald A. *Leadership without easy answers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Hogson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: The Gunpower Empires and Modern Times, Vol. 3*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Kenneth, Allan. «Authority and Rationality – Max Weber (German, 1864-1920)», en: Kenneth, Allan. *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Los Ángeles, California: SAGE Publications, 2012, p. 143-184.
- Kersten, Carool y Olsson, Susanne (eds.). *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*. Nueva York: Routledge, 2016.

- Klausen, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kramer, Gudrun y Schmidtke, Sabine (eds.). *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Leiden y Boston: Brill, 2006.
- Leonard, Karen. «American Muslims and Authority: Competing Discourses in a Non-Muslim State». *Journal of American Ethnic History*, vol. 25, n.º 1 (otoño de 2005), p. 5-30.
- Mandaville, Peter P. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2003
- Mandaville, Peter P. «Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World». *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n.º 2 (marzo de 2007), p. 101-115.
- Mernissi, Fatima. «The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam». *Transnational Broadcasting Studies*, vol. 12. (2004).
- Moreras, Jordi. «(Un)follow the Leader: Una Lectura Crítica sobre el Liderazgo y los Movimientos Islámicos en Europa Occidental», en: Orozco de la Torre, Olivia y Alonso García, Gabriel (eds.). *El Islam y los Musulmanes Hoy. Dimensión Internacional y Relaciones con España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Secretaría General Técnica, 2013, p. 189-208.
- Morgahi, Amer. «An Emerging European Islam: The Case of the Minhajul Qur'an in the Netherlands», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe*. Oxon: Routledge, 2011, p. 47-64.
- Parsons, Talcott. *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. Illinois: The Free Press, 1949.
- Peter, Frank. «Individualization and religious authority in Western European Islam». *Islam & Christian-Muslim Relations*, vol. 17, n.º 1 (2006), p. 105-118.
- Robinson, Francis. «Crisis of Authority: Crisis of Islam». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 19 (2009), p. 339-354.
- Roy, Olivier *El islam mundializado*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2003.
- Salvatore, Armando. «Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam». *The Muslim World*, vol. 96, n.º 4 (octubre de 2006), p. 543-561.
- Sánchez Nogales, José Luis. *El Islam en la España actual*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2008.
- Shadid, Wasif y Van Koningsveld, Peter. *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters, 2002.
- Spielhaus, Riem. «Making Islam Relevant: female authority and representation of Islam in Germany», en: Bano, Masooda y Kalmach, Hilary (eds.). *Women*,

- Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011, p. 437-455.
- Streich, Gregory W. «Authority», en: Horowitz, Maryann C. (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas* (Vol. 1). Detroit: Thomson Gale, 2005, p. 181-183.
- Sutton, Phillip W. y Vertigans, Stephen. *Resurgent Islam: A Sociological Approach*. Cornwall: Polity, 2005.
- Turner, Bryan S. y Nasir, Kamaludeen Mohamed. *Contemporary Thought in the Islamic World: Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ebrary: Ashgate, 2013.
- Van Bruinessen, Martin. «Producing Islamic Knowledge in Western Europe», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe*. Oxon: Routledge, 2011, p. 1-27.
- Voll, John O. «Sultans, saints, and presidents: the Islamic community and the state in North Africa», en: Entelis, John P. (ed.). *Islam, democracy, and the state in North Africa*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p.1-16.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York: The Free Press, 1947 (editada en castellano: Weber, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1993).
- Weber, Max. *Basic Concepts in Sociology*. Nueva Jersey: The Citadel Press, 1962 (editada en castellano: Weber, Max. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2014).

¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)

Muslims or immigrants? The institutionalisation of Islam in Spain (1860-1992)

Sol Tarrés Chamorro

Profesora en Antropología Social, Universidad de Huelva. sol.tarres@dhis1.uhu.es

Javier Rosón Lorente

Experto en estudios islámicos y editor de la revista *Awraq*, Casa Árabe. awraq@casaarabe.es

Resumen: A partir de la revisión de desarrollos históricos como la firma del Tratado de Wad-Ras (1860) o el Protectorado español en Marruecos (1912-1956), este artículo analiza el proceso de organización e institucionalización de individuos y comunidades musulmanas en España entre 1900 y 1992. Para ello, examina la impronta organizativa de las comunidades musulmanas en el Norte de África (Ceuta y Melilla); subraya el papel de la educación en el proceso de visibilización de estas comunidades durante el Protectorado y la dictadura franquista, y analiza la visibilidad religiosa alcanzada a través del registro asociativo y la creación de asociaciones de musulmanes españolas. Todo ello culminó en la firma del Acuerdo de Cooperación en 1992 entre el Estado y la comunidad musulmana. Aunque no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico, se concluye que este contacto ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, ha aportado estructuras organizativas comunitarias y ha dejado evidencias materiales (mezquitas y cementerios).

Palabras clave: islam, institucionalización, Protectorado español, Marruecos, España, comunidades musulmanas

Abstract: Beginning with a review of historical developments such as the Treaty of Wad-Ras (1860) and the Spanish protectorate in Morocco (1912-1956), this article analyses the process of organising and institutionalising Muslim individuals and communities in Spain between 1900 and 1992. In order to do this, it examines the organisational hallmarks of the Muslim communities in North Africa (Ceuta and Melilla); underlines the role of education in the process of making these communities visible during the protectorate and the Franco dictatorship; and analyses the religious visibility achieved through the register of associations and the creation of Spanish Muslim associations. All this culminated in the signing of the Cooperation Agreement in 1992 between the State and the Muslim community. Although a historical continuum cannot be established, it is concluded that this contact has modified certain institutional and social parameters, provided community organisation structures and left physical evidence (mosques and cemeteries).

Key words: *slam, institutionalisation, Spanish protectorate, Morocco, Spain, Muslim communities*

En este artículo queremos reflexionar sobre la base de algunos postulados académicos, que entendemos sesgados o incompletos¹. El primero de ellos es la consideración de la existencia de una genealogía historicista o un *continuum* histórico que conecta, por vía religiosa, cualquier expresión o institucionalización del islam del pasado lejano con el presente; como, por ejemplo, la puesta en relación del surgimiento del islam a comienzos de siglo VII en la península Arábiga o los sucesivos procesos de «colonización» –como las cruzadas, la «invasión» por parte de los musulmanes de la península Ibérica, etc.– con la situación actual. El segundo es la consideración de que la diversidad religiosa en la España contemporánea es una consecuencia directa de los flujos migratorios internacionales, y viceversa, y que la sola presencia histórica del islam en España se puede considerar como un proceso de institucionalización.

Para analizar y comprender el actual proceso de organización, estructuración o institucionalización de individuos y comunidades musulmanas en España, deben tenerse en cuenta cuatro factores que, evidentemente, nos hacen mirar a un pasado no tan lejano: 1) las relaciones de vecindad entre España y el Norte de África, su contexto colonizador (iniciado a partir del Tratado de Wad-Ras en 1860) y el Protectorado español en Marruecos (entre 1912 y 1956), a través de un análisis del contexto sociohistórico y político de las relaciones del Estado español con respecto a la población árabe y musulmana y a la religión islámica a lo largo del siglo XX; 2) los contextos que han favorecido estas relaciones políticas, así como las teorías sociales, culturales e ideológicas imperantes que han dado como «resultado» la legalización de su presencia; 3) la influencia andalusí en la identidad española, que ha formado parte del discurso y la práctica política e institucional de este país; y, por último, 4) la incorporación de nuevos actores en cuya organización, asociacionismo y formas de relación e interlocución con el Estado se han ido adaptando y «modificando» a las estructuras preexistentes hasta llegar a lo que actualmente podemos definir como institucionalización del islam español.

1. El origen de este artículo está en la búsqueda de respuestas a algunas de las preguntas que los autores se han hecho a lo largo de más de una década y media de investigación antropológica sobre las comunidades musulmanas en España. Para ello se ha recurrido a la revisión tanto del trabajo de campo realizado en los últimos años, como bibliográfica y de archivo.

Las comunidades musulmanas en el Norte de África

El período de tiempo comprendido entre el Tratado de Wad-Ras (firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860) y el final del Protectorado español en Marruecos (1956) es crucial para entender el actual proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas en Europa, en general, y en España, en particular, ya que existe un claro vínculo entre la experiencia de los períodos de la Administración colonial y las iniciativas de los gobiernos europeos a la hora de institucionalizar la presencia musulmana contemporánea en su territorio. La comparación entre las prácticas políticas, administrativas y legales supone evaluar las actuales reminiscencias de este período histórico (Loomba, 1998), así como las continuidades y rupturas entre los períodos coloniales y la actualidad del proceso de institucionalización del islam en Europa. Estos períodos de la historia marcaron el comienzo de nuevos y diferentes tipos de prácticas globales de una manera tal que traspasaron períodos como las cruzadas, la «invasión» de España por los musulmanes, etc. Más allá de las experiencias nacionales, es posible identificar patrones globales que se hallan presentes en estos procesos de institucionalización. Entre otros, destacamos la definición de la categoría *musulmán*², la definición de lo que se consideraba como «islam bueno» o «islam malo» e, incluso, la categorización de distintos tipos de islam o de musulmanes según su fenotipo o lugar de nacimiento³.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo, sino también, y sobre todo, histórico y organizativo, por cuanto en estas ciudades se han dado, y se dan, dinámicas que más tarde se han ido forjando en el resto del país. El Tratado de Wad-Ras (1860), con el que se puso fin a la guerra de África, puede ser tomado como el momento a partir del cual

El período de tiempo comprendido entre el Tratado de Wad-Ras (firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860) y el final del Protectorado español en Marruecos (1956) es crucial para entender el actual proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas.

-
2. En el caso concreto que aquí nos ocupa, de la institucionalización del islam en España, y del Protectorado español en Marruecos.
 3. En el caso de otros protectorados como el francés.

se inició el proceso contemporáneo de organización e institucionalización del islam en España. Es en ese momento cuando se produjo el trazado definitivo de los límites fronterizos de España en el Norte de África, el inicio de la acción colonial en el norte de Marruecos y, desde el punto de vista de la diversidad, cuando se autoriza el libre asentamiento de musulmanes y judíos en territorio español. Esto supone que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en estas ciudades, comiencen a establecerse en ellas y, en consecuencia, a organizarse. Estas primeras asociaciones de comerciantes (de musulmanes en España), constituidas en Ceuta y en Melilla, se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades en ámbitos como el social o el religioso, entre otros. En este sentido cabe señalar, por ejemplo, la creación en la década de los años setenta del siglo XIX de un oratorio en el barrio del Mantelete de Melilla, en el que se realizaban tanto las oraciones diarias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad.

En el caso español, las formas de organización de los musulmanes de Ceuta y de Melilla tienen una gran importancia, no solo desde un punto de vista cuantitativo, sino también, y sobre todo, histórico y organizativo.

En este contexto, la política desarrollada por España en el Norte de África desde finales del siglo XIX se basa en las teorías africanistas⁴ (Mas Chao, 1988: 10), justificadas por la tradicional «amistad hispano-marro-

quí, la similitud de los dos pueblos y sus intereses comunes» (Aziza, 2003: 24). En este sentido, el «amparo y colaboración con la religión islámica», como medio para mantener el control de la zona, tuvieron gran importancia (Real Sociedad Geográfica, 1904: 11). Ello se haría más explícito a partir de la firma del Tratado de amistad hispano-francés de 1912, con el que dio comienzo el Protectorado español en Marruecos. En ese momento resulta significativa la creación en 1913, en Melilla, de la Junta de fomento de los intereses morales de los indígenas, compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados jerifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la Presidencia del general Jordana, y cuyo objeto era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la Plaza y de la zona ocupada»⁵, entre los que se incluían la construcción de una mezquita, de un cementerio o velar por el cumplimiento del ayuno del Ramadán. No obs-

4. Las teorías africanistas consideraban necesaria una intervención social y militar en Marruecos, que marcara diferencias con respecto de las colonias francesas e inglesas.

5. *El Telegrama del Rif* (27 de junio de 1913).

tante, es a partir del final de la guerra del Rif (1921-1927) cuando España desarrolló de forma efectiva la Administración colonial en su zona del Protectorado.

Final de la guerra del Rif (1921-1927) y el gobierno indirecto

El amparo de los musulmanes está unido a la idea de la tutela de las instituciones musulmanas, ejerciéndose así el principio de poder y de control de estas poblaciones que forman parte de la política europea desde el pasado hasta el presente (Laurence, 2012). Este es el principio que marcó la Administración colonial durante el Protectorado, en el que se utilizó la fórmula del «gobierno indirecto», que consistía en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa completamente nueva, bajo la supervisión y el control de los administradores españoles. De esta manera, el control político y militar recaía en los españoles, mientras que el social y el religioso se depositaban en manos marroquíes, en el *Majzén*⁶ bajo la dirección del *jalifa*, quien a su vez estaba bajo la supervisión del Alto Comisariado.

En las ciudades de Ceuta y de Melilla, donde la población musulmana hasta el final de la década de los años treinta del siglo xx era reducida⁷, disponían de los servicios religiosos (imames, organización de rituales, etc.) proporcionados por el *Majzén* y la mayoría de los varones musulmanes se agrupaban, fundamentalmente, en torno a *zawiyyas*⁸ sufíes integradas por distintos grupos de militares regulares (Tarrés, 2013). Es a partir de los años treinta cuando el aumento de la población musulmana, debido al establecimiento efectivo del Protectorado y las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo, hace que desde el Gobierno central se vea la necesidad de gestionar esta población. Con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla, se constituyen en 1937, a iniciativa del Alto Comisariado, las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Se trataba de instituciones con fines fundamentalmente religiosos y sociales sobre las que recaían todas las competencias

-
6. De forma simplificada se puede decir que el *Majzén* designaba, en esa época, el Estado marroquí.
 7. Hasta la década de 1920, por ejemplo, la población musulmana de Ceuta era aproximadamente de 260 personas, en su mayoría ligadas al Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas (Alarcón, 2009: 210-355). En el caso de Melilla, había apenas 180 musulmanes registrados según el padrón de 1907 (Moga, 2000: 179-206).
 8. N.d.E.: las *zawiyyas* son edificios que albergan escuelas o monasterios religiosos islámicos.

relacionadas con el culto islámico⁹, por lo que dejaban así de estar vinculadas a las demás instituciones oficiales de Ceuta y de Melilla. Estas comunidades musulmanas se disolvieron en 1956, con la independencia de Marruecos y el final del Protectorado, aunque su base asociativa se mantuvo informalmente. Así, por ejemplo, en el caso de Melilla algunos miembros de la última Junta Directiva fueron los que, desde finales de la década de los cincuenta, mantuvieron las funciones de la Comunidad Musulmana en la gestión, y luego reivindicación, de la Mezquita Central frente al ayuntamiento de la ciudad. Estos formalizarán su presencia como Asociación Musulmana de Melilla en 1964 y, como

Las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, tras casi 20 años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

entidad religiosa, al inscribirse en el –recién creado– Registro General de Asociaciones Religiosas en 1968¹⁰, año en que se convirtieron en la primera comunidad musulmana en dar este paso al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. De este modo, las comunidades musulmanas

de Ceuta y de Melilla, tras casi 20 años de organización comunitaria, dejaron una impronta organizativa, una práctica y unos planteamientos que, a grandes rasgos, han llegado hasta nuestros días.

La educación y la política cultural: hacia un proceso de visibilización asociativa

La educación fue uno de los aspectos fundamentales en el proceso de aumento de la visibilidad asociativa musulmana, así como uno de los fundamentos de las relaciones hispano-marroquíes durante todo el Protectorado español. Esta preocupación se hace explícita en una serie de acciones como son: el impulso y la apertu-

9. La Comunidad Musulmana tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y niñas, los cementerios, las juntas de beneficencia musulmana, la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles, etc. (Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos, 1937: 5).

10. Información facilitada por el secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla; entrevista realizada en 2010.

ra en el Norte de África de escuelas estatales y privadas (González, 2012: 117-133); una política encaminada a la concesión de becas de estudio para marroquíes en la Península, y la creación de residencias de estudiantes marroquíes, que continuaba la práctica iniciada durante el reinado de Alfonso XIII que se extendió durante la Segunda República y, posteriormente, a lo largo de la dictadura franquista (Gracia y Fullola, 2006: 165; *Luz: Diario de la República*, 4 de mayo de 1933: 11). Un ejemplo de ello fue la creación de la Casa de Marruecos en la ciudad de Granada¹¹. Esta era una residencia-internado para estudiantes marroquíes que cursaban estudios superiores en esta ciudad. La tutela, dirección y vigilancia de la Casa de Marruecos correspondían a la Escuela de Estudios Árabes de Granada y estaba sometida a un patronato presidido por el rector de la Universidad de Granada, entre cuyos miembros había un representante de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y un delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos. La financiación de la Casa de Marruecos era responsabilidad del Majzén y el Ministerio de Educación otorgaba becas para alumnos musulmanes, a las que se unían becas de la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría, de las Intervenciones del Protectorado y de la propia Escuela de Estudios Árabes. Muchos de estos alumnos regresaron a la zona del Protectorado, como funcionarios especializados (interventores, traductores e intérpretes, maestros, etc.), al finalizar sus estudios.

Esta política de aculturación estuvo también presente en la política exterior desarrollada durante el régimen de Franco, ya que, desde el comienzo de la Guerra Civil, se realizaron acciones encaminadas al reconocimiento, apoyo y legitimación, basadas en la «tradicional hermandad hispano-árabe»¹². Incluso se llegó a fomentar una intensa política de intercambio cultural. Junto a la apertura de los centros de cultura española en Marruecos y Oriente Próximo, se crearon en España una serie de instituciones dirigidas a impulsar, fomentar y difundir los estudios árabes, añadiéndose estas a las ya existentes y que tenían un importante componente orientalista. Así, en 1950 se creó el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (dependiente del Gobierno egipcio y que desarrolló una gran actividad en la difusión de la lengua árabe y la cultura islámica); en 1954, el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores), y, en 1956, el Instituto de Estudios Califales (en el seno de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y

11. Creada por *dahir* o decreto dictado por el jalifa (máxima autoridad del Protectorado) –a propuesta del Alto Comisario español– el 15 de marzo de 1945.

12. Durante el régimen de Franco también hubo un intencionado y activo patrocinio de distintos aspectos relacionados con la práctica islámica, como la construcción de mezquitas, la subvención del *aid al-Kabir* (celebración del sacrificio) y el *mawlid* (celebración del nacimiento del Profeta), la reestructuración de la educación religiosa o la promoción del *hay* (peregrinación a La Meca) (Tarrés y Moreras, 2013).

Nobles Artes). Igualmente, en el marco de esta política exterior cultural, se pueden encontrar distintos tratados, como el Tratado de amistad con el Líbano, en 1949; con Jordania, en 1950¹³, y, a partir de 1952, con otros países árabes¹⁴. En ellos se sentaron las bases de la emigración académica de alumnos procedentes de Oriente Próximo. Así, por ejemplo, en el Tratado de amistad con Jordania, en los artículos VII y VIII, se recogió la intención de abrir las puertas a estudiantes de las naciones firmantes, regulándose la apertura de centros académicos (Pérez, 2007: 26).

Ello convirtió a España en un destino atractivo para grupos de estudiantes procedentes de Marruecos y de Oriente Próximo, quienes conformaron un importante colectivo estudiantil en las principales ciudades universitarias españolas (Barcelona, Granada, Madrid, Valencia, Zaragoza y Sevilla). Este interés se debía a las facilidades burocráticas (por ejemplo, la validez y reciprocidad de títulos académicos), a las buenas condiciones económicas que encontraban en comparación con el resto de Europa, así como a la posibilidad de obtener ayudas por parte del Estado español. Las ayudas y becas a estos estudiantes se gestionaban y otorgaban desde la Dirección General de Relaciones Culturales de Madrid (creada en 1946), así como desde el Instituto Hispano-Árabe. Desde este instituto se concedieron ayudas directas a estudiantes árabes, gran parte de ellos jordanos. Entre 1954 y 1974, se concedieron 91 becas a estudiantes jordanos y 87 a egipcios, de un total de 1.152 estudiantes que llegaron a «graduarse» en las universidades españolas en esa época. El período entre 1965 y 1969 fue el de mayor flujo estudiantil, superando los 640 alumnos (Pérez, 2007: 36). Igualmente, también se registró un importante número de matrículas de alumnos marroquíes, palestinos, sirios, libaneses, egipcios y jordanos, de modo que llegaron a ser más de 200 en 1962 y, según las tesis de Galindo (1977: 2), en 1977 se superó la cifra de 7.000.

Siguiendo las pautas habituales entre los inmigrantes, estos estudiantes extranjeros, con larga residencia en España y, en ocasiones, con intención de arraigo definitivo al casarse con mujeres españolas y naturalizarse (Vega, 1979: 85), comenzaron a formar agrupaciones —y, posteriormente, asociaciones y organizaciones— en las que establecer un campo social de relaciones (de amistad, apoyo, reivindicaciones, resolución de problemas, etc.), un contexto cercano en el que se hablase un mismo idioma, así como un entorno en el que reproducir las pautas culturales de origen

13. Tratado de amistad entre España y el Reino Hachemí de Jordania, que entró en vigor el 12 de julio de 1951.

14. Tratado de amistad con Irak, en 1951; con Siria, en 1952; con Yemen, en 1952, y con Arabia Saudí, en 1961. Convenio cultural con el Líbano, en 1949; con Siria, en 1952; con Egipto, en 1952 y 1967; con Irak, en 1955; con Libia, en 1959; con Argelia, en 1966; con Sudán, en 1978; con Marruecos, en 1980; con Arabia Saudí, en 1984, y con Mauritania, en 1989.

y expresar sus identidades colectivas. Estas asociaciones tienen un componente religioso, legitimado y favorecido por: el contenido de los tratados culturales antes mencionados¹⁵; las leyes fundamentales dictadas por el régimen en el Fuero de los Españoles de 1945, y por la Ley de Asociaciones 191/1964, de 24 de diciembre, que propició que los jóvenes estudiantes árabes y musulmanes que estudiaban en las universidades españolas comenzaran a asociarse formalmente.

Esto sucedió notablemente en la ciudad de Granada, donde estudiantes árabes y musulmanes aprovecharon tanto la citada Ley de Asociaciones como las estructuras asociativas existentes¹⁶; el auge asociativo internacional (más estructurado e institucionalizado, como en los casos de la Asociación de los Estudiantes Musulmanes del África del Norte, que funcionaba en París ya en la década de los treinta, o la Muslim Student Organization of Europe, creada desde el Centro Islámico de Ginebra en 1964), y la tradición y práctica cultural asociativa-religiosa desarrollada en sus respectivos países de origen. Es en este marco donde se afirman, entre 1964 y 1966, las bases del movimiento asociativo musulmán contemporáneo, que reflejan una estrecha interrelación e interdependencia entre los niveles local, nacional y supranacional. El Centro Islámico de Granada y el Centro Estudiantil Musulmán de Granada comienzan su andadura en 1963 gracias al entusiasmo de jóvenes estudiantes, en su mayoría de medicina, procedentes de los Territorios Palestinos, Siria y otros países. El primero de estos centros se inscribió con fecha de 28 de mayo de 1966 (según los datos del Registro de Asociaciones de la Junta de Andalucía), mientras que el segundo se creó en 1964 y fue aprobado por el Ministerio de Gobernación el 18 de mayo de 1966. Este mismo grupo de estudiantes mostraba una amplia movilidad, así como extensas redes nacionales y transnacionales. Desde el Centro Estudiantil Musulmán de Granada se creó, en 1966, la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil Musulmana en España), siguiendo el ejemplo de los Hermanos Musulmanes residentes en Europa (con sede en Ginebra) y en América y, por supuesto, manteniendo el contacto con sus países de origen.

15. Véase el BOE n.º 290, de 17 de octubre de 1951 (p. 4.682). En el proceso inicial de negociación, posteriormente reformulado, se hacía referencia explícita a la libertad religiosa en sus respectivos centros y congregaciones religiosas (Pérez, 2007).

16. En concreto, los movimientos religiosos católicos modernos, así como la aparición de un catolicismo social organizado (Casanova, 2000). La Ley de Asociaciones de 1964 propició el surgimiento de numerosas asociaciones de carácter cultural, recreativo, profesional y/o deportivo, así como de grupos en el entorno de la Iglesia católica con un perfil claramente asistencial, como son Cáritas, Cruz Roja y distintas asociaciones de servicios y promoción a colectivos vulnerables como, por ejemplo, de discapacitados.

Grupos similares de estudiantes, bajo la denominación de «centros culturales islámicos», van a ir surgiendo en las distintas ciudades universitarias, como Valencia, Zaragoza, Madrid o Santiago de Compostela. De la escisión del Centro Islámico de Granada surgirá, en 1968, la Asociación Musulmana de España (AME), que tendrá su sede en Madrid, en la calle Francos Rodríguez, y será inscrita en 1971 por Riay Tatary Bakry.

Todos estos grupos acogieron, a partir de 1967, a un colectivo cada vez más heterogéneo de musulmanes, ya que a los estudiantes universitarios se unirían los desplazados por la Guerra de los Seis Días, así como el comienzo de la inmigración norteafricana por motivos económicos, debida a que «una fuerte crisis de trabajo en Europa, acompañada de medidas laborales restrictivas, hace que muchos obreros norteafricanos se viesen obligados a abandonar los países de la Europa comunitaria y a refugiarse en España» (Galindo, 1977: 4), entre otros factores. De modo que, a finales de la década de los sesenta, el colectivo musulmán estaba integrado por estudiantes, diplomáticos (en Madrid había 12 embajadas de países árabes), empresarios, trabajadores y visitantes de paso (ibídem: 4).

Visibilidad «religiosa»: registro asociativo y musulmanes españoles

Durante la década de los sesenta, el avance de la industrialización y la urbanización española conllevaría un aumento de la secularización, la cual se vio definitivamente impulsada con la progresiva adopción de la política del Vaticano tras el II Concilio: el cambio del latín a la lengua vernácula en muchos rituales eclesiásticos implicó un cambio en el contenido de los discursos, en los seminarios se apostó por filosofías y teologías modernas, se introdujeron nuevas prácticas pastorales que daban un fuerte impulso al contenido social-obrero y político de la Iglesia, etc. (Casanova, 2000). Asimismo, en julio de 1966, la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Española acordó crear un Secretariado de Ecumenismo que tendría como objetivo las relaciones con los no católicos, los no cristianos y los no creyentes, estableciendo espacios de diálogo y colaboración¹⁷. En este marco se promulgó la Ley 44/1967, de 28 de junio, que regula el ejercicio

17. Este Secretariado pasa a ser la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales en la Asamblea Plenaria del Episcopado de marzo de 1975.

del derecho civil a la libertad en materia religiosa. Un año después, en 1968, se crearía el Registro de Asociaciones Confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos en España, en virtud del artículo 36 de la Ley 44/1967. A raíz de esto, un importante número de comunidades y agrupaciones islámicas, que llevaban ya años funcionando, se inscribieron en este registro con el fin de ver reconocida jurídicamente su existencia como agrupaciones religiosas, con derechos diferenciados de los grupos «cívico»-culturales, única alternativa asociativa hasta ese momento. Es el caso de la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla (constituida formalmente en 1964 e inscrita el 26 de noviembre de 1968, que se integraría posteriormente en la AME) y de la Zawiya Musulmana Mohamadia-Mahoma en Ceuta, inscrita en 1971. Ambas son herederas y continuadoras de la práctica iniciada en la época del Protectorado.

Poco después, la AME se constituyó como la primera organización musulmana de ámbito nacional, en un momento en el que la religión islámica comenzaba a ser reconocida como la segunda religión¹⁸ en España (Galindo, 1977) y su visibilidad empezaba a ser incuestionable. Igualmente, en este marco de diversidad, comenzaron a aparecer los primeros musulmanes conversos y las primeras conversiones significativas de españoles. Este es el caso de un grupo formado por académicos, profesionales e intelectuales de izquierdas que comenzaron su andadura en la ciudad de Córdoba bajo la dirección espiritual del sheij Abdelkader as-Sufi (Rosón, 2008: 333 y 2012: 287-291). La comunidad cordobesa, que es el germen del Movimiento Mundial Morabitun, realizó numerosas actividades en una primera fase de visibilidad, como por ejemplo la celebración pública de la Fiesta del Cordero en un espacio cedido por el Ayuntamiento; así como una activa labor de proselitismo, lo que convirtió su centro en uno de los principales núcleos de españoles conversos y provocó su expansión más tarde al resto del país¹⁹. La emergencia de comunidades de españoles musulmanes conversos que reclaman su lugar en el espacio asociativo islámico existente, así como la reivindicación de sus derechos en el marco de la libertad religiosa, van a generar que, desde la segunda mitad de los años setenta, aparezcan tensiones dentro de las comunidades musulmanas y surjan grupos de oposición a la AME. El primer grupo opositor a la representatividad de Tataray será la Comunidad de Musulmanes Españoles, creada en 1979 y que más tarde adoptará el nom-

18. Entendida en ese momento como religión propia de determinados colectivos extranjeros: estudiantes, representantes diplomáticos, empresarios, políticos, inmigrantes, etc.

19. Otras ciudades donde se instalan los Morabitun son Madrid, Mallorca, Tarragona u Orense. En 1988 crean la comunidad de Barcelona.

bre definitivo de Comunidad Musulmana de España, siendo Álvaro (Ahmad Abdullah) Machordom su secretario general y uno de sus fundadores (Tarrés y Rosón 2014: 158-160).

De aquí en adelante la visibilidad y organización de los musulmanes se ajustará al trayecto definido por los cambios en el marco jurídico. Así, la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR) reglamentará (hasta la actualidad) el derecho constitucional a la libertad religiosa y de culto, y regulará elementos y procedimientos fundamentales para ello, como son el derecho a profesar con libertad las creencias religiosas y/o abstenerse de declarar sobre ellas, practicar los cultos y recibir asistencia religiosa, recibir e impartir enseñanza e información religiosa, o reunirse y manifestarse públicamente con fines religiosos. Esta ley también se ocupa de los derechos y formas de organización y prácticas colectivas de las distintas confesiones religiosas, y prevé (de acuerdo al punto 3 del artículo 16 de la Constitución Española) el establecimiento de posibles acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confesiones y comunidades religiosas.

Con objeto de desarrollar los distintos aspectos contemplados en la LOLR, se crearon la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y el Registro de Entidades Religiosas (Real Decreto 142/1981)²⁰, que regula los procedimientos jurídicos y administrativos para reconocer la personalidad jurídica de todas aquellas entidades que se inscriban en él, diferenciando entre Iglesia católica, minorías religiosas y fundaciones. Este registro incorporó a todas aquellas agrupaciones inscritas en el anterior, siempre que estas así lo solicitaran. La inscripción en el Registro de Entidades Religiosas se convierte en el paso previo, y necesario, para que las comunidades puedan gestionar sus derechos y obligaciones. Asimismo, implica un ejercicio de burocratización por parte de las agrupaciones que requiere dominar los códigos y reglas del juego. Conocer el sistema e introducirse en él significa poder acceder a ciertos beneficios, pero también implica asumir unas reglas y estar expuesto a cierta dosis de control. Al registrarse, la agrupación se repersonaliza, se le adjudica un título, número y categoría, y se le atribuye

20. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa se constituyó a raíz del Real Decreto 1890/1981, de 19 de junio, y la Orden del Ministerio de Justicia, de 31 de octubre de 1983, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Con posterioridad, fueron modificadas por el Real Decreto 1159/2001, de 26 de octubre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y por la Orden JUS/1375/2002, de 31 de mayo, sobre organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. La última modificación es la que se estableció en el Real Decreto 932/2013, de 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

funcionalidad. En este sentido, es su estatus jurídico el que las define y, aunque parezca obvio, estar registrado equivale a existir socialmente. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa, por su parte, tiene entre sus competencias el estudio, informe y propuesta de todas las cuestiones relativas a la aplicación de la LOLR y, con carácter preceptivo, determinar qué entidades por su ámbito y número de creyentes habían alcanzado notorio arraigo en España, así como la preparación y dictamen de los acuerdos de cooperación con las distintas confesiones. Asimismo, la comisión se encargaría de informar, a solicitud del Ministerio de Justicia, las peticiones de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. Desde su creación formal en 1982, Riay Tatary (1995: 166), como presidente de la AME, colaboró con la comisión encargada de negociar y elaborar la LOLR, formando parte de ella.

Las asociaciones existentes a principios de la década de los ochenta eran grupos, bien con una larga trayectoria en su desarrollo y actividad (aquellos que procedían de las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla, así como de las agrupaciones de estudiantes musulmanes, muchos de ellos españoles naturalizados), o bien insertos en un primer momento de efervescencia carismática, en el que las iniciativas y necesidades comunes eran vividas intensamente y los colectivos conformaban comunidades en las que la religión aportaba la principal fuerza de unión y la mayoría eran españoles de origen. Estos grupos, que comenzaron juntos el proceso de ir conociendo e insertándose en el desarrollo de la LOLR, tendrían también concepciones distintas acerca del desarrollo de la recién estrenada legislación, de su espacio en la sociedad civil y sobre la cuestión de la representación.

El camino hacia el Acuerdo de Cooperación

A mediados de los ochenta, confluyen otra serie de circunstancias que van a situar a los musulmanes, más si cabe, en el debate público. Entre otras, destaca la problemática surgida en Ceuta y en Melilla derivada del ingreso de España en la Comunidad Económica Europea y de la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocida como ley de extranjería de 1985, que supuso un punto de inflexión en la situación de los musulmanes de estas ciudades. Esta ley contemplaba un trato preferencial para los extranjeros procedentes de las excolonias españolas, entre los cuales los musulmanes ceutíes y melillenses, a pesar de ser considerados como «extranjeros», no estaban incluidos, ignorando así la excepcionalidad del colectivo musulmán residente. A ello se unía el hecho de que la posesión de la «tarjeta de estadística»

no suponía ningún tipo de reconocimiento legal²¹, por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Esta situación dio lugar al inicio de una serie de reivindicaciones, fundamentadas en movimientos asociativos y acciones vecinales, que culminarían en 1987 con el reconocimiento de la nacionalidad española a la mayoría de los musulmanes que la solicitaron, a través de un real decreto de excepcionalidad de la ley de extranjería. El activismo social generado con la promulgación de la ley de extranjería en 1985 incentivó el movimiento asociativo musulmán. Algunas asociaciones ampliaron su marco de actuación (formando parte de la AME); otras se modificaron (la Comunidad Musulmana de España pasó a convertirse en la Comunidad Musulmana de Ceuta bajo la dirección de Ahmed Subaire)²²; otras formalizaron su situación como asociaciones culturales y/o políticas, como Terra Omnium (Stallaert, 1998), o bien se crearon nuevas asociaciones, como por ejemplo la Asociación Musulmana de Ceuta. Todas estas asociaciones intervinieron, directa o indirectamente, en el proceso de negociación del Acuerdo de Cooperación.

Del mismo modo, los musulmanes españoles, a pesar de que numéricamente eran poco significativos a mediados de los ochenta, tendrían una fuerte presencia en el espacio público por medio de sus actividades. Así, por ejemplo, organizaron distintos congresos y jornadas islámicas, tanto desde el punto de vista espiritual como cultural. Entre ellos, cabe mencionar el I Congreso Internacional de Musulmanes Europeos (celebrado en Sevilla en 1985); los congresos islámicos que, organizados por Ali Kettani y la Yama'a Islámica de al-Andalus, se celebraron en 1984, 1985 y 1986, o el I Congreso Mundial de al-Andalus celebrado en 1989 en Almoraima (Castellar de la Frontera, Cádiz). Algunos de estos encuentros no fueron ajenos a «polémicas», como ocurrió, por ejemplo, en 1982 cuando, en el transcurso de los actos del I Encuentro de Amistad Árabe-Cordobés, miembros de la Comunidad Musulmana de España, de la Comunidad al-Andalus de Granada y de la Comunidad Islámica de Sevilla realizaron un rezo colectivo en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba sin contar con el permiso del

21. Con la independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de Ceuta y de Melilla debieron escoger entre tener la nacionalidad española o la marroquí, eligiendo la mayoría la segunda opción con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. En 1958, se estableció la «tarjeta de estadística»; se trataba de un documento, creado por el Gobierno de los territorios de soberanía, para dotar de algún documento de identidad a los marroquíes que permanecían en Ceuta y en Melilla tras la independencia de Marruecos y que habían optado por la nacionalidad de ese país.

22. Diario *ABC* (Madrid) (26 de febrero de 1986: 24).

Obispado²³. En estos encuentros y congresos, en los que confluyeron las distintas comunidades de musulmanes españoles, tanto de Andalucía como del resto del Estado, fue germinando la idea de unirse en la acción y reivindicar el desarrollo de los derechos y posibilidades reconocidos por la LOLR, así como en el desarrollo de las cuestiones en torno a la representación de los musulmanes, aspecto que daría lugar a la creación de las federaciones de entidades religiosas islámicas.

Desde el año 1984, había una voluntad política para aceptar la declaración del notorio arraigo del islam en España y desde el Gobierno de España comenzó a hablarse de la posibilidad de establecer acuerdos de cooperación con las confesiones que tuvieran el «notorio arraigo»²⁴. En ese mismo año, la AME, en cuanto entidad de ámbito nacional²⁵, se planteó la «firma de un convenio relativo a la libertad religiosa»²⁶. En este contexto, en el que el desarrollo del islam en España comenzaba a ir más allá de los aspectos educativos y culturales, se podía observar un interés creciente por parte de algunos países de mayoría islámica, especialmente de Marruecos, en formar parte del proceso. Un ejemplo de esto es la creación, en 1986, de «la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, estrechamente vinculada al reino alauí, 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» (Morera, 1999: 88-89). Asimismo, en esa época se estaba construyendo el Centro Cultural Islámico de Madrid (más conocido como la mezquita de la M-30) con capital saudí, que sería inaugurado en 1992. A ello se unió la llegada significativa de inmigrantes por motivos económicos, muchos de ellos en situación irregular, que supuso un cambio significativo en las actividades de las mezquitas existentes y, en algunos casos, la creación de comunidades nuevas que se acogieron a la guía de la AME.

A finales de la década de los ochenta, entonces, «poniendo en consideración la necesidad de negociar con el Estado español con el fin de lograr los derechos protegidos por la LOLR, a través de un acuerdo de cooperación, [se] veía como paso imprescindible la declaración del islam en España como religión de

23. Durante la década de los ochenta, se dio permiso para realizar la oración del viernes en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba en diversas ocasiones, como por ejemplo durante los actos de celebración del XII Centenario de la construcción de la Mezquita –en aquel momento dirigió la oración Bahig Mulla Huech, consejero del Centro Islámico en España (entidad relacionada con la AME)– o en los Encuentros sobre Diálogo Islamo-Cristiano.

24. Diario ABC (23 de junio de 1984: 3).

25. La AME estaba constituida en ese momento por 13 comunidades y su órgano directivo era el Consejo Consultivo, integrado por 15 miembros, entre cuyas funciones estaba la de marcar las directrices de la asociación.

26. Diario ABC (28 de septiembre de 1984: 46).

notorio arraigo» (Tatary, 1995: 167). Ello indujo a la AME a presentar una petición oficial al director general de Asuntos Religiosos el día 25 de abril de 1989, al tiempo que pedían públicamente el apoyo de todas las demás comunidades musulmanas²⁷. El 14 de julio de 1989 se produjo el reconocimiento del notorio arraigo del islam en España. En el dictamen de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, de 23 de julio de 1989, integrada por Ana Fernández González y Dionisio Llamazares Fernández, se reconocía al islam «su tradición secular» y su «importancia en la formación de la identidad española». Del mismo modo, se recogía expresamente la especificidad de Ceuta y Melilla. Este reconocimiento era el paso previo necesario para la negociación de un acuerdo de cooperación con el Estado. En este proceso, el Estado exigió tener un interlocutor único con el que establecer negociaciones. Así, en un primer esfuerzo por parte de las comunidades inscritas como entidades religiosas, se creó, el 18 de septiembre de 1989, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), «con el fin de establecer un interlocutor válido que pueda negociar con el gobierno un acuerdo de cooperación. Esta federación (...) se ha constituido tras la decisión del Ministerio de Justicia adoptada el pasado mes de julio y por la cual se declaraba a la religión islámica de “notorio arraigo” en nuestro país»²⁸. Esta primera FEERI estaba integrada por 12 asociaciones, compuestas muchas de ellas por españoles conversos y con un claro componente promarroquí, consecuencia lógica de la actividad desarrollada en las fechas precedentes en Andalucía y de la práctica seguida durante el Protectorado español en Marruecos, cuando el Majzén se ocupaba de todas las cuestiones sociales y religiosas de los musulmanes. El secretario general de la FEERI era Mohammed Bahige, presidente del Consejo Continental Europeo de Mezquitas (Tarrés y Rosón, 2014: 164).

El 11 de octubre de 1989 comenzaron las negociaciones entre el Estado y los representantes de la FEERI, con la presencia del «embajador de Arabia Saudí»²⁹. No obstante, pronto surgieron disensiones en el seno de la FEERI (Rosón, 2008: 352), entre ellas la cuestión de la representatividad y la autoridad, el principal motivo de fricción. «Como consecuencia, entre marzo y julio de 1990, aparecen diez nuevas asociaciones», muchas de las cuales eran delegaciones de la AME que se inscribieron como entidad religiosa; estas nuevas entidades se distribuyeron «a lo largo de todo el territorio español, incluso donde la presencia musulmana es escasa» (Moreras, 1999: 89). Poco después, la AME

27. Entrevista a Riay Tatary en *Radio 2 Luces*, el 10 de febrero de 2013.

28. Diario *ABC* (19 de septiembre de 1989: 72).

29. Diario *ABC* (12 de octubre de 1989: 52).

se separó de la FEERI y creó una nueva federación: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), con un total de 17 entidades adscritas³⁰, inscrita en el Registro de Entidades Religiosas con fecha de 4 de octubre de 1991. Cada una de las dos federaciones presentó ante la Dirección General de Asuntos Religiosos sus respectivos proyectos de acuerdo de cooperación y, «además de la cuestión de términos islámicos que dificultaba la correcta marcha de las negociaciones», también se abordaron asuntos o materias concretas como: «El ámbito personal de los acuerdos; la objeción de conciencia; el contrato matrimonial y la regulación de la sucesión; el régimen financiero o colaboración del Estado al sostenimiento económico de las comunidades islámicas; la consideración de la asignatura de religión islámica como lectiva, al igual que el resto de las asignaturas» (Tatary, 1995: 170). Algunos de los aspectos contemplados tenían difícil encaje en la legislación española, ya fuera porque no estaban de acuerdo a los preceptos constitucionales (por ejemplo, el de objeción de conciencia), ya fuera porque la ordenación española no los contempla como religiosos (como el contrato matrimonial y la regulación de la herencia).

En octubre de 1991, comenzaron las negociaciones del acuerdo entre el Estado y las diferentes federaciones, planteándose primero la necesidad de proceder a la unificación de las dos federaciones debido a la lentitud y a las dificultades que planteaba esta doble negociación. Finalmente, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, en la reunión mantenida el 13 de diciembre de 1991, resolvió que, o bien las dos federaciones se tenían que agrupar –constituyendo una entidad con personalidad jurídica propia y un interlocutor único–, o bien una de las dos tenía que desistir y suscribirse al acuerdo que negociara la otra (Tatary, 1995: 171-172). De esta forma, se creó la Comisión Islámica de España inscribiéndose como tal en el Registro de Entidades Religiosas el 19 de febrero de 1992. La dirección de la comisión recaía sobre dos secretarios generales –el presidente de la FEERI (que en aquel momento era Mansur Escudero) y el presidente de la UCIDE (Riay Tatary)– y esta se constituyó como única interlocutora oficial de la comunidad musulmana ante el Estado.

El componente migratorio y los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente no han sido el «causante» o están en el origen de la diversidad religiosa y de la necesidad de gestión de la misma.

30. Entre ellas están: la Comunidad Islámica de Valencia, la Comunidad Islámica de Zaragoza, la Comunidad Islámica de Granada, la Comunidad Islámica de Madrid, la Comunidad Islámica de Galicia, la Comunidad Islámica de Asturias y el Centro Islámico de Formación Religiosa.

El 28 de abril de 1992 tuvo lugar la firma oficial del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España.

La Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, «es una cobertura jurídico-legal que ampara los mismos derechos para los ciudadanos musulmanes españoles» (ibídem: 172), lo que supone una iniciativa singular en la Europa de aquel momento. En él, se establece y delimita la representación institucional de los musulmanes, y se dispone una normativa general relativa tanto a los derechos colectivos como a los individuales. Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico. Resulta muy significativo el hecho de que, si bien los juristas especializados en el tema observan que el acuerdo se elaboró de acuerdo al modelo establecido en el Concordato con el Vaticano (Jiménez-Aybar, 2004), lo cierto es que todos los puntos del Acuerdo de Cooperación de 1992 estaban ya presentes en las funciones asignadas a las comunidades musulmanas de Ceuta y de Melilla en 1937. La firma del Acuerdo de Cooperación supone un importante punto de inflexión en el desarrollo del islam contemporáneo en España.

Reflexiones finales

A nivel cuantitativo, la inmigración de población musulmana se ha desarrollado paralela a los cambios económicos, sociales y demográficos que ha experimentado España, en un período de tiempo corto, sobre todo, aunque no exclusivamente, tras los procesos de democratización y posterior incorporación del país a la Comunidad Europea (la firma del Tratado de adhesión tiene lugar el 15 de junio de 1985). Sin embargo, el proceso de visibilización de la presencia de esta población —árabe y musulmana— en España es mucho más complejo (Moreras, 1996: 71-85). En este sentido, sin duda, el componente migratorio y los flujos migratorios internacionales que conocemos actualmente no han sido el «causante» o están en el origen de la diversidad religiosa y de la necesidad de gestión de la misma.

Por un lado, esta visibilidad y la necesidad de gestión se han generado a través de la ocupación territorial por parte de las comunidades musulmanas de espacios delimitados previamente por la «sociedad de destino»; y es el desarrollo

de estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, uno de los principios básicos que rigen el proceso de construcción comunitaria (Morera, 2000: 72). Más allá de la mera ocupación espacial, la creciente visibilidad se aprecia en la creación y consolidación de infraestructuras y estructuras formales comunitarias como cafés, teterías, librerías, madrazas, mezquitas, etc. Por otro lado, existen distintas variables, ligadas a la historia de España que no debemos obviar. Pese a los matices y reservas que debemos tener, partiendo de que no sería objetivo asegurar un *continuum* histórico de modelos de asentamiento pasados y presentes de población árabe y/o musulmana en España, el contacto con la diversidad a lo largo de la historia reciente del país sí ha hecho modificar ciertos parámetros institucionales y sociales, ha aportado estructuras organizativas comunitarias previas a las actuales y ha dejado evidencias materiales –como mezquitas, cementerios, etc.– que aún están en uso. Este proceso fue especialmente claro en la época del Protectorado español en Marruecos, momento en el que, a través de la experiencia de los períodos de la Administración colonial y las iniciativas de los gobiernos europeos, se comienza a institucionalizar la presencia musulmana contemporánea.

Asimismo, es evidente que no son tanto las prácticas, las creencias o la organización (que no institucionalización) de las minorías las que hacen que una religión tenga el reconocimiento público como tal (para alcanzar el notorio arraigo basta con demostrar su representatividad social, su presencia histórica o su grado de difusión), sino que es la categoría jurídica utilizada la que califica, y ha venido calificando, su estatuto. Desde esta perspectiva, puede decirse que lo jurídico crea religión y que la globalización ha facilitado su interpretación desde categorías comunes estandarizadas que se imponen a los creyentes. En palabras de Oliver Roy (2010), el derecho acaba construyendo una «forma jurídica de lo religioso», sin llegar a definirlo por su contenido. La religión islámica y las instituciones registradas, por su parte, han asumido este discurso en el sentido de que se ven legitimadas por el hecho jurídico, al tiempo que reivindican su lugar en el espacio público.

En definitiva, muchas de las variables descritas –con las que no hemos pretendido ser exhaustivos– han influido a la hora de afrontar la diversidad, el «otro» y su contacto con el «nosotros». En este punto, el desarrollo histórico reciente ha tenido un papel importante. Así, el proceso contemporáneo seguido por los musulmanes en España ha estado vinculado, por lo menos desde el Protectorado español en Marruecos, a la tutela del Estado, quien se ha ocupado de organizarlos, así como de controlarlos, siempre desde una perspectiva «cercana» a lo que actualmente conocemos por el ejercicio de la libertad religiosa y por los orígenes de la institucionalización del islam en España.

Referencias bibliográficas

- Alarcón Caballero, José Antonio. «Siglo xx», en: Villada Paredes, Fernando *et al.* *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2009.
- Alonso Galindo, Emilia. «De las Taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las asociaciones islámicas españolas». *Encuentro Islamo-Cristiano*, n.º 222 (octubre de 1990), p. 1-28.
- Aziza, Mimmoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Alborán, Bellaterra, 2003.
- Belmonte Montalbán, Fernando M. *La ley de extranjería de 1985 y la transformación del espacio público en la ciudad de Melilla*. Melilla: Instituto de las Culturas de Melilla, 2010.
- Boletín Oficial de la zona del Protectorado español en Marruecos. «Ordenanza: Del Excmo. Señor Gobernador General de las Plazas de Soberanía». Año xxv, n.º 33 (30 de noviembre de 1937).
- Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- Ciáurriz Labiano, María José y Motilla, Agustín. *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta, 2004.
- Galindo, Emilio. «Los musulmanes en España hoy. Centros e instituciones hispano-árabes e islamo-cristianos». *Encuentro. Documentos para el entendimientos islamo-cristiano*, n.º 58 (febrero de 1977), p. 1-16.
- González, Irene. «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos». *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 5-6 (1er y 2º semestres de 2012), p. 117-133.
- Gracia Alonso, Francisco y Fullola i Pericot, Josep M. *El sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006.
- Jiménez-Aybar, Iván. *El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Berriozar: Navarra Gráfica, 2004.
- Laurence, Jonathan. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Lomba, Ania. *Colonialism-Postcolonialism*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Mas Chao, Andrés. *La formación de la conciencia africanista en el ejército español (1909-1926)*. Madrid: Servicio Geográfico del Ejército, 1988.
- Moga Romero, Vicente. «La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación», en: Moga Romero, Vicente y Ahmed Raha, Rachid (coords.). *Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales*. Melilla: Consejería de Cultura de Melilla, 2000.
- Moreras, Jordi. «De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del islam en Cataluña», en: Kaplan, Adriana (ed.). *Procesos migratorios*

- y relaciones interétnicas*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1996, p. 71-86.
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, 1999.
- Moreras, Jordi. «Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?», en: SOS Racismo. *Informe anual sobre el racismo en el Estado español 2000*. Barcelona: SOS Racismo e Icaria, 2000, p. 126-132.
- Pérez Mateo, María. «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º. 3 (septiembre-diciembre de 2007), p. 21-44.
- Real Sociedad Geográfica. *Tomo XLVI*. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, 1904.
- Rosón, Javier. *¿El retorno de Tariq? Comunidades etno-religiosas en el Albayzín granadino*. Granada: Universidad de Granada, 2008.
- Rosón, Javier. «El jeque Abdalqadir al-Murabit y la comunidad islámica de España», en: Peter, Frank y Ortega, Rafael (eds.) *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona y Madrid: Bellaterra y Casa Árabe, 2012, p. 287-291.
- Roy, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A, 1998.
- Tarrés, Sol. «Musulmanes en Andalucía», en: Briones Gómez, Rafael (dir.). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona y Madrid: Icaria y FPC, 2010, p. 289-347.
- Tarrés, Sol. «Los musulmanes ceutíes», en: Briones, Rafael (coord.). *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona: Icaria y FPC, 2013, p. 123-181.
- Tarrés, Sol y Moreras, Jordi. «Remembering the Hajj: The Reconstruction of the Pilgrimage to Mecca from Ceuta Through Personal Documents (1937-2007)». *International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration*, Centre for the Study of Islam and Society – Leiden University, 13 y 14 de mayo de 2013.
- Tarrés, Sol y Rosón, Javier. «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)». *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 9 (1er semestre de 2014), p. 147-169.
- Tatary, Riay. «Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España», en: Abumalham, Montserrat (ed.). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 1995, p. 165-172.
- Vega, C. «Matrimonios mixtos en España». *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, n.º 85 (mayo 1979), p. 1-19.

RELACIONES INTERNACIONALES

ESTUDIOS

“Retomar y reimpulsar” el Tratado de Maipú de Integración y Cooperación. ¿Un nuevo ciclo en la relación bilateral entre Chile y Argentina?

Fernando José Cacho Canales

La situación de la cooperación energética entre Argentina y Brasil en el área de la energía renovable: ¿Integración, difusión o fragmentación? **Alexander Freier**

La proyección de Indonesia como potencia emergente
Lucas Ignacio Pavez Rosales

MERCOSUR, regionalismo regulatorio y gobernanza de la educación superior

Daniela Perrotta

La infraestructura y la integración regional en América del Sur. Una visión geopolítica de los proyectos ferroviarios en el marco de IIRSA-COSIPLAN

Alejandro Rascovan

Porque no todo es terrorismo. Notas sobre la actividad del Crimen Organizado en España

Carolina Sampó

Small States and Economic Integrations: Eurasian Customs Union and Kyrgyzstan **Seyit Ali Avcu**

REFLEXIONES

El Medio Oriente, la seguridad regional e internacional: Los cambios de paradigmas **Zidane Zeraoui**

ENTREVISTA

Al Sr. D. Noriteru Fukushima,
Embajador del Japón en Argentina

Sumario

AÑO 25 - N° 51

Julio / Diciembre 2016

el segmento digital que acompaña a este número contiene las siguientes secciones y está disponible en nuestro sitio web:

**Cronología,
Documentos,
Historia,
Investigaciones,
Jurisprudencia,
Legislación,
Parlamentarias,
Política Exterior Argentina,
Publicaciones,
Tesis**



**Instituto de
Relaciones
Internacionales**
previsibilidad y continuidad

Director Fundador
Prof. Dr. **Norberto Consani**
Facultad de Ciencias
Jurídicas y Sociales
Universidad Nacional
de La Plata

Calle 48 n° 582 5° piso (1900)
La Plata Tel Fax 0221 4230628
iri@iri.edu.ar
REPUBLICA ARGENTINA

www.iri.edu.ar

FOREIGN AFFAIRS LATINOAMÉRICA

Porque somos Latinoamérica

En Foreign Affairs Latinoamérica nos renovamos para ofrecerle toda la información sobre América Latina y el mundo en un espacio más dinámico, de fácil acceso y con contenidos exclusivos. Visite fal.itam.mx y comparta con nosotros una nueva forma de vivir las Relaciones Internacionales.



Versión impresa y digital de la revista disponibles en

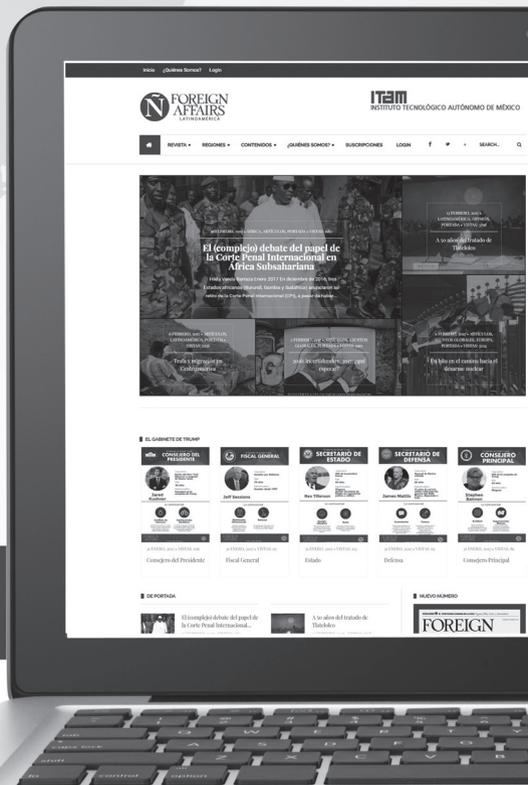
www.fal.itam.mx



Contenido gratuito y noticias en

f Foreign Affairs Latinoamérica

t @ForeignAffairsL



Reseñas de libros

Islam y la esfera pública europea

DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.189>

rcai.2017.115.1.189

Avi Astor

*Investigador Ramón y Cajal,
Investigaciones en Sociología de la
Religión (ISOR), Universitat Autònoma
de Barcelona*

Göle, Nilüfer (coord.)

Islam and Public Controversy in Europe

Ashgate, 2013

262 págs.

Este libro forma parte de una serie publicada por Ashgate (ahora parte de Routledge) sobre «Conexiones Globales». Su contenido refleja la amplia visión y conocimiento de la coordinadora, Nilüfer Göle, sobre el islam en Europa. A pesar de que últimamente se ha escrito mucho sobre el tema, este volumen logra proporcionar una perspectiva innovadora y profundizar en nuestro entendimiento del lugar del islam en la esfera pública europea. El libro contiene contribuciones escritas

desde una gran variedad de perspectivas intelectuales y disciplinarias. La interdisciplinaridad del libro es uno de sus puntos más fuertes y, al mismo tiempo, uno de sus puntos más débiles. Por un lado, la diversidad de autores y perspectivas nos permite descubrir múltiples dimensiones de las temáticas que se tratan en el volumen. Por otro lado, los marcos conceptuales y metodológicos de los capítulos son tan distintos que es a veces difícil entender cómo se relacionan unos con otros, lo cual hace que las diferentes partes del volumen parezcan un poco inconexas. Sin embargo, en su totalidad el libro constituye una aportación importante a la creciente literatura sobre el islam en Europa.

El libro está organizado temáticamente en cinco apartados principales. El primero incluye un capítulo introductorio de Göle seguido por unas reflexiones teóricas de Olivier Remaud y Etienne Balibar. Göle avanza un análisis muy astuto de las controversias sobre el islam en Europa y su papel en la construcción de la esfera pública europea. Remaud también explora la relación entre las polémicas sociales y la esfera pública, pero de una forma más abstracta y filosófica. Su análisis vincula las

dimensiones políticas e ideológicas de las controversias a procesos de reflexividad y auto-conciencia colectiva. El capítulo de Balibar se concentra en la compleja relación entre el secularismo y el cosmopolitismo. Comienza con una crítica a las contradicciones inherentes al modelo francés de laicidad y a las dimensiones «cosmopolíticas» de los conflictos en torno al velo islámico; el capítulo acaba problematizando la distinción entre lo religioso y lo cultural, y reclama nuevas concepciones de la religión y la laicidad liberadas de su bagaje ideológico.

Los capítulos incluidos en el segundo apartado se centran en la cuestión del lugar del islam en los espacios públicos europeos. Jocelyne Cesari, Nebahat Avcioğlu, Stefano Allievi y Amir-Moazami contemplan las implicaciones teóricas de las polémicas en torno a mezquitas, velos islámicos y la presencia visible del islam en el espacio público. Cesari y Avcioğlu destacan cómo los símbolos y prácticas islámicos corporizados han irrumpido en las concepciones occidentales del individualismo, las visiones de la ciudad europea y el «consenso secular» emergente en diferentes contextos europeos. Las contribuciones de Allievi y Amir-Moazami, por su parte, hacen hincapié en la *performatividad* del conflicto y la manera en que los movimientos que se han materializado en contra a las mezquitas y los velos islámicos han transformado «no asuntos» en controversias públicas.

El tercer apartado aborda las intersecciones entre el islam, la representa-

ción artística y la imaginación colectiva en Europa. Silvia Naef analiza cómo la forma de los debates sobre la representación religiosa, artística y mediática de Mahoma y los santos islámicos ha variado en diferentes épocas y contextos geográficos. John Tolan se concentra específicamente en las imágenes europeas del Profeta y argumenta que estas reflejan, sobre todo, «las ilusiones y angustias de los europeos» (p. 120). Las siguientes dos aportaciones, de Sune Lægaard y Jeanette Jouili, se centran principalmente en polémicas contemporáneas sobre la representación de las figuras sagradas de la tradición islámica. Lægaard avanza una reflexión innovadora sobre el tema del «civismo» en relación con la controversia sobre las caricaturas danesas del Profeta. Destaca cómo el cuestionamiento del civismo de las caricaturas controvertidas, paradójicamente, se interpretaba como un práctica incívica. Lægaard atribuye esta dinámica a «la lógica discursiva del civismo» en el espacio social danés. Jouili hace hincapié en las tensiones que los musulmanes devotos confrontan en el proceso artístico. Su análisis demuestra las complejidades que surgen de la ambigüedad entre lo ético y lo estético.

El penúltimo apartado se centra en el derecho islámico, con un enfoque sobre las problemáticas alrededor de los tribunales de sharia y las reglas de *halal*. Los capítulos de Jean-Philippe Bras y Julie Billaud abordan las controversias sobre los tribunales de sharia en el contexto británico. Bras

destaca que hay un paralelismo entre las polémicas en el Reino Unido y en Francia a pesar de las distintas tradiciones legales en cada país. Billaud refuta la noción de que los tribunales de sharia representen una forma de fundamentalismo o radicalismo, y demuestra cómo ayudan a los musulmanes practicantes a negociar los retos asociados a llevar una vida ética en un contexto no musulmán. El tercer capítulo del apartado, de Rachid Yassin, trata del establecimiento del *halal* como categoría pública aplicable a todos los dominios de la vida social y cultural. Argumenta que el término se ha «desacralizado» y «secularizado» en los contextos europeos, y que las polémicas en torno a su reglamentación comercial reflejan las tensiones surgidas al tratar de equilibrar la eficiencia con la autenticidad. Florence Bergeaud-Blackler también se centra en la matanza ritual, pero con un enfoque sobre las tiranteces que han surgido entre el movimiento animalista y la comunidad islámica. Afirma que el movimiento animalista ha cambiado su manera de oponer la matanza ritual, abandonando su estrategia previa de negociación discreta entre bastidores por una estrategia de contestación más abierta, que implica demostraciones altamente emotivas dirigidas a «los desviados», en este caso los musulmanes. A raíz de este cambio, el movimiento, quizás inconscientemente, ha reforzado los discursos promocionados por la extrema derecha. Finalmente,

Simone Maddanu explora las relaciones íntimas y amistosas de los jóvenes musulmanes en Europa. Destaca cómo exploran y negocian espacios y modelos de relación tradicionales, a la vez que participan en espacios y modelos de relación más modernos y secularizados.

El último apartado trata cuestiones relacionadas con el lugar del islam en la historia y la memoria colectiva europea, así como la interacción entre el pasado y el presente. Gil Anidjar y Charles Hirschkind se centran en las genealogías de las representaciones de la diversidad religiosa y la convivencia que caracterizaban la España medieval. Anidjar destaca «la figura dividida de la España medieval» en el imaginario europeo y hace hincapié en la ambivalencia entre las representaciones de al-Ándalus como modelo de convivencia, por un lado, y sus simbolismos más oscuros, por otro. Hirschkind analiza cómo Americo Castro y otros historiadores españoles han mirado hacia el pasado islámico y judío de España durante momentos de crisis política y social. Argumenta que hoy en día el legado islámico de España sigue sirviendo como una herramienta para pensar el lugar de los musulmanes en la nación y en el resto de Europa. El libro concluye con una reflexión de Halide Velioglu sobre el contexto de Bosnia y las ambivalencias alrededor de su pasado otomano, sobre todo en lo referente a su relación con Europa y la posición social de las minorías turcas que residen en el país.

Poder e islam: la construcción del nuevo enemigo en Europa

DOI: [https://doi.org/10.24241/](https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.192)

rcai.2017.115.1.192

Marta Alonso Cabré

Doctora en Antropología Social, Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials, Universitat de Barcelona (GRECS-UB)

Hajjat, Abdallahi y Mohammed,
Marwan

Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»

La Découverte, 2013

328 págs.

El concepto de islamofobia se ha afianzado en los últimos años en el imaginario colectivo español. Los crímenes islamófobos denunciados por las víctimas aumentan exponencialmente año tras año en España. Frente a estos fenómenos, la obra que nos concierne invita al lector a reflexionar sobre el significado de la islamofobia y sus implicaciones sociales. El objetivo de los autores es proponer pistas de reflexión para comprender la islamofobia como hecho social total, esto es, como fenómeno social que concierne a la sociedad así como a sus instituciones.

Abdallahi Hajjat es sociólogo y analista político, y Marwan Mohammed es sociólogo y director del Collectif Contre l' Islamophobie en France

(CCIF), la única asociación que desde 2003 publica una lista anual de actos islamófobos en Francia. Ejemplo del repertorio es el caso de Sirine, alumna excluida definitivamente de un centro de educación pública secundaria en Francia en 2013 por llevar ropa supuestamente religiosa en clase: una falda larga y una especie de diadema. Con este caso, en el que además se vinculó arbitrariamente una vestimenta con el islam, los autores ilustran la deshumanización de las víctimas de la islamofobia. Se muestra también la presencia de la islamofobia tanto en los ámbitos mediático y político, como en la escuela pública, los servicios públicos, las empresas privadas, la calle, etc. Retomando el campo político, los autores razonan a partir del caso de Sirine que el posicionamiento de la derecha y de la izquierda frente a la islamofobia no es muy distante y suele estar bajo el paraguas de la laicidad, que cada vez es más restrictivo. Hajjat y Mohammed reclaman que los poderes públicos respondan de manera urgente al llamado «problema musulmán» que, en el caso francés, como en el español, está a menudo alimentado por las élites en tanto que mecanismo indisoluble del clasismo asociado a los musulmanes, mayoritariamente de clase popular.

Tras la introducción, centrada sobre todo en el caso de Sirine, el libro contiene una primera parte dedicada a las realidades de la islamofobia, tanto en lo concerniente al culto en general como a los sujetos que lo practican, o que se supone que lo practi-

can. Si bien existe la ya mencionada lista anual de actos islamófobos, los autores invitan al lector a reflexionar acerca de la fiabilidad de dichos datos, así como de otras fuentes estadísticas. Efectivamente, los actos islamófobos aumentan, pero las víctimas tienden a no denunciar y a conformarse, así que no consta trazabilidad de un volumen importante de casos. En el libro se parte de una visión crítica de las encuestas de opinión, aunque los autores concluyen de dichas fuentes una disminución de la tolerancia en Francia frente a los musulmanes y los magrebíes, en contraposición a una tolerancia estable frente a los negros y a los judíos. Teniendo en cuenta que a menudo se equipara erróneamente a los magrebíes con los musulmanes, el rechazo de la opinión francesa frente al islam y a los musulmanes aumenta. Las víctimas, cuanto menos las que denuncian los casos, son en su mayoría mujeres y el velo es el símbolo musulmán más rechazado.

La historia del concepto de islamofobia es el hilo conductor de la segunda parte del libro. La génesis de la palabra se remonta a 1910 y fue creada por orientalistas franceses especializados en el análisis del islam del África Occidental. Así, no tiene sentido vincular las raíces del concepto con los *mullah* iraníes, asociación que se realizó a principios del siglo XXI y que llevó a borrar la palabra de ciertos discursos públicos y, por ende, a no hablar del problema musulmán. Abdallahi Hajjat y Marwan

Mohammed parten de la base de que la islamofobia es un proceso social de racialización/alterización basado en el signo de pertenencia, real o supuesta, a la religión musulmana. Se considera que la adscripción de un sujeto al islam condiciona sus palabras y sus actos.

En la tercera parte los autores exponen la construcción del problema musulmán en Francia, estrechamente vinculado al control de flujos migratorios desde la década de los setenta y que en 2003 dio lugar a una reformulación de la definición de laicidad, concepto emblema de la nación francesa. Así, mientras que la ley de 1905 que codificó los principios de la laicidad en Francia garantizaba la expresión religiosa en los centros de enseñanza públicos, en 2003 no solo se prohibió la expresión de aquellos signos religiosos supuestamente ostentados en el espacio público, sino que además se legitimó la intromisión en la vida privada de los sujetos para mesurar el respeto de los valores republicanos. Lo sorprendente, como señalan los autores, es la hegemonía de discursos de la élite frente al problema musulmán.

En la cuarta parte de la obra se presenta una historia de la percepción del islam y de los musulmanes en Europa, desde la Edad Media hasta la época de los medios de comunicación de masas, pasando por el orientalismo. Se hace hincapié en el proceso de esencialización del islam y en la construcción de una tríada aparentemente inseparable: islam, islamismo y terrorismo. Ese

triángulo parte del presupuesto de que el comportamiento individual y colectivo se fundamenta en gran medida en la pertenencia religiosa, postulado clave también en el caso del antisemitismo. La diferencia que los autores destacan entre islamofobia y antisemitismo es que en el segundo caso no se pone en duda la legitimidad de la presencia de judíos en Europa.

Una vez analizado el concepto de islamofobia, los autores dedican la quinta y última parte a reflexionar acerca del diálogo entre la negación y el reconocimiento de la islamofobia, esto es, entre aquellos que legitiman la discriminación del islam y aquellos que se han asociado para luchar contra la islamofobia. Ejemplo del segundo posicionamiento es el CCIF, al que pertenece Marwan Mohammed. El libro reseñado puede también inscribirse claramente en esta línea comprometida ante la discriminación del islam y de sus practicantes, ya sean reales o tan solo percibidos como tales. El musulmán es mostrado en la actualidad como el enemigo a combatir en Europa, como queda suficientemente demostrado en la obra de Hajjat y Mohammed, de lectura obligatoria para aquellos que deseen adentrarse en los entresijos de la islamofobia tanto a nivel de la sociedad como a nivel institucional. Los autores cumplen con creces el objetivo que se proponen en el libro, invitar a la reflexión entorno del concepto de islamofobia.

Islam y sharia en el Reino Unido

DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.194>

Juan Ferreiro
*Catedrático de Derecho Eclesiástico,
Universidade da Coruña*

Bowen, John R.
**On British Islam: Religion, Law, and
Everyday Practice in Shari'a Councils**
Princeton University Press, 2016
288 págs.

El libro de John R. Bowen tiene una estructura simple y sobria. Está formado por cuatro bloques, cada uno de los cuales se subdivide en capítulos. El primer bloque versa sobre los antecedentes. El capítulo primero indaga la razón de ser de la sharia en Reino Unido, citando algunos acontecimientos contemporáneos que hicieron emerger este debate a la superficie de los medios de comunicación. Meses después de que David Cameron anunciase en octubre de 2013 el lanzamiento de unos bonos islámicos acariciando el objetivo de lograr que Londres fuese uno de las plazas financieras más importantes para el islam, surgieron manifestaciones de pánico en varios medios de comunicación que pulsaron frenéticamente las alarmas aseverando que en Birmingham colegios financiados con el erario público estaban promoviendo la sharia y el radicalismo. Ante lo que tilda de corriente islamofóbica impe-

rante en nuestros días, el autor reflexiona sobre el verdadero significado de la sharia en el marco británico. Y para ello se va a centrar fundamentalmente en unas instituciones que llevan tiempo en el país como son los consejos de la sharia (*Sharia councils*).

Aunque muchos de los valores cívicos británicos son de índole consuetudinario porque provienen de hábitos y costumbres gestadas en el seno de las diversas comunidades, el autor advierte que se ha de evitar el peligro de rechazar la legitimidad de los usos comunitarios de otros grupos minoritarios que, aunque tengan diferentes patrones culturales, se mantienen en el marco de la legalidad. Por ejemplo, se suele calificar como liberales a aquellos musulmanes que beben vino y de partidarios del islam conservador a los que no lo hacen sin reparar en que estas últimas actitudes, aunque resulten distantes de lo que acostumbra a hacer la mayor parte de la sociedad, son perfectamente coherentes con el marco legal.

El autor dedica los dos siguientes capítulos a reflejar los avatares de las migraciones de musulmanes hacia Reino Unido, provenientes de Pakistán y Bangladesh, del desarrollo de sus instituciones (como el Islamic Sharia Council, que ha jugado un importante papel en materia matrimonial), así como de sus diferentes corrientes de interpretación del islam, derivadas de la escuela hanafi (la Deobandi, a la que pertenecen la Jamaat Tabligh, la Ahl al-Hadith y los sufíes Barelvi). Las relaciones entre deobandis y barelvis son

analizadas, especialmente, durante la exposición del trabajo de campo que realizó el autor en la zona de Midlands (Leicester, Birmingham, Bradford) y en el distrito londinense de Tower Hamlets.

La segunda parte del libro analiza las instituciones de la sharia británica con respecto a las disputas matrimoniales. Se muestran los cuatro modelos de ruptura matrimonial contemplados en la sharia, así como la manera en que se han articulado por parte de los consejos de la sharia. Aunque en general estos consejos habían sido creados para atender los problemas implicados con la práctica del islam en sentido amplio, han acabado centrándose básicamente en la resolución de divorcios, muchos de ellos solicitados por mujeres musulmanas.

El capítulo quinto representa un estudio de caso del Consejo de la sharia islámica de Londres, en donde se examinan las diferencias de criterio entre sus miembros y con respecto a otros consejos de la sharia en Reino Unido. En este punto el lector quizá agradecería que el autor hubiese hecho un estudio de los aspectos jurídicos básicos del matrimonio en la sharia antes de adentrarse en casos concretos, cuya descripción, en ocasiones, resulta en exceso prolija. Lo mismo ocurre con algunas entrevistas transcritas que se podían podar de aspectos superficiales o algunas, incluso, sustituir por resúmenes. En el siguiente capítulo se explican las teorías sobre las funciones de los consejos de la sharia respecto a las solicitudes de divorcio,

para saber si actúan como jueces, como garantes de los derechos del marido o como vía para testificar la separación.

La tercera parte de este trabajo prosigue desde la perspectiva de análisis de casos: en concreto de la incorporación de una mujer por primera vez en el Consejo de la sharia de Birmingham en 2006 y de la creación de un consejo de la sharia de inspiración sufi, el Tribunal de Arbitraje Musulmán, perteneciente a la comunidad Hijaz. En el primer caso, se observa la incorporación de una lectura interpretativa más liberal de la sharia y, en el segundo, se muestra la importancia de las estructuras de liderazgo y organización de la *tariqa* o hermandad sufi.

Bowen deja para la cuarta y última parte el abordaje de los debates que plantea la incorporación de estos consejos de la sharia, iniciados en 2008, ante la afirmación del arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, la máxima autoridad religiosa de la Iglesia de Reino Unido, de que la legislación británica debería reconocer algunos aspectos de la sharia. Se describen los diferentes procedimientos judiciales, en cuestiones de arbitraje y otras, para explorar la posibilidad de construir una sharia genuinamente británica («When can Sharia be British»). Sin duda alguna, se trata del capítulo más interesante. Acierta el autor al introducir el análisis de instituciones islámicas concretas que han sido aceptadas efectivamente no solo por la legislación, sino también por la sociedad; por ejemplo, la existencia de mezquitas,

los certificados *halal* en la alimentación, las finanzas islámicas y los colegios de inspiración islámica.

Finaliza el libro con un último capítulo titulado «Debates internos y convergencias prácticas». Tras analizar que lo que muchos denominan «valores británicos», en tanto que principios que se sitúan en el mundo de las ideas, tienen que ver más con las aspiraciones que con la realidad, Bowen los contrasta con los escenarios a los que se enfrenta la sociedad británica, plagados de racismo, violencia, insolidaridad y machismo. Afirma el autor que el verdadero debate sobre el islam en Reino Unido se desarrolla en el ámbito interno, esto es, en el seno de las propias comunidades musulmanas donde conviven, como ocurre en toda la sociedad, posiciones liberales y conservadoras. A lo largo del libro, el autor ofrece ejemplos donde se puede comprobar la existencia de divergencias entre los propios musulmanes británicos, pero también se muestran esfuerzos para lograr zonas de convergencia práctica en asuntos diversos, ya sea en ámbitos prácticos, como el matrimonial, o en otros más teóricos, como la teoría de la evolución y su presencia en los currículums escolares.

Escenarios de la socialización religiosa de niños y niñas musulmanes en Europa

DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.197>

rcai.2017.115.1.197

Ariadna Solé Arraràs

Doctora en Antropología Social. Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials, Universitat de Barcelona (GRECS-UB)

Sedgwick, Mark (ed.)

Making European Muslims. Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe

Routledge, 2014

296 págs.

Making European Muslims es una obra colectiva editada por el británico Mark Sedgwick, historiador y actualmente profesor de historia, sociedad y cultura árabe en la Universidad de Aarhus en Dinamarca. Sus investigaciones, sin embargo, no se han limitado al estudio del islam, sino que se han centrado en la transmisión de las religiones y tradiciones en el mundo premoderno y moderno. La cuestión del cambio y de la transmisión religiosa parece, de hecho, una preocupación constante en su obra, de la cual este libro no es una excepción. Los capítulos de esta obra se focalizan en la socialización religiosa de los niños y niñas musulmanes en Europa. El libro recoge distintos estudios de caso que muestran el rol de las familias, la edu-

cación pública y las políticas educativas en el desarrollo de la identidad, la creencia y la práctica religiosa en distintos contextos europeos.

Buena parte de los capítulos son fruto de un proyecto de investigación financiado fundamentalmente por el Consejo Danés de Investigación Independiente. Esto explica que muchos de ellos se centren en los países escandinavos, especialmente Dinamarca. Sin embargo, algunos capítulos permiten dar una visión más amplia del tema de estudio a nivel europeo a través de investigaciones realizadas en los Países Bajos, Francia, Alemania y Austria. La obra adopta una perspectiva multidisciplinar, de forma que, si bien la mayor parte de contribuciones son obra de autores procedentes de las ciencias de la educación, el libro incluye aportaciones desde la sociología o la psicología. La publicación está estructurada a partir de una introducción del propio Mark Sedgwick. A continuación, se divide en cuatro partes en las que se agrupan un total de 12 estudios de caso que se focalizan en distintos escenarios de socialización y educación religiosa islámica en Europa.

La primera parte se dedica a las familias y las escuelas coránicas. Según argumenta Sedgwick, esta socialización religiosa se produce en dos formas. Por un lado, la incorporación de la práctica y el «habitus islámico» en la familia. Por otro lado, la educación de carácter más doctrinal que puede darse en las familias pero también en las escuelas vinculadas a las mezquitas,

a las que vemos que familias suecas y holandesas recurren para complementar la formación de sus hijos. En Europa, estos procesos de socialización se producen aparte de la sociedad mayoritaria e incluso entrando en contradicción con ella.

La segunda parte se focaliza en el estudio de las políticas educativas de distintos estados europeos en relación con la presencia del islam y el alumnado musulmán en las escuelas públicas. El libro da cuenta de la amplia variabilidad de estas respuestas: desde el caso francés, donde el Estado excluye la religión de las escuelas públicas, hasta los de Alemania o Finlandia, donde se ofrece educación confesional islámica. Finalmente, distintos artículos, incluyendo uno del propio Sedgwick, analizan el particular estatus de la confesionalidad del sistema educativo danés.

La tercera parte recoge estudios realizados en escuelas públicas de distintos países europeos que analizan, en la práctica, la presencia de niños y niñas musulmanes en ellas. Los artículos muestran cómo las intenciones de las escuelas en relación con la religión y las retóricas políticas no siempre coinciden con lo que realmente ocurre en las aulas. Las situaciones son variadas y los artículos muestran esta diversidad incluso dentro de la misma Dinamarca, en función del contexto, rural o urbano, o de la composición social del centro educativo.

Finalmente, los capítulos de la cuarta y última parte del libro descri-

ben y analizan modelos alternativos de educación, instituciones formales e informales de socialización islámica. Concretamente, los casos estudiados son dos: una escuela islámica privada en Austria y una entidad creada por un grupo de jóvenes musulmanes daneses.

A pesar de la diversidad entre los distintos capítulos de *Making European Muslims*, subyacen algunos temas comunes. La socialización religiosa en la familia responde a las circunstancias europeas y a cómo estas se reflejan en las vidas de los padres y sus expectativas para sus hijos. Así, Sedgwick observa que el énfasis en la cuestión identitaria es lógicamente mayor que la que se encuentra en países de mayoría musulmana. Ser musulmán en Europa implica identificarse como musulmán pero también la adopción de un «habitus islámico», a pesar de que este tome obviamente muy distintas formas. Así, Sedgwick afirma que la socialización religiosa en Europa se caracteriza por una preocupación por el «buen comportamiento» definido en términos islámicos. En este contexto, el autor argumenta que los niños y niñas musulmanes deben navegar entre expectativas y demandas contradictorias en el momento de construir y negociar una identidad europea y musulmana.

La idea de la necesidad de la emergencia de un islam europeo no es nueva, pero este libro se centra en el estudio de un proceso clave para la construcción de este islam europeo y

que no siempre ha recibido suficiente atención. La aparición de esta obra es pues una buena noticia. En primer lugar porque, parafraseando el mismo título de la obra, podríamos concluir que, para entender cómo se construye el islam europeo, hay que entender cómo se «hacen» los musulmanes europeos, un proceso que se produce fundamentalmente en la infancia y la adolescencia. En segundo lugar porque, a pesar de que una visión más comparativa podría enriquecer el libro, permite al amplio público de lectores de lengua inglesa acceder a interesantes investigaciones sobre la socialización de las personas musulmanas en los países nórdicos que hasta ahora era accesible solo en lenguas escandinavas. Finalmente, en un momento en que los jóvenes musulmanes son objeto de especial atención, este libro nos ayuda a entender qué significa hoy en día ser joven y musulmán en Europa.

¿A quién pertenece el yihadismo: al islam o al radicalismo?

DOI: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.199>

rcai.2017.115.1.199

Mohamed-Ali Adraoui

Investigador senior visitante, Middle East Institute, National University of Singapore

Roy, Olivier

Le Dhijad et la mort

Seuil, 2016

176 págs.

Si, por lo general, las expectativas que suscita una obra se explican por el prestigio del autor, cuyo capital científico en este caso se ha construido además a lo largo de varias décadas de interacciones personales, universitarias y diplomáticas con el islam contemporáneo, estas son todavía más pronunciadas cuando se trata de su contribución a la interpretación del fenómeno más crudamente discutido hoy en día, tanto en términos políticos como mediáticos, esto es, su interés por comprender el compromiso con el yihadismo. La aparición de formas de violencia simbólica, militar y terrorista de inspiración islámica y orientada tanto contra los grupos «desviados» dentro de esta religión (chiíes, yazidíes, etc.) como contra los ejércitos alógenos presentes en tierras musulmanas, pasando por poblaciones civiles a las que se apunta para aumentar el efecto

de terror y de omnipotencia de quienes la promueven —entre los que figura, en primera línea, la organización Estado Islámico— ha generado, en efecto, una *disputatio* como el ámbito académico no había conocido desde hace muchos años. Esta última se ha desarrollado más concretamente en torno al significado exacto del radicalismo de los jóvenes musulmanes europeos fascinados por el imaginario yihadista contemporáneo, cuya base regional se encuentra hoy en día principalmente en Siria y en Irak.

Así, la obra *Le Djihad et la mort* tiene como función principal permitir que el autor pueda hacer explícita su tesis; un autor destacado en los estudios sobre el islamismo y célebre por haber sido el primero en anunciar la imparable nacionalización de esta ideología a principios de la década de los noventa (en *El fracaso del islam político*, publicado originalmente en francés en 1992), que genera, en su opinión, una mayor legitimidad del neofundamentalismo transnacional del que el yihadismo es hoy en día la cara más visible. Esta tesis, que se conoce con el nombre de «islamización de la radicalidad» designa el desarrollo por parte de los actores yihadistas europeos (principalmente franceses y belgas en los que el autor centra su estudio), en clave religiosa, de un antagonismo preexistente en la mayoría de los casos y que encuentra primordialmente su fuente en la pertenencia generacional de las personas que abrazan esta ideología apocalíptica y guerrera. Si bien

no ignora las convulsiones puramente doctrinales que pueden influir en las construcciones identitarias radicales de las que es sinónimo el compromiso yihadista, en su opinión se trata, ante todo, de una temporalidad histórica más prolongada. Esta respondería a la aparición, desde finales del siglo XIX, de la juventud como protagonista política esencial, rebelada contra un orden simbólico y político vilipendiado, que la adhesión a las normas actualmente más extremas de la religión musulmana reorienta hacia una traducción desecularizada de la radicalidad, sin suscitarla en la mayoría de los casos. Dicho de otro modo, el autor opta por abordar de manera transversal la naturaleza intransigente violenta que define al yihadismo, rechazando de este modo la explicación propuesta por Gilles Kepel (*El terror entre nosotros*, 2017), partidario de la tesis contraria de la radicalización del islam, según la cual las movilizaciones que se están produciendo desde hace varios años ante nuestros ojos son, ante todo, fruto de la influencia creciente del salafismo. La división psicológica y cultural inducida por este fundamentalismo llevaría al actor yihadista, que emplea la violencia en ocasiones más exacerbada, a una lógica ante todo religiosa, predisponiendo la pureza tan valorada en esta corriente del islam a abrazar este *ethos* guerrero.

Para apuntalar, por el contrario, la tesis de un nihilismo generacional, núcleo de la movilización radical y violenta en nombre del islam, Olivier Roy se interesa por las recurrencias socio-

lógicas que considera centrales para explicar el compromiso yihadista y afirma que su finalidad fundadora no es otra que la muerte, y no la edificación de una *polis* religiosa ideal. Ya que, en su opinión, se trata efectivamente de la búsqueda de un sacrificio individual. Efectivamente, a la luz de más de un centenar de biografías de combatientes (por tanto, no solo terroristas) franceses y belgas, el autor revela su pertenencia a la primera generación surgida de las olas migratorias procedentes de países musulmanes y establecidas en Europa Occidental, es decir, aquella cuya desculturación es, en su opinión, más acusada. Mencionando de paso que la proporción de yihadistas europeos más elevada se da en las sociedades francófonas, ve en ello una confirmación no de la aversión supuestamente mayor hacia el islam en los sistemas más laicos, sino más bien del efecto desculturante de este tipo de sociedades donde la exigencia de asimilación es mayor. A partir de la observación de que la inmensa mayoría de los yihadistas que el autor ha estudiado desde mediados de los años noventa hasta la actualidad son hijos, y casi nunca nietos, de inmigrados instalados, Olivier Roy ve en ello la validación de su intuición relativa al radicalismo como consecuencia de la desconexión entre cultura y religiosidad heredadas. En resumen, el compromiso yihadista tiene mucho más que ver con la modernización sociológica que con el separatismo cultural, como lo ilustra la ausencia de anclaje de los principales interesados

tanto en las comunidades establecidas (asociaciones culturales, medios salafistas quietistas, etc.) como en las redes militantes identificadas por su apoyo destinado a pueblos musulmanes en todo el mundo (empezando por los palestinos). La misma constatación aparece en relación con los convertidos que comparten con sus hermanos procedentes de familias musulmanas la pertenencia generacional, así como la ausencia de estructuración religiosa combinada con una evidente falta de identificación con el Estado y la nación, lo que ofrece, de este modo, una especie de espacio de legitimidad para movilizaciones transnacionales utópicas muy valoradas en el yihadismo contemporáneo.

La lectura de esta obra, tan breve como rica, en un estilo muy propio del autor, lleva a varias observaciones. En primer lugar, debe concebirse como una primera etapa. El profesor del Instituto Universitario Europeo, que no pretende en ningún momento la exhaustividad, abre de manera consciente un espacio de preguntas a las que solo podrían dar respuesta ambiciosos programas de investigación comparativos e internacionales. Por otra parte, ¿qué propone el autor en términos de «soluciones» a la problemática de la radicalidad? Fiel a la idea de que el absolutismo de una parte de la juventud contemporánea tiene que ver, ante todo, con un ciclo de vida, se esfuerza por tomar distancia explícitamente de las curas de desradicalización que florecen actualmente a diferentes niveles del

aparato del Estado. Si la infraestructura del compromiso yihadista depende prioritariamente de la juventud y de la fascinación por determinados tipos de violencia extrema que se deriva de esta (y que se observa mucho más allá de los círculos únicamente yihadistas como lo ilustra el fenómeno de los asesinatos en masa entre los adolescentes estadounidenses), se trata por consiguiente de una evolución a largo plazo y de reflexividad voluntaria en relación con el período de la existencia sinónimo de vehemencia extrema. El autor revela así que, en la mayoría de los casos, los radicales se desradicalizan por sí solos mediante el retorno crítico a su pasado de violencia. Además, como militantes de una causa, los yihadistas tienen un imaginario político y religioso que sería peligroso ignorar. Se consideran la vanguardia en busca de sacrificio de una religión que se encuentra en peligro desde Occidente hasta el Sureste Asiático. Hablarles de moderación tiene por tanto poco sentido, en su opinión, y todavía menos eficacia, ya que no es la teología la que los moldea prioritariamente, sino, sin duda, la revuelta inducida por el sentimiento de solidaridad que los vincula a correligionarios que son, por otra parte, en mayor medida figuras esquivas y movedizas que personas definidas (los yihadistas combaten por «los suníes», «la *umma*», «los hermanos víctimas del odio de los demás», etc.).

Al firmar un libro que, sin lugar a dudas, tendrá secuelas, teniendo en cuenta hasta qué punto el debate sobre

el radicalismo contemporáneo se anuncia encarnizado durante muchos años todavía, Olivier Roy imprime su marca en el ámbito universitario, político y mediático, al proponer una interpretación que, si bien será objeto de un debate apasionado durante mucho tiempo, no dejará de ser por ello ineludible para quien quiera entender los hilos, más complejos que nunca, sinuosos y en ocasiones aparentemente paradójicos, de la identificación con una violencia y un imaginario yihadistas más candentes que nunca.

La fórmula Obama

DOI: [https://doi.org/10.24241/](https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.203)

rcai.2017.115.1.203

Paula de Castro

Investigadora y gestora de proyectos,
CIDOB

Chollet, Derek

The Long Game: How Obama defied Washington and redefined America's role in the world

PublicAffairs, 2016

262 págs.

A mediados de 2016, cuando el todavía presidente Obama no había terminado su mandato, los expertos ya ocupaban varias páginas de análisis sobre la política exterior de Obama y cuál sería su legado. Una de las primeras aportaciones que se hicieron a este respecto fue el libro de Derek Chollet, *The Long Game: How Obama defied Washington and redefined America's role in the world*. Con este libro, quien ocupó altos cargos en la Casa Blanca, el Departamento de Estado y el Pentágono, y ejerció asimismo como *Assistant Secretary of Defense for International Security Affairs* de 2012 a 2015, expone la visión de país y de política exterior del presidente Obama como si de una fórmula se tratara. Chollet bautiza esta fórmula como *the long game strategy* («la estrategia del juego de fondo»).

La aportación que hace Chollet con este libro tiene tres objetivos: por

un lado, exponer la visión de política exterior del presidente Obama; por otro, ofrecer casos concretos que ejemplifican de qué manera *the long game strategy* guió el proceso de toma de decisiones de Obama y, finalmente, hacer una crítica a la manera de pensar la política internacional por parte de la comunidad de expertos en Washington. Chollet parte de la idea de que para el presidente Obama el excepcionalismo de Estados Unidos es indudable, pero añade que esa grandeza debería venir determinada por el reconocimiento de los límites de actuación que tiene toda nación en el mundo globalizado e interdependiente de hoy en día. Esta visión, que le costó grandes detractores a Obama, fue la que rigió la fórmula de Obama en política exterior y que Chollet describe en sus páginas como una mezcla de equilibrio, restricción, sostenibilidad, precisión, escepticismo y paciencia.

Según Chollet, para el presidente Obama era fundamental encontrar el equilibrio entre las exigencias de una agenda global y los recursos a disposición. Para ello, era importante sopesar si la crisis en cuestión suponía o no un ataque directo a los intereses nacionales, cuáles eran las herramientas a disposición y realizar una evolución de las consecuencias de actuar o no en un determinado escenario. El siguiente elemento de la ecuación sería dotar de sostenibilidad a sus decisiones más allá de su propio mandato. Según Chollet, Obama tenía la obsesión de dejar un país en orden, a diferencia

de cómo se lo había encontrado: un país imbuido en dos guerras (Irak y Afganistán), una profunda crisis económica y una imagen internacional por los suelos. De ahí la obsesión del presidente Obama con la precisión, el escepticismo y la paciencia. La precisión, como método para reducir el margen de error. El escepticismo ante las «respuestas rápidas y justificaciones fáciles» de una comunidad de expertos en Washington que, según Obama, están «obsesionados por el simbolismo, el teatro y la falta de asunción de responsabilidades». Y, finalmente, la paciencia que requiere dejar que las políticas surjan efecto. Una paciencia que, como estamos viendo en los primeros meses de mandato, el presidente Trump ya está poniendo a prueba.

Esta fórmula descrita por Chollet fue vista por los críticos de Obama como la clave de la debilidad, retirada y humillación del país a nivel internacional. Ahora bien, Chollet responde a estas críticas con capítulos enteros dedicados a ilustrar cómo el pensamiento y las acciones de Obama responden a lo que él llama un jugador de riesgo que aplica el «juego de fondo». Entre los ejemplos, Chollet dedica líneas a la situación de seguridad en Afganistán, la inestabilidad de Irak, los conflictos de Libia, Siria y Ucrania, las primaveras árabes y la crisis en Egipto, la emergencia de la organización Estado Islámico, el programa nuclear de Irán y el resurgir de la política ofensiva de Rusia, entre otros.

Aunque Chollet entona un mea culpa y reconoce que en algunos escenarios como Siria, Ucrania o Libia la Presidencia de Obama hubiese podido hacer más, considera que el mandato de Obama produjo éxitos como la destrucción del arsenal químico de Siria y el pacto nuclear con Irán. De hecho, sobre estos dos casos, el libro hace una reflexión sobre el sobreuso del accionar militar como única respuesta a las crisis internacionales. Sirviéndose de varios discursos y del manifiesto político de Obama – *The audacity of hope* (La audacia de la esperanza)–, Chollet recuerda que, aunque el uso de la fuerza a veces sea imperioso, existen otros instrumentos que pueden conseguir una mayor precisión de la acción. Los instrumentos: una combinación de diplomacia, sanciones económicas y la formación alianzas internacionales. El resultado: conseguir la destrucción del armamento químico de Siria y nuclear de Irán sin necesidad de una intervención militar.

Con este argumento de Chollet se puede llegar a explicar lo que en su momento fue inverosímil, como la no intervención en el caso de Siria, o difícil de asimilar para algunos socios, como en el caso de Irán (en particular para Israel y los países del Golfo). Sin embargo, no se debe olvidar que el mandato Obama será posiblemente recordado por hacer un sobreuso de la fuerza en otros contextos. Puede que el presidente Obama haya sido el más reacio a poner tropas en los escenarios de conflicto, pero seguramente pasará

a la histórica como el presidente que más uso ha hecho de los drones, más asesinatos selectivos ha llevado a cabo y poca claridad ha tenido a la hora de armar o no a rebeldes en escenarios como el de Siria o Ucrania.

Finalmente, cabe destacar dos reflexiones particularmente interesantes. En primer lugar, la posición de *free-rider* que han tomado los aliados de Estados Unidos (en particular, su socio europeo) a la hora de responder a las crisis internacionales; una reflexión con la que Chollet pretende justificar la estrategia de Obama de *leading from behind* en el caso de Libia. Y, en segundo lugar, el breve análisis histórico que ofrece sobre el posicionamiento del Partido Republicano y del Partido Demócrata en materia de política exterior. Sobre este último aspecto es especialmente interesante la comparación histórica que hace Chollet sobre cómo dos republicanos como Dwight D. Eisenhower (1953-1961) y George H. W. Bush (1989-1993) fueron fuente de inspiración para el presidente Obama. Y aún más, Chollet brinda a la literatura académica otros dos modelos que llaman la atención por la particularidad del momento histórico en el que sirvieron y las dificultades a las que se enfrentaron: Richard Nixon (1969-1974) y John Quincy Adams (1825-1829).

Aunque se pueda estar de acuerdo o no con las decisiones tomadas en materia de política exterior por la Presidencia de Obama, no se puede dudar que el libro de Derek Chollet

hace una aportación valiosa a la academia, estudiantes y líderes políticos a la hora de analizar cómo ha funcionado el proceso de toma de decisiones dentro de la Presidencia más poderosa del mundo. Derek Chollet logra conseguir esta aportación mediante un equilibrio entre el análisis y la evidencia de primera mano de una persona que estuvo en la mesa de decisión sobre cada uno de estos temas.

Tempo exterior

Segunda etapa
Vol. XVII (I)
nº 33 / Xullo-December 2016
P.V.P. 10 euros

www.igadi.gal

REVISTA DE ANÁLISE E ESTUDOS INTERNACIONAIS

Carta aos lectores

Inauguración

**Galicia, "célula de universalidade".
Reflexións sobre cultura
e acción exterior**
Ramón Villares Paz

**Galicia e a súa proxección
internacional**
Jesús Gamallo Aller

Galicia precisa da política exterior
Xoán Antón Pérez Lema

**Galicia, unha autonomía no mundo.
Galicia, unha nación cultural**
María Pilar Pin Vega

**A economía galega ante os desafíos
da globalización**
Fernando González Laxe

**Internacionalizar unha economía,
internacionalizar a empresa**
Abel Veiga Copo

**A economía galega en perspectiva
internacional: avances, feblezas e
retos de futuro**
Manuel González López

**As ONG para o Desenvolvemento
nunha paradiplomacia en Rede**
Emilio M. Martínez Rivas



**Ativos duma paradiplomacia
em rede**
Teresa Moure

Galicia no ollo divino
Xavier Alcalá

**Ambicións e posibilidades globais
da nosa industria cultural. Reflexión
sobre a internacionalización
do libro galego**
Xosé Ballesteros

**O cinema como operador da
internacionalización**
Margarita Ledo

**A produción audiovisual de Galicia
e a internacionalización**
Antón Reixa

A acción exterior vasca
Marián Elorza

A acción exterior de Cataluña
Manel Manonelles

**Galicia e a Cooperación
Transfronteiriza no
horizonte 2014-2020**
Rosa Ricoy

Conclusións

Memoria

Resumo-Resumen-Abstract

Centro Cívico Sur, Rúa Luís Braille, 40
36003 Pontevedra
Tel. +34 986 843 436 / +34 698 144 536
info@igadi.org / www.igadi.org/te

INSTITUTO
GALEGO
DE ANÁLISE
E DOCUMENTACIÓN
INTERNACIONAL



I
GA
DI

LO FANTÁSTICO

La creación hechizada

CON LA COLABORACIÓN DE

PILAR PEDRAZA * LUIS ALBERTO DE CUENCA * JESÚS PALACIOS * RICARDO ALDARONDO
VÍCTOR MORALES LEZCANO * ERNESTO BALTAR * GEMA VIVES * JULIÁN SAUQUILLO
JORGE MÍNGUEZ * JAVIER TAJADURA * MARY SHELLEY

FUNDADA POR JAVIER PRADERA · DIRIGIDA POR FERNANDO SAVATER

CLAVES

de *Razón Práctica* — Número 252 — Mayo / Junio 2017 — 8 euros

LO FANTÁSTICO



**La creación
hechizada**

Leyendas y prodigios
de lo fantástico

Pilar Pedraza · Luis Alberto de Cuenca
Jesús Palacios · Ricardo Aldarondo

Política Víctor Morales Lezcano Ensayo Ernesto Baltar · Gema Vives

Libros Julián Sauquillo · Jorge Mínguez

Semblanzas Javier Tajadura Casa de citas Mary Shelley

Dirigida por Fernando Savater.

Suscripciones: 902 101 146

Disponible en:



FORO INTERNACIONAL

VOL. LVII

ABRIL-JUNIO, 2017

NÚM. 2

228

Michelle Ratton Sanchez Badin y Fabio Morosini

Los vínculos comerciales y de inversión
Sur-Sur: reflexiones sobre la relación Brasil-Angola

Ana Carolina Garriga

Inversión extranjera directa en México: comparación
entre la inversión procedente de los Estados Unidos
y del resto del mundo

Ana Teresa Gutiérrez del Cid

Las claves del conflicto entre Rusia y Occidente después
de Crimea y el conflicto con Ucrania

Mauricio Lascurain Fernández

El papel geoestratégico de Asia Central

Clarisa Giaccaglia

Poderes tradicionales, emergentes y re-emergentes:
relaciones ambiguas, pero pragmáticas

Rosendo Bolívar Meza

Movimiento de Regeneración Nacional: democracia interna
y tendencias oligárquicas

EL COLEGIO DE MÉXICO

REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

CONTENIDO

Con un enfoque académico, el texto debe tratar cuestiones relativas a la realidad internacional –en los ámbitos político, económico, social y/o cultural– destacando a la vez, y a partir de datos actualizados, los principales retos, tendencias, perspectivas, etc., del tema abordado, y combinando información y análisis.

El trabajo enviado tiene que ser un original inédito y debe significar una aportación real al conocimiento científico del área de estudio.

Los textos aceptados pasan a tener el copyright de CIDOB y no pueden ser reproducidos sin su autorización. Se editan en castellano. Una vez sale la copia impresa, los artículos se publican en la versión electrónica de acceso abierto de la revista y bajo la licencia de Creative Commons.

EVALUACIÓN - PEER REVIEW

Después de una primera revisión por parte del Consejo editor, los artículos pasan por un proceso de evaluación externa por pares (*peer review*) de anonimato doble.

Una vez finalizado el proceso de evaluación, el dictamen puede ser de cuatro tipos: negativo (no se puede volver a presentar el artículo); positivo (se publica); condicionado con pequeños cambios; condicionado con cambios importantes (la nueva versión deberá volver a pasar por revisión).

Mientras el manuscrito esté en proceso de evaluación, el autor no lo presentará a otras editoriales y/o revistas.

Se intentará notificar una respuesta antes de **5 o 6 semanas**.

Los autores pueden sugerir un máximo de tres revisores (nombre y apellidos, afiliación institucional, datos de contacto). Deben evitarse propuestas que puedan incurrir en conflictos de intereses. Se desaconseja, pues, proponer a revisores que sean o hayan sido supervisores académicos o laborales del autor, así como a personas a quienes el autor haya supervisado académica o laboralmente. De la misma forma, se desaconseja, en la medida en que el campo de estudio lo permita, proponer a revisores que trabajen en las mismas instituciones académicas que el autor.

TÍTULO

Debe ser una indicación concisa del contenido. Puede ir seguido de un subtítulo que sólo contendrá información complementaria: **máximo 10-12 palabras (90 caracteres con espacios)**, ambos incluidos.

Entregar en **castellano e inglés**.

EXTENSIÓN Y PRESENTACIÓN

8.000 palabras, incluidas notas y referencias bibliográficas ($\pm 10\%$).

El autor/a facilitará un resumen en castellano e inglés del contenido del artículo de máximo 120 palabras en un solo párrafo, así como **4-6 palabras clave**. El cuerpo del manuscrito debe contener una introducción que sitúe el contexto histórico y el marco analítico, un espacio principal en el que se desarrollará y analizará el tema abordado (se recomienda subdividirlo en bloques temáticos separados por un intertítulo), así como unas conclusiones que recojan las ideas principales y el resultado del estudio.

Junto con el trabajo, el autor/a hará llegar un breve curriculum vitae con sus datos básicos: teléfono, dirección postal, filiación institucional o lugar de trabajo, así como la dirección pública de correo electrónico.

Se aceptarán **cuadros y gráficos a una tinta**. Se ruega **limitar su número**. No se admite su inserción en **formato de imagen**. Entregar en **formato Excel**.

Los artículos presentados para su evaluación serán aceptados en castellano, inglés, francés y portugués.

Enviar el texto por e-mail en word o RTF a: publicaciones@cidob.org

CRITERIOS DE EDICIÓN

Antes de ir a imprenta, las pruebas del texto editado serán enviadas en formato electrónico a los autores (y en su defecto, al editor) para su revisión y, en su caso, corrección de posibles errores. Estas pruebas deberán ser devueltas en un plazo no superior a una semana a partir de la fecha de envío. No se permitirán modificaciones o alteraciones sustanciales del contenido del texto editado.

El Consejo Editor se reserva el derecho de modificar el formato de los acrónimos, siglas, referencias bibliográficas, notas, cargos oficiales, etc., en el interés de la coherencia global que requiere una publicación periódica. Los autores deben seguir las pautas generales expuestas a continuación:

1. Acrónimos / siglas

Siempre que se cite por primera vez un acrónimo o una sigla, incluir, entre paréntesis, su significado completo.

2. Notas

No confundir nota a pie de página con referencia bibliográfica. Se utilizarán excepcionalmente. La nota sirve para clarificar o complementar aspectos del contenido del texto. Si la nota necesita *ser referenciada*, se añade entre paréntesis el apellido del autor citado, el año y la página (p.ej., Innerarity, 2009: 26). Presentar las notas agrupadas al final del texto o a pie de página. Se ruega limitar este recurso a un máximo de 25-30 notas.

3. Referencias bibliográficas

Aceptaremos y aplicaremos la norma ISO 690-1987 y su equivalente UNE 50-104-94 que establecen los criterios a seguir para la elaboración de referencias bibliográficas.

Presentarlas ordenadas alfabéticamente y agrupadas al final del texto. Deben tener su correspondencia en el texto, donde se incorporará la referencia entre paréntesis, indicando únicamente el apellido del autor citado, el año y la página: (Barbé, 2006: 32) o (Krastev *et al.*, 2010: 108).

a) Para libros

Krastev, Iván; Leonard, Mark; Wilson, Andrew (eds.) *¿Qué piensa Rusia?* Barcelona: CIDOB, 2010, p. 108.

b) Capítulos de libros

Polyakov, Leónid. "Un autorretrato ideológico del régimen ruso", en: Krastev, Iván; Leonard, Mark; Wilson, Andrew (eds.) *¿Qué piensa Rusia?* Barcelona: CIDOB, 2010, p. 37-42.

c) Artículos de publicación en serie (revistas, periódicos, colecciones)

Kennan, George F. "The Sources of Soviet Conduct". *Foreign Affairs*, vol. 25, n.º 4 (July 1947), p. 566-82.

d) Para publicaciones en serie completas

Revista CIDOB d'Affers Internacionals, n.º 88 (primavera 1983)-. Barcelona: Fundació CIDOB, 2009.

e) Publicación electrónica

Alvarado, David. "Mohamed VI, año X: Mito y realidad de la transición marroquí". *Notes Internacionals*

CIDOB, n.º 7 (octubre 2009), p. 6 (en línea) [Fecha de consulta 12.10.2010]

http://www.cidob.org/es/publicaciones/notes_internacionals_cidob

f) Usar "et al." para citar un trabajo firmado por más de dos autores.

Usar las letras (a, b, c, etc.) para distinguir citas de diferentes trabajos de un mismo autor en un mismo año (Barbé, 2001a).

Una vez haya salido la copia impresa, todos los artículos se editarán en la versión electrónica de la revista

REVISTA
CIDOB
D'AFERS
INTERNACIONALS

115 ABRIL 2017

Nueva época

CIDOB

BARCELONA
CENTRE FOR
INTERNATIONAL
AFFAIRS

Co-financiado por el
Programa «Europa con
los Ciudadanos» de la
Unión Europea



Este monográfico plantea un nuevo enfoque interpretativo en torno al islam en Europa Occidental, el cual ya no puede ser visto como una consecuencia del asentamiento de colectivos migrantes originarios de países musulmanes. Los artículos exploran los nuevos escenarios posmigratorios que se están configurando, sugiriendo enfoques de análisis alternativos –en el contexto de los procesos de encaje de una nueva ciudadanía musulmana, la emergencia de las nuevas generaciones de musulmanes ya nacidos en Europa–, para interpretar las controversias provocadas ante la visibilidad de simbologías islámicas en el espacio público y para diseccionar las bases prejuiciosas sobre las que se fundamenta la islamofobia. Todas estas reflexiones proponen una forma diferente de pensar lo que supone hoy en día ser musulmán en Europa, que ya no constituye la expresión de una fidelidad con respecto a una tradición cultural o nacional concreta, sino la expresión de pertenencias múltiples en el marco de sociedades plurales, complejas y contradictorias como son las europeas.

ISSN 1133-6595

