

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

Musulmanes en Europa.
Reconstruyendo la historia de la presencia musulmana en Europa
Occidental.

Reconstruyendo la historia de la presencia musulmana en Europa Occidental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DE NÚMEROS Y ESTADÍSTICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TABLA 1. Musulmanes en Europa Occidental

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

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

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

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

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

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

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