

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

Musulmanes en Europa.
Respuestas políticas europeas a la presencia musulmana.

Respuestas políticas europeas a la presencia musulmana

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

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

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

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

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

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

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

ASOCIACIONISMO Y MARCO DE RELACIONES CON LOS ESTADOS EUROPEOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ESPACIOS DE CULTO

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

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

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

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

TABLA 2. Estimación del número de mezquitas en Europa

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

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

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

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

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

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

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

PERSONAL RELIGIOSO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

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

Preceptos alimentarios

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

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

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

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

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

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

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

Ritos funerarios

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

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

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

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

Derecho y familia

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

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

EDUCACIÓN RELIGIOSA ISLÁMICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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