

LA INMIGRACIÓN MUSULMANA EN ESPAÑA. INSERCIÓN Y DINÁMICAS COMUNITARIAS EN EL ESPACIO LOCAL

MUSLIM IMMIGRATION IN SPAIN. INSERTION AND COMMUNITY DYNAMICS IN THE LOCAL SPACE

JOAN LACOMBA *

Resumen: *En los últimos años los inmigrantes musulmanes han adquirido una notable presencia numérica en España, al tiempo que han despertado una creciente atención y han centrado buena parte de los debates sobre la integración de la población extranjera en nuestro país. En este artículo tratamos de mostrar las principales características de la inmigración musulmana, construcción del campo asociativo y organización de la comunidad musulmana en España, junto con la evolución de las relaciones con la sociedad de acogida y los conflictos generados en torno a su presencia e integración en la sociedad española. Asimismo, el artículo analiza las formas de inserción de los inmigrantes musulmanes en el nivel local, así como las demandas culturales del colectivo generadas en ese proceso y asociadas a la práctica del Islam en un contexto no musulmán.*

Palabras clave: Inmigrantes; Musulmanes; Islam; Comunidad; Integración; Inserción.

Abstract: *In the last few years, muslim immigrants have greatly increased their numbers in Spain while at the same time attracting*

* Profesor Titular del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Valencia.

growing attention and becoming the focus of much of the debate surrounding the integration of the foreign population in this country. In this article we try to show the main characteristics of muslim immigration, the building of associative networks and the organization of the muslim community in Spain, as well as the evolution of the relationship with the receiving society and the conflicts which have arisen surrounding their presence and integration into spanish society. The article also analyzes the ways in which muslim immigrants insert themselves on the local level as well as the cultural demands which have emerged in this process related to the practice of Islam in a non-muslim context.

Key words: *Immigrants; Muslims; Islam; Community; Integration; Insertion.*

LA COMUNIDAD MUSULMANA EN ESPAÑA Y SU ESTRUCTURACIÓN ASOCIATIVA

Las fuentes estadísticas oficiales y diferentes investigaciones nos indican que la comunidad musulmana inmigrante en España habría experimentado un significativo incremento en los últimos quince años, aunque en ocasiones se haya tendido a sobredimensionar su peso por diferentes motivos¹. Lo cierto es que, si a finales de los ochenta los primeros estudios sobre los inmigrantes musulmanes cifraban en unos 175.000 el número de los mismos², en la actualidad la cifra prácticamente se habría triplicado.

¹ Por ejemplo, un reportaje periodístico publicado con el título sensacionalista de *La España que mira a la Meca* (*El País*, domingo 14 de julio de 2002), cifraba ya para ese año en 600.000 el número total de musulmanes en España, un tercio de los cuales tendría nacionalidad española.

² El primer estudio sobre el colectivo musulmán inmigrado en España, realizado por la organización católica Cáritas Española y publicado en 1988 bajo el título «Situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica», cifró en 175.000 el número de inmigrantes musulmanes en España, de los que 110.000 serían de origen magrebí, 20.000 del África sub-sahariana, 30.000 de Oriente Medio y 15.000 del sudeste asiático. Esa misma cifra es la que reproduce también el artículo de Beatriz Aguer (1991) titulado «Résurgence de l'Islam en Espagne», donde expone la creciente presencia del Islam y la influencia del movimiento *Tabligh* en el

De acuerdo con los datos del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (véase la tabla que se reproduce a continuación), en el año 2005 pueden contabilizarse un total de 512.706 personas originarias de lo que hemos llamado «países de mayoría islámica». De todos modos, también debemos tener en cuenta que las estadísticas oficiales no recogen a un importante número de inmigrantes en situación irregular (fenómeno especialmente presente entre la inmigración magrebí), por lo que no sería descabellado ampliar el número de inmigrantes que proceden de países en los que el Islam es la religión y la cultura de referencia mayoritaria de la población hasta unos 600.000. Si a ellos añadimos los inmigrantes musulmanes procedentes de países en los que el Islam no es la religión mayoritaria, los inmigrantes musulmanes nacionalizados en los últimos años como españoles, los musulmanes españoles de Ceuta y Melilla y los españoles convertidos al Islam, la cifra habría de incrementarse significativamente hasta superar las 700.000 personas. Es de destacar que más de la mitad de ellas serían de nacionalidad marroquí, predominando en todo caso el Islam de los países árabes muy por encima del africano, el asiático o el representado por los conversos españoles.

| <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> | <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> |
|-----------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|
| Afganistán* | 29 | Marruecos | 396.668 |
| Arabia Saudí* | 69 | Argelia | 28.127 |
| Argelia | 28.127 | Senegal | 19.943 |
| Bahrein* | 3 | Pakistán | 18.678 |
| Bangladesh | 3.451 | Gambia | 12.980 |
| Chad* | 14 | Nigeria | 11.735 |

colectivo. En 1996 Danielle Rozenberg seguía empleando la cifra de 175.000 personas para la población musulmana en España, mientras que en una publicación de ese mismo año Bernabé López y Nuria del Olmo rebajaban la estimación y cifraban a los inmigrantes musulmanes en España en un número cercano a las 150.000 personas.

| <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> | <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> |
|-----------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|
| Djibouti* | 5 | Mauritania | 5.895 |
| Egipto | 1.719 | Malí | 4.607 |
| Emiratos Árabes* | 4 | Bangladesh | 3.451 |
| Gambia | 12.980 | Irán | 1.908 |
| Indonesia | 352 | Egipto | 1.719 |
| Irak | 559 | Siria | 1.506 |
| Irán | 1.908 | Túnez | 1.017 |
| Jordania | 634 | Líbano | 993 |
| Kuwait | 19 | Turquía | 831 |
| Líbano | 993 | Jordania | 634 |
| Libia* | 175 | Irak | 559 |
| Malasia* | 147 | Indonesia | 352 |
| Malí | 4.607 | Palestina | 332 |
| Marruecos | 396.668 | Libia* | 175 |
| Mauritania | 5.895 | Malasia* | 147 |
| Níger* | 43 | Sudán* | 122 |
| Nigeria | 11.735 | Arabia Saudí* | 69 |
| Omán* | 6 | Níger* | 43 |
| Pakistán | 18.678 | Afganistán* | 29 |
| Palestina | 332 | Kuwait* | 19 |
| Qatar* | 3 | Yemen* | 15 |
| Senegal | 19.943 | Chad* | 14 |
| Siria | 1.506 | Omán* | 6 |
| Sudán* | 122 | Djibouti* | 5 |
| Túnez | 1.017 | Emiratos Árabes* | 4 |
| Turquía | 831 | Bahrein* | 3 |

| <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> | <i>Países de mayoría islámica</i> | <i>Inmigrantes en España (2005)</i> |
|-----------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|
| Yemen* | 15 | Qatar* | 3 |
| África | 49.322 | Países Árabes | 437.988 |
| Asia | 25.396 | África | 49.322 |
| Países Árabes | 437.988 | Asia | 25.396 |
| TOTAL | 512.706 | TOTAL | 512.706 |

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos estadísticos del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales sobre extranjeros con tarjeta o autorización de residencia en vigor a fecha de 31 de marzo de 2005. En el caso de los países marcados con asterisco los datos son los contenidos en el *Anuario de Migraciones 2002*, pues con posterioridad a este año se ha dejado de publicar los datos correspondientes a países con un bajo número de inmigrantes.

Más allá de las cifras y de las siempre discutibles estimaciones, hay que señalar, en primer lugar, que el panorama asociativo entre los inmigrantes musulmanes en España da muestras de una significativa fragmentación³. Los motivos pueden ser varios: la propia historia de una llegada escalonada en diferentes momentos y contextos, la diversidad de orígenes nacionales de los miembros del colectivo (a pesar, como ya hemos señalado, del peso destacado de la población marroquí) y su dispersión en territorio nacional, la presencia activa dentro de la comunidad islámica de un grupo de musulmanes españoles convertidos al Islam⁴, así como los conflictos de liderazgo a partir de rivalidades personales.

Algunas de las peculiaridades de la inmigración musulmana en España en este sentido han sido señaladas por Danielle Rozenberg, cuando escribía —reproduciendo las palabras del Padre Emilio Ga-

³ Ya en 1990, Emilia Alonso había escrito un artículo en el que hablaba extensa y detalladamente de las numerosas divisiones y las disputas dentro del panorama de las entidades musulmanas en España.

⁴ El número de españoles convertidos al Islam es también objeto de controversia. Según las fuentes, la cifra podría ir desde los 5.000 hasta los 20.000, aunque también es posible hallar referencias a cifras muy superiores.

lindo— que «el Islam español está muy politizado, en la medida en que las numerosas asociaciones y actividades musulmanas dependen del apoyo financiero de países como Arabia Saudí, Kuwait, Libia, Emiratos Árabes, Marruecos, etc. Este mismo especialista opina que los musulmanes que hay en España se distancian de los musulmanes europeos por poseer aquéllos una conciencia muy viva de haber regresado a la patria perdida (Al-Andalus), y por un sentimiento arraigado de que España tiene con respecto a ellos un gran número de deudas históricas» (D. Rozenberg, 1996: 255).

La reconstrucción de la historia de la estructuración asociativa del Islam en España nos obliga a remontarnos a 1968 con la creación en plena dictadura de la Comunidad Musulmana de Melilla, la primera asociación inscrita en el Registro General de Asociaciones Religiosas como fruto de la aplicación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967, en la que se establecía que «el ejercicio del derecho a libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español». Posteriormente, en 1971 se creará la Asociación Islámica de Ceuta, así como la primera asociación islámica que da cabida a inmigrantes musulmanes, la Asociación Musulmana de España, como muestra de su incipiente presencia en la sociedad española. De hecho, será la Asociación Musulmana de España quien participará a partir de 1980 en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa en representación de la comunidad musulmana como resultado de la entrada en vigor ese mismo año de la nueva Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

Ya en 1989 se creará la FEERI para responder a la exigencia de la Administración de contar con un interlocutor único a la hora de negociar el Acuerdo de Cooperación con el Estado⁵. La FEERI, dirigida por un español convertido al Islam, va a representar inicialmente a todas las asociaciones islámicas registradas oficialmente en el país (unas cuarenta en aquel momento). Pero serán los primeros desencuentros entre las diversas asociaciones a la hora de negociar los términos del acuerdo lo que va a provocar la aparición de una

⁵ Esta misma cuestión se ha planteado de nuevo con posterioridad al 11 de marzo de 2004, una vez que las autoridades han vuelto a constatar la falta de operatividad de la Comisión Islámica de España y la dificultad de encontrar cauces para desarrollar algunas de las propuestas dirigidas al encuadramiento institucional de los musulmanes en España.

nueva federación en 1991: la UCIDE. Una decena de asociaciones, en desacuerdo aparentemente con la falta de previsión económica para el desarrollo del Acuerdo en elaboración, va a abandonar la FEERI y constituir su propia federación (UCIDE), a la que posteriormente se irán incorporando otras asociaciones islámicas.

Pero los motivos del desencuentro parecen ir más allá, y nos retrotraen a la discusión sobre la legitimidad de los interlocutores y su liderazgo en el interior de la comunidad musulmana. Si el presidente de la FEERI era —como ya hemos dicho— uno de los históricos entre los conversos españoles al Islam (Mansur Escudero), el que va a convertirse en presidente de la UCIDE es Riay Tatary, uno de los históricos entre los inmigrantes musulmanes en España, *imam* de la mezquita del barrio de Estrecho en Madrid y vinculado con los Hermanos Musulmanes. Riay Tatary, médico de origen sirio nacionalizado como español, había sido el presidente de la Asociación Musulmana de España y contaba con el reconocimiento de buena parte de los primeros inmigrantes musulmanes llegados a España como uno de sus líderes⁶.

Con frecuencia, la escisión del movimiento asociativo musulmán ha sido presentada por determinados medios como un resultado del enfrentamiento entre un sector musulmán moderado (el representado por la FEERI) y un sector calificado de «fundamentalista» (el propio de la UCIDE). Esta explicación, aunque acorde con la falta de rigor con que la mayor parte de los medios de comunicación españoles suelen tratar las cuestiones relacionadas con el Islam, es demasiado simplista. De hecho, los planteamientos de algunas de las comunidades que se integran en una u otra federación no resultan ser tan diferentes, mientras que su adscripción concreta parece obedecer más a afinidades personales y de origen nacional.

En concreto, las dos grandes federaciones que agrupan a la mayor parte de comunidades y asociaciones de musulmanes en España (FEERI y UCIDE) representan a cerca de ciento cincuenta asociaciones que aparecen en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (aunque la UCIDE habría superado en los últimos años a la FEERI en número de asociaciones federadas), mientras que aproximadamente otro centenar de comunidades islámi-

⁶ Una síntesis de la historia del asociacionismo islámico en España, escrita por el propio Riay Tatary, puede consultarse en el artículo citado en la bibliografía.

cas, o bien no se han adscrito a ninguna de las federaciones⁷ o bien ni siquiera figuran en el Registro, a pesar de contar con mezquitas y oratorios que vienen funcionando en situaciones diversas, algunas incluso de irregularidad. De hecho, algunas asociaciones islámicas sólo aparecen inscritas como asociaciones culturales en los registros de las propias comunidades autónomas, aunque vengan ofertando espacios de culto, mientras que otras tan sólo aparecen en registros de carácter municipal para solventar, por ejemplo, la tramitación administrativa de licencias.

Los motivos de esta no adscripción o registro de buena parte de las comunidades islámicas existentes son numerosos, pero el más común sigue siendo la desconfianza, tanto en las mismas federaciones como en el propio Estado a la hora de salir a la luz oficialmente. López y Del Olmo afirman en este sentido que «la inmigración musulmana se mantiene bastante al margen del Islam *oficial* de la Comisión Islámica de España. En la medida en que determinadas Embajadas actúan cerca de ciertas asociaciones islámicas, se produce un repliegue de los grupos de inmigrantes que recelan ante su posible instrumentalización. De ahí que el débil grado de asociacionismo que se revela en la comunidad marroquí alcance tanto al campo laboral como incluso al religioso. No deja de ser significativo que el mapa de las asociaciones islámicas en España coincida tan poco con el de la inmigración musulmana» (B. López; N. del Olmo, 1996: 261).

Quizás esta última cuestión tenga que ver con el peso cualitativo de los españoles convertidos al Islam dentro de la propia comunidad musulmana. A este respecto hay que decir que el mapa de los conversos españoles al Islam es diverso y complejo. Concentrados sobre todo en la región de Andalucía (Córdoba, Granada y Sevilla, especialmente), estos han tenido una presencia marcada por su gran actividad, pero también por las numerosas divisiones causadas tanto por factores doctrinales como por los personales. Por ejemplo, en un artículo sobre las comunidades musulmanas en Andalucía Occidental, Rafael Valencia (1995) llega a identificar, entre otros, los si-

⁷ La cuestión de las asociaciones inscritas en el Registro pero no federadas ha resultado ser también una fuente de problemas, en tanto que el Acuerdo con el Estado sólo reconoce como sujetos para la aplicación de los beneficios del mismo a las asociaciones pertenecientes a una de las dos grandes federaciones.

güientes grupos y tendencias: la *Yama'a Islámica* de Al-Andalus, la Comunidad Islámica de Sevilla-*Umma*, la Asociación Musulmana de Córdoba y el Movimiento de Musulmanes Europeos *Al-Murabitún*⁸. Igualmente, habría que referirse a una de las organizaciones más activas en la actualidad, la Junta Islámica de Andalucía, que desde su sede en Córdoba, e integrada mayoritariamente por españoles convertidos al Islam, publica la revista Verde Islam y sostiene en internet la página WebIslam, ambos convertidos en importantes medios de difusión del Islam y de los planteamientos de la FEERI en el Estado español.

También en relación con el movimiento asociativo islámico y el peso de los españoles convertidos en el mismo, Jordi Moreras afirma en el libro *Musulmanes en Barcelona* que «contrariamente a lo que cabría suponer, la evolución de este tejido asociativo no es una consecuencia de la llegada e instalación de poblaciones musulmanas de origen inmigrante a nuestro país, sino que es resultado de las dinámicas asociativas que se han generado en estas comunidades, compuestas fundamentalmente por musulmanes españoles, e implicadas en conseguir la representación del colectivo musulmán ante la sociedad y la Administración Pública españolas» (J. Moreras, 1999: 90).

EL ISLAM Y LOS MUSULMANES EN ESPAÑA. DE AL-ANDALUS AL ACUERDO DE COOPERACIÓN

El año 1992 resulta especialmente significativo en la compleja historia de las relaciones de España con el Islam. En una etapa de importantes cambios para la modernización de la sociedad española, y bajo un gobierno socialista que contaba en aquel momento con la máxima popularidad, el año 1992 se convirtió en un símbolo de la plena entrada de España en Europa y el mundo desarrollado. Entre las grandes celebraciones que sirvieron para escenificar el éxito de los cambios producidos en los últimos años —incluidos unos juegos olímpicos— se encontraba la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América. Pero, haciendo un poco de memo-

⁸ Esta situación se repite también en otras zonas del territorio español. Véanse los estudios de Moreras en Cataluña o de Abu-Tarbush en las Islas Canarias.

ria histórica, 1492 no era sólo la fecha en la que Cristóbal Colón puso pie en el continente americano, sino también la fecha en la que se dió por concluida la Reconquista cristiana de la España musulmana con la toma de Granada por los Reyes Católicos.

No obstante, la caída del reino de Granada no cerraba la reocupación del territorio por un nuevo poder político, militar y religioso tras más de siete siglos de presencia islámica, sino que abría la puerta a una operación de limpieza étnica que se prolongaría en diferentes episodios hasta casi doscientos años más tarde con la definitiva expulsión de los moriscos en 1609 y el intento de borrar cualquier huella de la España musulmana durante los siguientes años. Quizás por ello, y como una forma de reparar la imagen de intolerancia histórica de la sociedad española con sus minorías religiosas, el mismo año 1992 se firmaba un acuerdo de cooperación entre el Estado y las religiones minoritarias reconocidas como de notorio arraigo (protestantismo, judaísmo e Islam)⁹.

El Acuerdo fue reconocido en su momento como modélico y uno de los textos más avanzados en el contexto europeo en cuanto al tratamiento de las minorías religiosas. El Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España establece, de acuerdo con la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, «la posibilidad de que el Estado concrete su cooperación con la Confesiones o Comunidades religiosas cuando aquéllas, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, hayan alcanzado en la sociedad española, además, un arraigo que, por el número de sus creyentes y por la extensión de su credo, resulte evidente o notorio». Y añade, en referencia explícita al Islam, que «en este caso se encuentra la religión islámica, de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española». Este reconocimiento en forma de ley, tras siglos de intentos oficiales de ocultamiento de la herencia musulmana, marcaba aparentemente un importante cambio en las relaciones con el Islam.

El amplio y generoso Acuerdo trata «asuntos de gran importancia para los ciudadanos de religión islámica». Entre ellos: «Estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e Imames; protección jurídica

⁹ El Acuerdo se firmó el 28 de abril de 1992 y se promulgó como Ley el 10 de noviembre del mismo año. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia declaró la religión islámica como de notorio arraigo en España el 14 de julio de 1989.

de las mezquitas de culto; atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico; asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; enseñanza religiosa islámica en los centros docentes; beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las Federaciones que constituyen la Comisión Islámica de España, conmemoración de festividades religiosas islámicas y, finalmente, colaboración del Estado con la expresada Comisión en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico Islámico».

El Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España reconoce, entre otras muchas cosas, a las Comunidades Islámicas pertenecientes a la CIE el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. El texto establece que se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local.

El Acuerdo contempla la interrupción del trabajo los viernes de cada semana (día de rezo colectivo obligatorio y solemne de los musulmanes), desde las trece treinta hasta las dieciséis treinta horas, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta del sol durante el mes de Ramadán. Igualmente, se prevé la sustitución de las fiestas establecidas en el Estatuto de los Trabajadores por las fiestas musulmanas.

También queda regulada la denominación *halal* de la carne sacrificada según el rito islámico de cara a su comercialización, importación y exportación, estableciendo que el sacrificio de animales se realizará respetando la normativa sanitaria vigente¹⁰. Además, se recoge que se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos la alimentación de los internados en centros o establecimientos pú-

¹⁰ En la actualidad existe un *Instituto Halal* creado recientemente por la Asociación Junta Islámica de España (entidad impulsora de los Acuerdos de Cooperación y miembro fundador de la Comisión Islámica de España), con el objetivo de desarrollar el apartado referido a la alimentación de los musulmanes españoles. El Instituto tiene como funciones regular y certificar los alimentos y productos que son aptos para el consumo de los musulmanes en España y en el ámbito de la UE, así como para la exportación a países musulmanes.

blicos y dependencias militares, y la de los alumnos de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, así como el horario de comidas durante el mes de Ramadán.

Con posterioridad a la firma del Acuerdo, y con el objeto de desarrollar el compromiso de enseñanza del Islam contenido en el mismo, en 1996 se aprobó el Currículo de enseñanza religiosa islámica para la enseñanza primaria, secundaria y bachillerato en los centros docentes públicos y concertados del Estado. Sin embargo, el desacuerdo entre las dos federaciones islámicas sobre el perfil de los profesores a contratar, y entre éstas y el Estado sobre la retribución de los mismos, ha impedido en la práctica la materialización de la enseñanza del Islam en los colegios, a excepción de los enclaves de Ceuta y Melilla.

Hoy en día las dos entidades que firmaron en 1992 el Acuerdo de Cooperación con el Estado (la FEERI y la UCIDE) siguen estando profundamente enfrentadas. De hecho, la falta de entendimiento entre las dos federaciones de asociaciones ha sido señalada interesadamente por los responsables públicos como la principal causa en la no aplicación de la mayor parte de los términos del Acuerdo. Entre otras cosas, ambas federaciones han encontrado numerosas dificultades para elaborar una propuesta conjunta de estatutos de la Comisión Islámica de España (el órgano representativo del Islam ante el Estado español para la negociación, firma y seguimiento de los acuerdos, y donde cada una de ellas cuenta con un secretario general), una de las condiciones exigidas por el Estado para poner en práctica buena parte de lo estipulado en el Acuerdo.

Diez años después de su firma el Acuerdo no sólo ha sido desarrollado en una mínima parte, sino que se ha convertido en una fuente de continuas disputas en el interior de la comunidad musulmana. Por ejemplo, Jordi Moreras hace el siguiente balance crítico del Acuerdo: «La firma de este pacto responde más a la demanda de reconocimiento social formulada por parte de musulmanes españoles, que a los intereses de otros miembros de esta heterogénea comunidad. Paradójicamente, el Acuerdo, más que contribuir a cohesionar internamente el colectivo musulmán en España, ha mostrado la distancia entre unos y otros puntos de vista en las comunidades musulmanas. Transcurridos seis años desde su firma, y reconociendo que apenas se ha podido desarrollar y aplicar parte de su articulado, no sólo ha permitido dejar patentes las tensiones que están presentes en su interior (incluso parece que el Acuerdo no ha

hecho más que agravarlas), sino que también ha mostrado el poco interés que hasta hoy ha despertado entre las comunidades musulmanas de base» (J. Moreras, 1999: 141).

A todo ello habría que añadir el hecho que desde la Administración se ha negociado con quién más se acercaba a sus posiciones en cada momento, más que en función de una orientación doctrinal determinada y, sobre todo, sin tener un criterio claro sobre la conveniencia y aplicabilidad del mismo Acuerdo¹¹.

LA COEXISTENCIA PRECARIA ENTRE INMIGRANTES MUSULMANES Y POBLACIÓN AUTÓCTONA. DEL ACUERDO DE COOPERACIÓN A EL EJIDO

Más allá de lo que representa el Acuerdo, a nadie puede pasar inadvertido que la sociedad de acogida y su imaginario tienen un papel fundamental en la construcción cultural de la inmigración. En este sentido la particular historia de España y sus vínculos con lo árabe e islámico ha tenido y sigue teniendo una importancia capital en su relación con el mundo musulmán y con la inmigración originaria del mismo, en especial en el caso del Magreb. Esta situación tiene su reflejo tanto en una cierta cultura política como en los comportamientos cotidianos de la población al nivel local. Como nos muestran las encuestas los españoles tienen una percepción altamente negativa de los inmigrantes marroquíes y, por extensión, de la población magrebí, árabe y musulmana en su conjunto¹². Pero la

¹¹ Tras los atentados del 11 de marzo se habló de nuevo de la necesidad de recuperar el espíritu y la letra del Acuerdo, pero con el paso de los meses parece que se ha ido diluyendo dicho propósito.

¹² Así lo han venido demostrando las diferentes encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas, en cuyo Barómetro de 1998, por ejemplo, el 42% de los encuestados consideraba que la inmigración marroquí era negativa o muy negativa, mientras que el 17% la consideraba positiva o muy positiva. En ese mismo Barómetro el 52% de los encuestados respondió que los españoles tratan a los inmigrantes marroquíes con desconfianza, mientras que un 70% de los mismos reconocía no haber tenido relación alguna con marroquíes. Asimismo, los sucesivos Barómetros anuales han colocado a los marroquíes como el colectivo peor valorado por los españoles entre los diferentes grupos de inmigrantes presentes en el país.

secular fobia española hacia el «moro»¹³ no sólo forma parte del imaginario, ni toma cuerpo únicamente en los papeles de los investigadores, sino que se refleja repetidamente en la realidad de los acontecimientos acaecidos en fechas recientes.

De hecho, durante los últimos años los principales conflictos en España entre población inmigrante y población autóctona han tenido como protagonistas a inmigrantes musulmanes, y especialmente magrebíes. Por su gravedad algunas de las informaciones sobre los incidentes han traspasado las fronteras y han sido difundidas en el exterior del país (el caso de El Ejido), pero otros casos «menores» han permanecido reducidos al ámbito de las noticias locales. La extensión de los ataques a magrebíes, en forma individual o colectiva, ha tenido como trasfondo habitual la acusación de actividades delictivas por parte de inmigrantes marroquíes o argelinos. Al mismo tiempo, y ante la débil acción de las fuerzas de seguridad contra los agresores y los incendiarios discursos de algunos responsables políticos, se ha ido creando progresivamente un clima social en el que numerosas poblaciones han visto justificados sus actos como legítimos. De entre los múltiples incidentes y agresiones de carácter xenófobo (detallados y documentados por organizaciones españolas como SOS Racismo y por organizaciones internacionales como Amnistía Internacional), son tres los casos que destacamos: los hechos de El Ejido en Andalucía y los del barrio de Can Anglada y de la población de Premià de Mar en Cataluña.

En cuanto a los sucesos de febrero del año 2000 en la población almeriense de El Ejido, estos sacaron a la luz una realidad conocida pero no reconocida. La utilización intensiva de la mano de obra magrebí en la comarca en condiciones de explotación y exclusión crecientes no podía abocar a largo plazo más que a la aparición de conflictos. El milagro económico de El Ejido y su agri-

¹³ Sobre esta cuestión, la obra más completa a consultar es posiblemente el libro de Eloy Martín dedicado a la historia de la imagen del magrebí en España citado en la bibliografía. También puede leerse el libro *El «moro» entre los primitivos. El caso del Protectorado Español en Marruecos* (Barcelona, Fundación La Caixa, 1997), el de María Rosa Madariaga, *Los moros que trajo Franco. La intervención de tropas coloniales en la guerra civil* (Barcelona, Martínez Roca, 2002), o el libro de José A. González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico* (Barcelona, Anthropos, 2002).

cultura bajo plásticos debía su éxito al mantenimiento de un régimen de *apartheid* de la población inmigrante magrebí¹⁴. Los magrebíes, confinados en chabolas y viviendas insalubres fuera de los núcleos urbanos, habían visto incrementarse el rechazo de la población hacia ellos e incluso las prohibiciones de entrada a determinados comercios e instalaciones frecuentadas por la población local. En medio de un racismo galopante, mezclado de continuas acusaciones de delincuencia, así como del aumento de los inmigrantes en situación irregular y sin trabajo, la situación resultaba explosiva. A ello sólo faltaba añadir la instrumentalización política de la inseguridad ciudadana, un descenso en los rendimientos del sector agrícola y sus rentas, un alza de las demandas laborales y sociales de los propios inmigrantes magrebíes, así como la llegada de nuevos colectivos de inmigrantes en competencia con los ya instalados, para que el escenario resultase insostenible. Finalmente, el asesinato de una mujer por un perturbado mental de origen marroquí acabó por prender la mecha del polvorín.

El otro de los casos que ilustra claramente la conflictiva relación entre la población autóctona y la población magrebí es el del barrio de Can Anglada, en la ciudad catalana de Terrassa. En Can Anglada, un barrio obrero de la periferia industrial barcelonesa poblado por antiguos inmigrantes de otras regiones del Estado, los incidentes guardan algunas similitudes con los de El Ejido —de hecho, algunos hablaron de un efecto de imitación tras lo ocurrido en el Ejido—, aunque también se encuentran presentes otros componentes. Con una presencia significativa de población inmigrante marroquí desde hace numerosos años, el barrio de Can Anglada ha estado sometido a los problemas habituales de las periferias de las grandes ciudades españolas: abandono urbanístico, falta de servicios y una tasa de paro considerablemente por encima de la media. En un contexto tal, y en medio nuevamente de crecientes acusaciones sobre la

¹⁴ Los hechos de El Ejido y la situación que los generó han salido analizados en diferentes obras. Así, el libro-informe de SOS Racismo, *El Ejido. Racismo y explotación laboral* (Barcelona, Icaria, 2001). También el libro de Ubaldo Martínez Veiga, *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo* (Madrid, La Catarata, 2001). O la recopilación de artículos de Francisco Checa, *El Ejido. La ciudad cortijo* (Barcelona, Icaria, 2002). Otro libro de carácter bien distinto, en el que prácticamente se atribuye la responsabilidad de los hechos a la conducta de los inmigrantes magrebíes, es el del antropólogo Mikel Azurmendi, *Estampas de El Ejido* (Madrid, Taurus, 2001).

relación entre población inmigrantes y aumento de la delincuencia, el mes de julio de 2001 un enfrentamiento entre un grupo de jóvenes autóctonos y otro de jóvenes inmigrantes daba pie a la extensión de una reacción xenófoba contra el conjunto de los inmigrantes marroquíes instalados en el barrio. Así, tal como ocurriese el año antes en El Ejido, un incidente encendía la mecha de un conflicto larvado en los meses anteriores, dando inicio a las agresiones colectivas a personas y la destrucción de sus bienes.

Ahora bien, a diferencia de El Ejido en el barrio de Can Anglada no se daba una situación de explotación laboral y exclusión espacial de la población inmigrante, ni había habido una utilización política previa de la cuestión migratoria. Al contrario, aparentemente la población marroquí de Can Anglada gozaba de una buena integración en el barrio, y prueba de ello eran tanto los numerosos negocios regentados por marroquíes como las parejas mixtas formadas en los últimos años. Por ello, algunos analistas interesados en borrar la mala imagen proyectada y los mismos habitantes del barrio se apresuraban en señalar que la protesta se dirigía hacia algunos magrebíes llegados recientemente, en situación irregular y protagonistas de actos delictivos, aunque en realidad la violencia había alcanzado al conjunto del colectivo.

Salvando las diferencias señaladas, tanto en uno como en otro caso podría decirse que los incidentes producidos no son más que el indicador de una profunda desconfianza de la población local hacia la población inmigrante magrebí. En situaciones concretas de malestar social la población magrebí se ha convertido en objeto de la búsqueda de responsables próximos y de las violencias de la población, tal como en el pasado —y aún hoy en la actualidad en algunos momentos y lugares— lo fue la población gitana. El terreno está suficientemente abonado para ello, con un imaginario histórico que refuerza dichas actitudes y una islamofobia en ascenso que hace que las reacciones se extiendan hacia otros ámbitos¹⁵. Este último

¹⁵ En cambio, tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid no se han producido reacciones del mismo calibre. Salvo casos aislados, organizaciones como Amnistía Internacional han destacado que no se ha producido, como se podría esperar en base a los antecedentes reseñados, una reacción xenófoba a gran escala. Sin embargo, sí se ha podido documentar el incremento de la desconfianza de los españoles hacia los inmigrantes musulmanes y el del miedo de estos últimos a la hora de hacerse visibles en los espacios públicos.

sería el caso del otro de los incidentes que ponen a prueba las relaciones entre la población local y la población inmigrante musulmana: la oposición a la construcción de una mezquita en el pueblo catalán de Premià de Mar.

El caso de Premià de Mar reúne todos los ingredientes de lo que podría ser un nuevo tipo de conflicto que va más allá del tradicional rechazo a la población magrebí y extiende las fobias y la desconfianza de la población local a todo aquello vinculado con el nombre del Islam. Dentro del clima de las reacciones posteriores al 11 de septiembre de 2001 en Premià de Mar se han escenificado los miedos hacia un Islam asociado cada vez más con la violencia y el terrorismo.

En este pequeño municipio, con un colectivo musulmán no muy numeroso y de procedencias diversas, y donde con anterioridad no se habían producido incidentes destacables con la población inmigrante, un sector de la población local se opuso abiertamente durante el año 2002 a la construcción de una mezquita en unos terrenos propiedad de la propia comunidad musulmana. Allí, los vecinos, apelando a su propia seguridad y a las molestias y el efecto que la nueva instalación podría tener sobre el valor de sus viviendas, han generado una movilización social que ha atraído a habitantes de otros municipios y algunos líderes de la extrema derecha catalana emergente. El Ayuntamiento local, intimidado por las presiones de los vecinos y las manifestaciones en la calle, ha paralizado la construcción —aunque esta cuenta con todos los permisos preceptivos— y ha tratado de llegar a un acuerdo con la comunidad musulmana al ofertarles un solar alternativo en un polígono industrial de las afueras de la población. Inicialmente las posiciones de los implicados se han radicalizado hasta hacer muy difícil el encuentro de una salida que permitiese reducir la conflictividad en aumento. Tal como escribe Moreras «las reacciones vecinales a la apertura de un espacio de culto musulmán en un barrio determinado se han convertido en el ejemplo paradigmático de esta presión social, frente a las decisiones adoptadas por los poderes locales. Su efecto mediático evidente ha supuesto que, en ocasiones, una decisión adoptada por un consistorio acabase siendo revisada (...) La pluralidad de actores que intervienen en estos casos, y la complejidad de las relaciones que se establecen entre sí, complican sobremanera su análisis» (J. Moreras, 2002: 17).

En este caso, el papel de mediación de la Administración se ha revelado fundamental —especialmente el de la Administración au-

tonómica—, a pesar de las contradicciones iniciales desde el poder municipal, así como la voluntad de negociación del colectivo musulmán con el fin de evitar mayores enfrentamientos y deteriorar la convivencia. Finalmente la comunidad musulmana ha renunciado temporalmente a su derecho a construir en el solar previsto, a cambio de otros locales céntricos habilitados en una antigua escuela. Sin embargo, el conflicto no se ha dado por terminado y constituye un grave precedente que puede extenderse a otras poblaciones donde existen demandas similares de lugares de culto por parte de la comunidad musulmana.

Estos tres casos relatados constituyen una muestra del tipo de conflictos que cada vez con mayor frecuencia se plantean en el ámbito local español y que requieren de un marco político de actuación que evite su reproducción. Sin embargo, las respuestas por los poderes públicos han sido bien distintas en cada situación, dependiendo de orientaciones políticas y del substrato social en cada uno de los contextos. En el caso de El Ejido el comportamiento xenófobo de la población local fue alentado por los propios responsables políticos municipales, cuyo alcalde se opuso incluso a las labores de mediación y de investigación de diferentes entidades públicas y privadas. En Can Anglada los responsables municipales trataron desde el principio de desactivar el conflicto, deslegitimando a los vecinos destacados por sus mensajes xenófobos y exigiendo la presencia policial para devolver el orden al barrio. Por último, en Premià de Mar la actitud vacilante del Ayuntamiento, y el miedo ante la reacción de una parte de la opinión pública, permitieron que los vecinos opuestos a la mezquita adquiriesen una posición de fuerza que ha perjudicado los derechos legítimos de la comunidad musulmana, aunque provisionalmente el conflicto ha remitido.

LA COMUNIDAD ISLÁMICA EN VALENCIA Y SU VISIBILIZACIÓN. UN EJEMPLO DE LAS DINÁMICAS LOCALES ENTRE LA INMIGRACIÓN MUSULMANA

En la Comunidad Valenciana se estima que residen alrededor de 50.000 personas procedentes de diferentes países cuya población es mayoritariamente musulmana, especialmente de Marruecos (21.753) y Argelia (6.530), y en número mucho más reducido de Senegal

(1.158) y Pakistán (1.132)¹⁶, además de un grupo de musulmanes convertidos que no debe de superar el millar de personas. Las ocupaciones laborales predominantes entre los inmigrantes musulmanes se encuentran en los sectores de la agricultura, la construcción y la hostelería para los inmigrantes magrebíes, mientras que los senegaleses o los pakistaníes tienen en las actividades comerciales y de venta ambulante su principal mercado. Otros miembros del colectivo, como sirios, jordanos o libaneses ocupan puestos como profesionales liberales o en actividades comerciales y de hostelería.

En la actualidad en la Comunidad Valenciana existen mezquitas o salas de oración en las ciudades de Alicante (una mezquita grande y una sala de oración), Castellón (una mezquita grande y una sala de oración) y Valencia (una mezquita grande, una media y una sala de oración), así como un buen número de mezquitas de pequeño tamaño y oratorios en otras localidades de las tres provincias, tales como Alcoy, Alcúdia, Alginet, Altea, Benicarló, Burriana, Carlet, Grau de Castelló, Crevillent, Elx, Gandia, Xàtiva, Moncòfar, Onda, Ontinyent, Port de Sagunt, Sueca, Vall d'Uixó y Vila-real.

En la ciudad de Valencia son tres los espacios de culto que atraen a la población musulmana practicante. La gran mezquita del Centro Cultural Islámico de Valencia (barrio de Les Tendes), con su sala de oración y diferentes recursos (biblioteca, salón de actos, clases de lengua árabe y Corán, enfermería...), la mezquita de la Comunidad Islámica de Valencia (zona del puerto) y el oratorio de la Asociación *Al-Fatah* (barrio de Russafa)¹⁷ cubren con sus servicios la demanda de la comunidad musulmana, tanto inmigrante como no inmigrante.

Además de centros de práctica religiosa, las mezquitas actúan como centros de reunión y encuentro entre un colectivo disperso en

¹⁶ La estimación de la cifra global responde a la misma lógica empleada para aproximarnos al número de inmigrantes musulmanes en el conjunto del Estado. En cuanto a las cifras exactas de los colectivos citados proceden del Anuario de Migraciones 2003 del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, pero deben haber sido ya superadas ampliamente, sobre todo en el caso de los marroquíes.

¹⁷ El barrio de Russafa, con una importante concentración de población inmigrante magrebí tampoco ha sido ajeno en los últimos años a incidentes de carácter xenófobo, así como a la convocatoria de manifestaciones ultraderechistas en contra de la presencia de los mismos recurriendo a argumentos como la inseguridad ciudadana o el tráfico de drogas.

el espacio geográfico y desde ellas se prestan múltiples servicios de carácter social: «Desde el Centro Cultural Islámico se prestan servicios de gabinete jurídico, biblioteca, clases de Islam, clases de árabe y español, también estamos poniendo en marcha clases de valenciano, ayudas económicas y de alimentos o canalizar hacia otras ONG. Estamos también elaborando una guía de recursos y una página web (...) Todos los problemas que llegan aquí se intentan solucionar. A lo mejor no hay un servicio para la purificación del muerto, pero si muere alguien y hace falta se le purifica. A lo mejor no hay un servicio hospitalario, pero si alguien lo necesita se crea. Toda la demanda que llega se cubre» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

El gran edificio del Centro Cultural Islámico de Valencia atrae a una fracción de la comunidad musulmana entre la que destacan particularmente jóvenes con estudios universitarios, profesionales medio-orientales y españoles convertidos al Islam, así como a algunas mujeres. La Mezquita de la Comunidad Islámica de Valencia, de características decorativas y espaciales que la convierten en una sala de oración de tamaño medio, reúne a la población musulmana que vive en los alrededores de la Avenida del Puerto, con una presencia importante de inmigrantes pakistaníes. En cuanto al oratorio de la Asociación Cultural Islámica *Al-Fatah*, este se encuentra ubicado en un bajo del barrio de Russafa y acoge sobre todo a los inmigrantes que se han asentado en el mismo barrio para establecer sus hogares y sus negocios comerciales, pero también a los que se desplazan desde los pueblos cercanos a Valencia (trabajadores manuales y del campo) y acceden a ella desde la cercana estación central de trenes.

El Centro Cultural Islámico de Valencia¹⁸, inaugurado en 1992, financiado por la Organización de Ciudades Árabes y el Instituto Árabe de Desarrollo y construido en unos terrenos cedidos por el Ayuntamiento de la ciudad, está dirigido por una asociación inscrita en el Registro como Comunidad Centro Religioso Islámico de Valencia,

¹⁸ Durante el año 2004 el Centro Cultural Islámico de Valencia fue el escenario de un conflicto todavía inacabado por la gestión del mismo. El colectivo que venía dinamizando el centro desde hacía años, y al que nos seguimos refiriendo en el artículo a pesar de su salida, ha visto cómo otro grupo de musulmanes tomaba el control del mismo de forma expeditiva y redefinía su línea de acción.

adscrita a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas. En su Junta Directiva se hallan presentes varios españoles convertidos al Islam, entre ellos una mujer que actúa como portavoz del mismo Centro. Asimismo funciona un área de trabajo sobre la mujer y una junta de mujeres musulmanas. Aquí las funciones de *imam* son asumidas por diferentes miembros de la comunidad, aunque habitualmente han contado con un *imam* de nacionalidad siria. Sus principales especificidades son la notable presencia de españoles convertidos y de mujeres musulmanas, tanto convertidas como de origen. Su línea¹⁹ está dentro de lo que podría ser calificado como «Islam renovador», próximo al *salafismo* reformador, que cuestiona la división entre las escuelas jurídicas clásicas y que trata de hacerse presente en la sociedad y reivindicar su espacio en la misma. Igualmente los locales del Centro Cultural Islámico han sido cedidos ocasionalmente para reuniones de la asociación *Jamaat at Tabligh* —expresión del Islam pietista— en su labor de proselitismo, resocialización y enseñanza del Islam.

La mezquita de la Comunidad Islámica de Valencia está ligada a la Asociación inscrita en el Registro con el mismo nombre y que forma parte de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Está dirigida, desde sus orígenes a finales de los años setenta en un pequeño local anterior al actual, por un *imam* de origen sirio y nacionalizado español. Vinculado con la organización de los Hermanos Musulmanes su responsable guarda una estrecha afinidad y un perfil similar al del presidente de la UCIDE, Riay Tatory. El Islam que caracteriza a la Comunidad Islámica de Valencia se encuentra en la línea de un «Islam moderado» próximo a las formulaciones de los Hermanos Musulmanes, pero adaptado a las realidades del contexto migratorio, al tiempo que sigue el rito de la escuela *hanafí*.

La tercera mezquita en la ciudad de Valencia pertenece a una de esas asociaciones que no aparecen en el Registro de Entidades Religiosas ni se han adscrito a ninguna federación. La mezquita ha sido frecuentada por una población musulmana mayoritariamente magrebí, lo que explica la presencia del rito *malekí*. De hecho, los dos *imames* que ha tenido desde su creación hace una decena de años han sido un argelino y un marroquí. Su primer *imam* fue acu-

¹⁹ Una panorámica de las tendencias en el Islam puede encontrarse en el libro del autor, *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces socio-políticas de los movimientos islamistas* (Madrid, La Catarata, 2000).

sado por diferentes medios de mantener una postura calificada de «fundamentalista» y de simpatías con el islamismo argelino, lo que provocó su sustitución por un nuevo *imam* originario de Marruecos. En todo caso, tanto antes como ahora, el Islam propio de la Asociación *Al-Fatah* es más bien un «Islam de base» y tradicional, con una reducida elaboración doctrinal y que reproduce mensajes simples dirigidos a una comunidad con un bajo nivel de estudios y con numerosos problemas cotidianos.

Estas tres mezquitas dan cabida a un Islam ortodoxo, aunque con diferentes matices y orientaciones, pero dejan fuera otras expresiones consideradas como heterodoxas dentro del Islam (Islam místico o culto a los santos). Sin embargo, estas otras formas de entender el Islam también se encuentran presentes entre la comunidad musulmana de Valencia, así los casos de una *tariqa* sufí entre españoles convertidos al Islam o la cofradía *murid* entre los inmigrantes senegaleses²⁰, quienes disponen de sus propios locales para la realización de sus ritos particulares. No obstante, la mayoría de los protagonistas de esas otras prácticas fronterizas participan paralelamente en los actos de los espacios del «Islam oficial».

Sobre las relaciones entre las tres comunidades hay que destacar que éstas son muy limitadas. No sólo no se desarrollan acciones conjuntas, sino que han surgido conflictos a la hora de buscar interlocutores para la negociación con la Administración. Así, entre los obstáculos para la comunicación pesan más las rivalidades y las divergencias en la legitimidad a la hora de representar a la comunidad musulmana que las diferencias estrictamente doctrinales, aunque también existe una frecuente pugna por la representación del Islam «auténtico». Por ejemplo, la Comunidad Islámica de Valencia negoció con el Ayuntamiento de Valencia una solución para los enterramientos de los musulmanes que ha sido cuestionada por el Centro Cultural Islámico de Valencia, mientras que este último accedió a la representación de la comunidad musulmana en el Foro de la Inmigración impulsado desde la Administración autonómica, algo que ha sido criticado desde la primera entidad.

Junto con la oración colectiva en las mezquitas, la otra práctica que genera cierta visibilización del Islam en el espacio público es el ayuno de Ramadán. La celebración del Ramadán entre la comuni-

²⁰ Al análisis del caso específico de los *murid* senegaleses hemos dedicado un artículo citado en la bibliografía.

dad musulmana en el contexto migratorio de Valencia adquiere también ciertas particularidades: en ausencia habitual de las familias, las mezquitas son durante el mes de Ramadán lugar de reunión y ayuda entre los inmigrantes. Por ejemplo, durante el Ramadán el Centro Cultural Islámico pone en marcha un servicio de comidas gratuitas para aquellos que acuden al finalizar la jornada de trabajo.

Igualmente, la celebración del *Ayd el Kebir* es nuevamente un momento de encuentro importante entre los inmigrantes musulmanes. El sacrificio ritual del cordero, que en los países de origen tiene un carácter marcadamente festivo y familiar, adquiere en inmigración nuevos perfiles. La escasa presencia de núcleos familiares obliga a la puesta en funcionamiento de estrategias de asociación para la compra y el sacrificio colectivo del cordero. La organización y realización del sacrificio puede seguir dos vías: la primera es la asociación para la compra y sacrificio del cordero en un matadero local y su consumo posterior en la casa. La segunda es la adquisición colectiva del cordero y su sacrificio ritual, preparación y consumo en el campo durante la jornada festiva.

En relación también con el consumo de carne aparecen las carnicerías *halal*, cada vez más presentes en el paisaje urbano de la ciudad. Sin embargo, durante los primeros tiempos de inmigración musulmana la ausencia de carne *halal* (lícita) ha tratado de ser suplida mediante diferentes estrategias: el consumo de pescado para la obtención de proteínas animales y, sobre todo, el consumo de la carne que sí es sacrificada por desangramiento en los mataderos locales (lo que suele ocurrir con la carne de cordero). Por ejemplo, los *imames* sostienen que el Islam permite el consumo de carne cristiana o judía siempre que el animal haya muerto en las circunstancias descritas y que se haga referencia al nombre de Dios en el momento previo al acto de comer.

En la actualidad existen carnicerías *halal* en las tres capitales de provincia de la Comunidad Valenciana, así como en otras localidades menores. En la ciudad de Valencia funcionan, al menos, una decena de carnicerías y tiendas *halal* que permiten acceder al consumo de diferentes tipos de carne con garantías de haber sido sacrificada de acuerdo con el rito musulmán. Carne de cordero, de pollo o de ternero procedente de mataderos locales en los que el proceso es supervisado por el propio carnicero musulmán, para asegurarse de la ausencia de medios mecánicos y electricidad, y los animales son sacrificados por éste. La presencia de un carnicero musulmán al que el

matadero vende la carne y permite realizar el sacrificio durante un horario determinado previamente convenido, se ha convertido en un hecho habitual en algunos de ellos.

La comercialización de la carne *halal*, pero también de otros productos alimenticios y útiles culinarios «étnicos», centra su actividad en el barrio de Russafa. Cuatro carnicerías *halal*, con propietarios de orígenes nacionales diversos (un sirio, un tunecino, un argelino y un marroquí) se han instalado en los últimos años y han ido ampliando la oferta de productos que demanda un cada vez más visible colectivo musulmán en el barrio, así como la clientela semanal que acude los viernes y sábados desde sus respectivos pueblos de residencia en el área metropolitana de la ciudad. Además, otros establecimientos (de restauración, ropa, bisutería...) y tiendas de importación y exportación, completan el campo denominado como «comercio étnico».

DEL ISLAM PRIVADO AL ISLAM PÚBLICO. LAS DEMANDAS DE LA COMUNIDAD MUSULMANA EN VALENCIA

Sobre las demandas del propio colectivo musulmán habría que referirse, en primer lugar, al carácter de las mismas y lo que representa su formulación en el contexto de la inmigración como vehículo de participación e indicador del grado de inserción de la comunidad. A este respecto, Jordi Moreras, en su estudio de la comunidad musulmana en Cataluña ha escrito que «las nuevas demandas que formulan las comunidades musulmanas a las administraciones locales, si bien a través de ellas expresan su voluntad de participar en lo público, también son consecuencia de dinámicas de carácter político (con liderazgos que proponen iniciativas de carácter colectivo, con autoridades comunitarias que se disputan sus legitimidades de base, o con intentos para distanciarse del control político que se ejerce desde los gobiernos de origen) que han sido desarrolladas desde hace tiempo desde un ámbito comunitario. Tales demandas son formalmente novedosas, ya que por su contenido no se adecuan al marco que hasta entonces las instituciones políticas han ido creando para dar respuesta a la presencia inmigrante» (J. Moreras, 2002: 6).

A partir de su estudio, Moreras (2002) establece que las demandas más habituales entre el colectivo musulmán serían las siguientes:

demanda de locales de culto y tramitación de licencias y permisos de apertura de los mismos, así como la solicitud de exención de tasas municipales, uso temporal de espacios públicos para celebraciones, ayudas para la realización de clases de lengua materna y religión, uso de mataderos, demandas en el ámbito escolar (en relación con los menús), reserva de espacios en cementerios municipales.

En el caso de Valencia, con una comunidad musulmana más pequeña que la de Cataluña, emergente y en proceso de configuración, las demandas muestran algunas diferencias respecto a las detectadas por Moreras. En primer lugar, las comunidades islámicas constituidas no establecen el mismo orden de preferencias a la hora de expresar sus demandas. En segundo lugar, algunos de los aspectos relacionados con las demandas de espacios públicos o el uso de mataderos no constituyen aquí un ámbito problemático.

Por ejemplo, preguntados por la necesidad de espacios públicos para la celebración del *Ayd* las comunidades musulmanas afirman que ésta no se presenta en Valencia: «No lo hemos gestionado porque no es necesario y no es imprescindible hacerlo así. Lo hemos dejado en tres mezquitas, y así hay menos problemas de aparcamiento, de aglomeración de tráfico (...) Cuando hay algún dirigente musulmán entonces sale todo el pueblo para hacerlo en un lugar colectivo, pero en nuestros tiempos es imposible reunir una ciudad entera en un sitio sólo. Como comunidad reducida podemos caber en un sitio sólo, pero no es una necesidad urgente, porque la gente se reparte en tres o cuatro locales y se encuentra uno más cerca de su centro de trabajo y facilita la asistencia» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia).

Algo similar ocurre en el caso de los mataderos y el sacrificio de la carne *halal*, resuelto a partir de los acuerdos privados con mataderos locales y la labor de las mismas carnicerías que han ido abriendo en diferentes pueblos de la Comunidad Valenciana para atender la demanda del colectivo: «La gente de las carnicerías contrata con un matadero y van allí a degollar los animales. El matadero en sí mismo tiene permiso para degollar, entonces para degollar un animal más no hay ningún problema. No hace falta un permiso especial para el matadero (...) Para el *Ayd* cada uno va a la carnicería y encarga un cordero, y luego el carnicero va al matadero con una lista de los nombres y dice mientras lo mata: este para tal, este por el otro... Se asigna en la misma carnicería y luego se reparte allí mismo o en la mezquita lo guardamos en el congelador y lo repartimos según las necesidades» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia).

En el caso particular de Valencia las principales demandas giran en torno a la situación social de muchos de los miembros del colectivo, con frecuentes problemas a nivel legal y laboral: «Aquí la gente todavía protesta por el tema de la enseñanza religiosa en las escuelas o por la desconfianza en los menús en los colegios porque no hay una alternativa de un menú. En la Comunidad Valenciana estamos a años luz de otro tipo de demandas. La gente todavía tiene problemas con su regularización, el trabajo o la vivienda» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

Así, una de las reivindicaciones más habitual es la demanda de recursos para poder atender a las crecientes necesidades sociales del colectivo, dado que las mezquitas actúan como centros sociales que atienden situaciones de precariedad entre los inmigrantes musulmanes, pero sin contar con los recursos para ello: «Estamos tratando de firmar un convenio con la Conselleria para que nos den un mínimo de medios y de infraestructura para atender las necesidades de los inmigrantes que vienen aquí: una persona que atienda, un trabajador social, un gabinete jurídico que no funcione sólo cada quince días... Porque claro, además de que somos voluntarios todo sale de nuestros bolsillos, la luz, el agua, el teléfono, el abogado...» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

Entre los temas que siguen generando demandas se encuentra también la cuestión del cementerio islámico, aunque la valoración del acuerdo firmado con el Ayuntamiento de Valencia es objeto de diferentes apreciaciones por parte del colectivo. Para una parte el tema se ha resuelto, aunque existan problemas en cuanto a la limitación geográfica del acuerdo: «Con la Administración hubo algunas dificultades, pero con el convenio firmado con la alcaldía de Valencia no. El problema ha sido son el antiguo concejal de residuos sólidos, que cada año nos daba un promesa para el año que viene (...) Ahora tenemos una parcela con capacidad para ciento cuarenta y cinco. El problema es que sólo han puesto Valencia capital. Y aunque muchos trabajan en Valencia viven en los pueblos de las cercanías. La gente de la misma comunidad que hemos trabajado tanto viven en Torrent o en Picanya. Hemos de negociar esto y extenderlo a los pueblos de la provincia. Exigen el empadronamiento en Valencia y la misma gente que hemos luchado por esto no vivimos en Valencia capital. Se exige un certificado de la comunidad diciendo que tal difunto profesaba la religión islámica y que esté empadronado» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia).

Pero para otra parte del colectivo el acuerdo alcanzado no ha resuelto en su totalidad el problema original: «A pesar de que se firmó un acuerdo el tema del cementerio sigue siendo un problema. Porque la comunidad no acepta el tema de la caja y siguen marchándose a Toledo, Murcia o Granada, o siguen pidiendo que los entierren en los países de origen. Hay un espacio pero el rito no es el correcto. La mayoría de la comunidad musulmana no acepta ser enterrada de ese modo» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

Otro de los temas que genera demandas de forma frecuente es el de los menús escolares. De hecho, durante nuestras investigaciones hemos podido recoger distintos testimonios de padres musulmanes que han encontrado dificultades para que se atendiese en colegios públicos la demanda de exclusión de cerdo en el menú de sus hijos, a pesar de que la legislación española es clara en este aspecto.

Otras demandas no atendidas en el ámbito escolar hacen referencia a la enseñanza de la religión islámica en los centros educativos: «Con la enseñanza religiosa en los colegios hemos tenido un problema, porque exigen un profesor contratado y aún no han contratado a ninguno, aunque hay más de cinco profesores que reúnen las condiciones que nos han puesto, con título universitario e incluso uno con pedagogía. Y hay colegios con más de veinte niños musulmanes y siguen sin profesor. Los acuerdos se firman pero siguen en los cajones administrativos. Sólo hay profesores contratados en Ceuta, Melilla y Madrid» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia).

Frente a estas dificultades desde el colectivo se plantean alternativas como la puesta en marcha de escuelas propias. Se trata de una demanda que aún se expresa de forma muy tímida, aunque ya ha habido contactos con la Administración: «Hay una demanda muy importante, pero que en estos momentos es difícil: es una escuela musulmana. Hay un gran colectivo medio-alto que podría pagar una escuela de esas características. Estaríamos hablando de una escuela privada, porque llegar a ser subvencionada lo veo hoy por hoy imposible (...) Pero la Administración nos ha dicho que nos olvidemos del tema. Después estaría todo el problema de los terrenos. Pero ésta es la gran reivindicación pendiente» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

En otro orden se plantean demandas de otra naturaleza, como las que pueden afectar a la salud del propio colectivo y su atención en los centros médicos: «Otra demanda es la necesidad de mujeres bilingües que hagan de traductoras para otras mujeres en servicios

de atención médica, o casos de maltratos o acosos sexuales» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia). O bien: «Una de las demandas que también tenemos es la circuncisión. En el futuro habría que ver la posibilidad de que se contemplara en la Seguridad Social porque es una operación muy sencilla. Hay un médico palestino que nos ayuda en estos temas y también tenemos matronas que también nos ayudan con las mujeres en el tema de la educación sexual o la contracepción» (Portavoz Centro Cultural Islámico de Valencia).

En cualquier caso muchas de estas demandas no atendidas hacen referencia a prácticas reguladas por Ley. La mayor parte de las prácticas específicas al colectivo musulmán han sido recogidas —como ya hemos visto— en el Acuerdo de Cooperación de 1992, pero la valoración del colectivo musulmán local es que se sigue dando un notable incumplimiento del Acuerdo en su práctica totalidad: «El acuerdo ha quedado en los cajones administrativos. No lo han repartido ni explicado. El problema viene por falta de información. Se habla de integración, de adaptarse, pero al mismo tiempo la sociedad debe de entender las necesidades del otro» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia).

El resultado es que muchas de las cuestiones reconocidas en el Acuerdo se acaban negociando informalmente o resolviendo sobre la práctica por iniciativa de la propia comunidad, pero sin recurrir a una aplicación legal del texto: «El acuerdo estatal reconoce el horario para asistir a la mezquita, pero luego dice que hay que negociarlo con cada empresario. En cada centro hay que hablarlo y pedir permiso. En algunos centros de trabajo lo han hablado, porque hay quien tiene diez minutos para fumarse un cigarro, entonces uno también puede tener diez minutos para hacer la oración» (*Imam* Comunidad Islámica de Valencia). Con ello se pone de relieve la frecuente flexibilidad y capacidad de adaptación de la propia comunidad musulmana, en un medio y en unas condiciones que le hacen rebajar la escala y el alcance de sus demandas.

Como conclusión, la inserción de la inmigración musulmana en España supone un reto que pone a prueba la capacidad de integración de la sociedad española²¹. Las dinámicas comunitarias creadas

²¹ Prueba de ello y del interés creciente que suscita dicha cuestión es la aparición reciente de un buen número de obras que reflexionan desde una perspectiva jurídica. Son de destacar los libros de IVÁN JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico* (Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004); AGUSTÍN MOTILLA (Ed.), *Los musulmanes*

en el espacio local y las tensiones generadas en algunos casos, son un exponente de las reacomodaciones en curso. Sin embargo, determinados conflictos muestran la preocupante pervivencia de un substrato particular que dificulta el debate y la negociación en torno a los términos de la adaptación, al mismo tiempo que ponen de relieve la inexistencia de un marco político de resolución de los mismos. En este sentido el clima social creado con posterioridad al 11 de septiembre, y en especial al 11 de marzo, supone un claro retroceso en cuanto a la posibilidad de normalización del Islam en España²² y, por tanto, habrían de incrementarse considerablemente los esfuerzos por crear espacios de encuentro y diálogo, así como dispositivos que ayuden a reducir tanto los potenciales conflictos como la idea en aumento de la no integrabilidad de la inmigración musulmana. Por el contrario, los inmigrantes musulmanes (con algunas excepciones minoritarias) dan continuas muestras de la acomodación al nuevo medio²³. De tal manera que su deseo general de permanecer, sin renunciar imperativamente a su cultura de origen y a sus propias prácticas, se asienta en el convencimiento de que adaptarse no significa necesariamente anularse o diluirse sino recrear y recrearse.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-TARBUSH, JOSÉ (2002): *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Ley 26/1992 de 10 de noviembre. BOE nº 272. Jueves 12 de noviembre de 1992.

en España. Libertad religiosa e identidad cultural (Madrid, Trotta, 2004), y ÁLEX SEGLERS, *Musulmans a Catalunya. El rept de la integració i la llibertat religiosa* (Barcelona, Angle Editorial, 2004).

²² No obstante, la convulsión producida por ambos sucesos también dio pie a un nuevo debate y a la formulación de nuevas propuestas entre las que figuraban la creación de espacios de interlocución y mediación, como los consejos de musulmanes, así como otras más discutidas, tales como la elaboración de un registro de *imames*. De todos modos, tanto unas como otras, parecen haber sido dejadas en suspenso.

²³ Véase el contenido del libro *El Islam inmigrado* y las estrategias identificadas en el mismo.

- AGUER, BEATRIZ (1991): «Résurgence de l'Islam en Espagne», en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 7, n.º 3, pp. 59-76.
- ALONSO, EMILIA (1990): «De las Taifas a la Federación: la larga marcha hacia la unidad de las Asociaciones Islámicas españolas», en *Encuentro Islamo-Cristiano*, n.º 222.
- Anuario de Migraciones 2002*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- LACOMBA, JOAN (1999): «Transformaciones de las prácticas religiosas entre los inmigrantes musulmanes. Reinterpretaciones y adaptaciones en el colectivo marroquí», en *Ofrim Suplementos* (Cruz Roja), junio, pp. 149-164.
- (2000a): «Immigrés sénégalais, islam et confréries à Valence (Espagne)», en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n.º 16 (3), pp. 85-103.
- (2000b): «La inmigración musulmana y el Islam institucionalizado. La figura de los imames inmigrados», en *Revista Migraciones*, n.º 7, pp. 155-193.
- (2001): *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- LÓPEZ, BERNABÉ, y DEL OLMO, NURIA (1995): «Islam e inmigración: el Islam en la formación de grupos étnicos en España», en M. ABULMAHAM, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 257-276.
- MARTÍN CORRALES, ELOY (2002): *La imagen del magrebí en España*, Barcelona, Bellaterra.
- MORERAS, JORDI (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB.
- (2002): «Islam y ámbito político local. Una lectura desde la antropología política», en *Actas del III Congreso sobre la inmigración en España*, Granada, 6-9 de noviembre de 2002.
- ROZENBERG, DANIELLE (1996): «Minorías religiosas y construcción democrática en España. Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 74, pp. 245-265.
- TATARY, RIAY (1995): «Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España», en M. ABULMAHAM, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 165-172.
- VALENCIA, RAFAEL (1995): «Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental», en M. ABULMAHAM, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 175-188.
- VV.AA. (1988): «Situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica», en *La Acción Social. Cuadernos de Formación*, n.º 5, Cáritas Española, Madrid.