

# GESTIÓN DEL ISLAM Y DE LA INMIGRACIÓN EN EUROPA: TRES ESTUDIOS DE CASO

## STATUS OF ISLAM AND IMMIGRATION IN EUROPE: THREE CASE STUDIES

ÁNGELES RAMÍREZ \* y LAURA MIJARES \*\*

**Resumen:** Este artículo analiza el estatuto de la religión musulmana en tres países europeos: Francia, Holanda y España. Los programas de integración de inmigrantes disponibles en los Estados mencionados han constituido el marco en el cual se ha insertado nuestro trabajo. Para justificar el análisis a partir de un marco como este, hemos considerado que las cuestiones que tienen que ver con el Islam y los musulmanes en Europa se dirimen más en relación con el estatuto de los inmigrantes que con el de las minorías religiosas.

**Palabras clave:** Inmigración; Islam; Programas de integración.

**Abstract:** The aim of this article is to analyze the status of Islam in three European countries: France, Holland and Spain. Our work has been framed within the immigrant integration policies of these European states. This approach to the status of Muslim religion is based on the fact that in these three countries all the issues and aspects related to Muslim people are negotiated within the fra-

---

\* Profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid e investigadora del TEIM.

\*\* Profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante e investigadora del TEIM.

*me of policies directed to immigrant people more than to religious minorities.*

**Key words:** *Immigration; Islam; Integration policies.*

No hay musulmanes en Europa. Al menos, si se piensa desde el continente y desde la perspectiva del tratamiento que hacen los Estados y las instituciones. En la Europa continental sí hay, en cambio, marroquíes, argelinos, turcos, subsaharianos (y no senegaleses o malienses) o pakistaníes. Lo cierto es que, a pesar de que existe el «Islam en Europa», si se habla de Islam, se sigue pensando en términos de inmigración procedente de lugares concretos, con relaciones determinadas con el país de acogida, y no en términos de necesidades religiosas. Las cuestiones que tienen que ver con los musulmanes en Europa se dirimen más en relación con el estatuto de los inmigrantes que con el de las minorías religiosas. España, curiosamente, iba a ser una excepción en este conjunto. E iba a serlo porque el primer acuerdo de regulación del Islam en España, de 1992, no se establece con inmigrantes, sino con conversos españoles y con ciudadanos procedentes de países árabes, ya naturalizados, que proceden de clases medias. De este modo, era previsible que en este caso, el tratamiento del Islam en España sería una cuestión religiosa, y casi restringida a lo cultural. Sin embargo, la llegada de trabajadoras y trabajadores marroquíes y sus familias, cambiaron la faz del Islam en España, y a día de hoy, puede decirse que seguirá un camino no muy alejado del europeo. En este artículo nos proponemos explicar la gestión del Islam en Europa a partir de la historia de su institucionalización, comparando los casos de Francia, Holanda y España. Nuestra intención es mostrar las especificidades nacionales, y nuestro punto de partida podría ser resumido en una frase: el problema del tratamiento del Islam en Europa se termina circunscribiendo a la cuestión migratoria en sentido amplio, incluyendo esto las relaciones con los países de origen de las comunidades musulmanas.

## I. LA GESTIÓN DEL ISLAM EN EUROPA

¿Qué entendemos por gestión del Islam en Europa? Se podría definir como el modo en que los Estados de los países de acogida or-

ganizan y manejan todas aquellas cuestiones que tienen que ver con la religión musulmana. Y aquí, puede haber varias modalidades que dependen tanto de las distintas trayectorias históricas, como de la configuración de los propios Estados, y que se concretan en aspectos como las relaciones coloniales entre el país de origen y destino de los inmigrantes, la presencia de los países de origen como gestores, la naturaleza de la comunidad musulmana, etc. Una primera modalidad es que el Estado del país de acogida no gestione directamente los asuntos religiosos, independientemente de la confesión que sea, dejando que se ocupen los propios interesados. Sería el caso de Francia. Una segunda es que el Estado se encargue de regular las cuestiones religiosas. Es el caso de España y Holanda. Sin embargo y como se muestra en adelante, el tratamiento legal es también diferente en estos dos países.

A diferencia de lo que ocurre con otras religiones, las comunidades musulmanas en Europa suelen coincidir con grupos inmigrantes, o de origen inmigrante, llegados a partir de la segunda mitad del siglo xx. Ello tiene tres consecuencias inmediatas. En primer lugar, que las reivindicaciones relacionadas con el culto (lugares de oración, tabúes alimentarios, etc.) son sostenidas por comunidades formadas por individuos que no gozan de los mismos derechos que los nacionales. En segundo lugar, que para el Estado, la gestión del Islam es parte de la gestión de la estructura del grupo inmigrante, y no únicamente de una minoría religiosa. Y en tercer lugar, que los países de origen de los musulmanes pueden intervenir, como parte del control de sus ciudadanos, en esta regulación del culto, sobre todo cuando el Estado del país de origen no es democrático.

Lo cierto es que no hay ninguna razón para que la gestión del Islam sea dependiente de la gestión de la inmigración, pero así ha venido sucediendo en la mayoría de los países europeos, si exceptuamos el caso español. Dicha dependencia ha provocado que los estereotipos asociados con la condición de pobreza, extranjería y con la *arabidad*, en muchos casos, acaben también siendo adjudicados al Islam.

Por ello, la cuestión de la existencia de un Islam europeo no puede desligarse del estatuto de aquellos inmigrantes cuya residencia en Europa está vinculada a las migraciones de trabajo que tuvieron lugar a partir de los años sesenta y que procedían en buena parte de países musulmanes. Además, en muchos casos, los países de inmigración habían tenido relaciones coloniales con los países de emigración, con lo que la gestión del Islam se presentó como un asunto

to político y en ocasiones, como en el caso francés, las instituciones encargadas de regular la inmigración y el Islam en el país de acogida, eran las mismas que Francia había creado en las colonias<sup>1</sup>.

Como ya se ha mencionado, lo más habitual en los países europeos ha sido que la regulación del culto musulmán tenga su origen en los llamados modelos de gestión de la inmigración, y no en los de la diferencia religiosa. No obstante, a la hora de elaborar una tipología acerca de la gestión del Islam en los países europeos, no resulta suficiente fijarse únicamente en los modelos de integración de inmigrantes. También es importante considerar el tipo de población musulmana del que se está hablando: la heterogeneidad de procedencias, la antigüedad del asentamiento, o el grado de intervención del país de origen. Todos estos rasgos, además, son variables a lo largo del tiempo.

Pero, más allá de estas cuestiones, lo cierto es que las reivindicaciones de reconocimiento del culto musulmán en tanto que religión minoritaria, han sido sostenidas por los inmigrantes laborales, lo que puede, sin duda, haber contribuido a teñir de ilegitimidad dichas reivindicaciones<sup>2</sup>. La razón hay que buscarla en la precariedad económica y de ciudadanía de una población en muchos casos recién llegada. Este ha sido el caso francés, en el que además estas nuevas reivindicaciones, como se verá después, han ido ligadas a la conflictividad de las *banlieues*, donde residen los jóvenes musulmanes en el seno de familias modestas. En países, sin embargo, donde estas reivindicaciones no van tan ligadas a la inmigración, puede ser que también sean ilegítimas, al haber otras religiones que han formado parte *legítimamente* del Estado, como es el caso de la religión católica en España.

Para Roy (2002), una de las características del Islam en Europa es que la identificación con la religión musulmana se ha convertido en una forma de neo-etnicidad y se ha desligado de un origen nacional concreto. Sin embargo, hay que hacer dos puntualizaciones a esta cuestión. La primera, que esta desvinculación no es algo generalizado en todo el continente, sino que depende de la antigüedad de la inmigración y que, por ello, es diferente en cada país. Parece lógico pensar que, en un primer momento del asentamiento, los países de

---

<sup>1</sup> Es el caso del FAS, o *Fonds d'Action Social*, como se tiene ocasión de revisar más adelante.

<sup>2</sup> Véase Leveau (1994) y Moreras (1999).

origen de los inmigrantes estarán más interesados en manejar también ese aspecto, porque supone otros muchos<sup>3</sup> no menos importantes. En segundo lugar, derivado de lo anterior, hay que decir que la presencia del país de origen también estará mediatizada por las relaciones de éste con el país de acogida. En este sentido, el vecinazgo y/o la relación colonial pueden implicar que la inmigración sea una carta más de las relaciones internacionales<sup>4</sup>, aunque podría serlo también por otros motivos<sup>5</sup>.

Para discutir la gestión diferencial del Islam en Europa, hemos elegido tres países:

1. Francia, en primer lugar, porque buena parte de su población musulmana es francesa de nacionalidad<sup>6</sup>, pero procede

---

<sup>3</sup> Es una herramienta de control político, tal y como ocurre, por ejemplo, con la inmigración turca en Alemania, o económico, en la medida en que, mientras más presente esté el país de origen, tanto más fácil le será al inmigrante mantener los lazos con éste durante la experiencia migratoria y, así, mandar más dinero.

<sup>4</sup> Merece la pena considerar la afirmación de Sassen (2001) según la cual la inmigración pone en relación las políticas internas o domésticas con las exteriores o relaciones internacionales.

<sup>5</sup> Sería el caso de Alemania con la inmigración turca. Alemania trata la inmigración turca, según Amiraux (1998), como parte de la política internacional, lo cual le permite no ocuparse del problema como un asunto interno.

<sup>6</sup> Una buena cuestión a discutir es cómo «contar» musulmanes. En el cuadro que se proporciona al final de este artículo se comenta este aspecto. De momento, querremos adelantar que el criterio que se usa para cuantificar a los residentes musulmanes, a falta de estadísticas, es el de la nacionalidad, lo cual está ya dando idea de la limitación que supone la utilización del mismo. Como resulta obvio, no todos los marroquíes han de ser necesariamente musulmanes. Es cierto que, en el caso de Marruecos, se podría decir que la práctica totalidad de los ciudadanos lo son formalmente, si se exceptúa una pequeña comunidad judía, considerablemente menguada desde la independencia, y que fue importante en las primeras etapas de la emigración hacia España (López, Planet y Ramírez, 1996). Pero no es menos cierto que cuando se cuentan musulmanes, suele hacerse con la intención de ligar el número de estos con cuestiones que tienen que ver con la religión. Desde esta perspectiva, entonces, no sería relevante el dato de que lo sean sólo formalmente, pero aun así, los contamos, lo cual puede resultar esencialista. Más allá de esta cuestión, resulta curioso percatarse de que, atendiendo a la nacionalidad, aquellos primeros marroquíes judíos de religión, hubieran si-

de la inmigración obrera que se da a partir de los años sesenta. En este caso, además, la población inmigrante musulmana es originaria mayoritariamente de dos países que tuvieron fuertes lazos coloniales con Francia, y que aún hoy, tienen una relación muy particular con la antigua metrópoli. Por último, porque Francia representa un modelo de tipo «integracionista».

2. En segundo lugar, nos parecía interesante incluir el caso de Holanda, porque buena parte de su población musulmana procede de dos países con los que no hay vínculos coloniales, Turquía y Marruecos. Ello supone que las relaciones entre Holanda y dichos países comienzan prácticamente en el momento de la inmigración. Holanda, además, adoptó un modelo de «minorías étnicas», que se ha ido modificando sustancialmente a lo largo de los años noventa, y en el que la presencia del Estado ha tendido a hacerse cada vez más importante.
3. Por último, hemos incluido el caso español. Siendo la Iglesia católica especialmente favorecida frente a otras confesiones en su relación con el Estado, el sistema de gestión del Islam, sin embargo, es considerado modélico por otros países europeos, y es previo a la presencia de inmigración laboral procedente de países de mayoría musulmana, circunstancia esta última que forma parte de la especificidad de España.

## II. FRANCIA Y LAS RELACIONES CON EL MAGREB

En Francia, quizás de manera más evidente que en otros lugares, se hace patente el carácter del Estado laico en la construcción de los modos de incorporación o los modelos de integración<sup>7</sup>. Y excep-

---

do contados como musulmanes. En todo caso, nosotras, reconociendo todas estas limitaciones, adelantamos unas cifras en el cuadro final, donde se llama la atención sobre la disparidad de éstas según la fuente que se tome.

<sup>7</sup> Cuando hablamos de modelos de integración nos referimos a los modelos organizativos e institucionales estatales que se encargan de gestionar el estatuto de los inmigrantes. Dichos modelos vienen determinados por la idea de nación o de ciudadanía de cada país de inmigración, y condicionan los procesos de acomodación de los inmigrantes en la sociedad de acogida.

tuando algunos cambios en los noventa, que más bien tienen que ver con ajustes estratégicos, se puede decir que este modelo francés se ha mantenido, con pocas variaciones, desde el principio de la inmigración.

La laicidad es una de las características básicas del Estado francés e influye enormemente en el modelo de integración de inmigrantes adoptado en su seno. En general, en todos los países occidentales las relaciones que los Estados mantienen con la iglesia afectan a las condiciones de integración de los inmigrantes (Bistolfi, 1995). Según el principio de laicidad francés, todas las manifestaciones religiosas han de restringirse al ámbito privado. Por otra parte, y con la intención de asegurar la libertad de culto y de conciencia, la República teóricamente no reconoce ni financia ninguna religión en particular, como sí ocurre en otros países. En este sentido, el modelo laico de Estado aboga por la superación de toda índole de diferencias en el espacio público, incluidas las religiosas, y propone la asimilación de todos los ciudadanos a los valores universales que conforman la República Francesa. Sin embargo, Ternisien (2002) llama la atención sobre el hecho de que estos principios de separación de Iglesia y Estado, sancionados en la ley de 1905, no le han impedido al Estado francés subvencionar la mezquita de París y convertirla en interlocutor privilegiado para las relaciones con el Magreb.

Muchos autores coinciden a la hora de afirmar que hablar de «islam francés» es, en realidad, hablar de inmigrantes magrebíes o de origen magrebí (Roy, 1994; Wihtol de Wenden, 1990; Cesari, 1994). Y el inmigrante magrebí es rápidamente identificado con el joven *beur* que habita en las *banlieues* de las grandes ciudades<sup>8</sup>.

Desde la década de los setenta, el gobierno francés, una vez que asume que la población inmigrante no va a regresar a sus países de origen, apoya medidas que favorecen que los musulmanes puedan practicar su religión. Sobre todo, estas medidas se traducen en la

---

Podría ser sustituido por el concepto de Benhabib (2005) de membresía política (*Political Membership*), más amplio, pero que no usamos aquí por mantener la terminología utilizada en una buena parte de la literatura de las migraciones.

<sup>8</sup> El lugar en el que habitan estas nuevas generaciones es crucial para comprender su situación en Francia. Que vivan en las *banlieues* ha llegado a convertirse en el símbolo de su no integración en la sociedad de acogida (Barou, 1999).

creación de lugares de culto que se instalan en las residencias de los trabajadores, en las propias fábricas o en las zonas de HLM<sup>9</sup>. En todos los casos, se trata de una práctica individual que se desarrolla de espaldas a la sociedad francesa y que los poderes públicos interpretan como un indicio de la no-adaptación de estas poblaciones a la sociedad (Cesari, 1994). Sin embargo, y creemos que esto es fundamental, no hay que olvidar que la Gran Mezquita de París comienza a construirse en 1922 (Ternisien, 2002). Ello supone que en Francia, la vinculación del Islam con la inmigración es posterior, ya que la mezquita tiene que ver con las relaciones coloniales con Argelia y Marruecos, y con el hecho de que hubiera tantos musulmanes procedentes del Magreb que lucharon y murieron por Francia en la Primera Guerra Mundial<sup>10</sup>. En este sentido, sería comparable su papel al del FAS, que siendo hace ya años una institución vinculada a la inmigración, había nacido de la Dirección de Asuntos Indígenas<sup>11</sup>.

A mediados de los años ochenta tiene lugar lo que Kepel (1991) considera un «afrancesamiento» del Islam. En ese momento, los musulmanes en Francia ya no son mayoritariamente extranjeros, sino franceses. Las peculiares características de esta población musulmana formada, no ya por los inmigrantes, sino fundamentalmente por las generaciones posteriores nacidas en Francia y con nacionalidad francesa, conforman el nacimiento de lo que diversos autores han venido denominando «islam francés».

Pero a pesar de este afrancesamiento del Islam, los imanes siguen viniendo del extranjero, y en ocasiones, apenas tienen conocimiento de la sociedad francesa, ni siquiera del idioma<sup>12</sup>. Y la razón,

---

<sup>9</sup> *Habitations à loyer modéré*. Son las viviendas de bajo coste que el Estado francés construye desde mediados de los años cuarenta para responder a la crisis. Conforman los barrios periféricos de las grandes áreas urbanas de acogida de inmigración. Pensadas para familias con las rentas más bajas, terminan siendo ocupadas en su mayor parte por inmigrantes extranjeros.

<sup>10</sup> Lo cierto es que la movilización militar que tiene lugar en Francia en la I Guerra Mundial provoca también una emigración obrera desde el Magreb colonizado hacia la metrópoli, que necesita cubrir las vacantes de guerra e intensificar ciertos tipos de producción.

<sup>11</sup> De hecho, esta es una de las críticas a su funcionamiento, que se seguiría manteniendo como tal (Remy Leveau, comunicación verbal, 2002).

<sup>12</sup> Maréchal (2001) menciona que en Francia sólo el 4% de los imanes posee nacionalidad francesa.

para Maréchal (2001) es que los imanes, traídos de fuera, plantean menos problemas, son menos exigentes. Al Estado no le ha interesado, hasta el momento, estar presente en el proceso, porque va contra su propia naturaleza, que es la laicidad. Ello ha dado a los pequeños grupos creados en torno a las mezquitas una gran libertad a la hora de elegir a sus imanes o corrientes<sup>13</sup>.

En cualquier caso, la constatación de la existencia de este «islam francés», encarnado en estos jóvenes de las *banlieues*, y sus implicaciones para la sociedad, han contribuido a la aparición de otro debate no menos importante: el tema de cómo gestionar esta práctica religiosa en contextos no musulmanes como el francés. A intentar resolver esta cuestión han contribuido diversos intelectuales con enorme influencia entre la juventud musulmana francesa. Estos sostienen que es posible ser musulmán en Europa y explican cómo compatibilizar la práctica de esta religión con las características de las sociedades de acogida. Uno de ellos es Tariq Ramadan y su labor en este sentido es muy influyente. No sólo sus libros llegan a un número importante de estos jóvenes, también sus ideas son propagadas en forma de casetes, muy solicitadas. Para Ramadan (2002) son estos jóvenes los que están construyendo la identidad musulmana en Europa, los encargados de pensar cómo adaptar el Islam a las sociedades occidentales<sup>14</sup>. Por otra parte, «predicadores» como Ramadan, como los denomina Bouzar (2001), llevan a cabo en Francia una labor de trabajo social muy eficaz. Según esta autora, muchos jóvenes encuentran en la religión musulmana, gracias a la propagación que de ella hacen personas como Tariq Ramadan, una manera de integrarse en la sociedad francesa. Sin embargo, Ramadan, que está justamente en la línea de un Islam moderado y europeo, no es querido en los lugares para los que propone este nuevo Islam. Sarkozy, el ministro del Interior francés, le desafió en Francia en 2002<sup>15</sup> a que pidiera a las chicas musulmanas que se quitaran el velo. No lo hizo. Para algunos especialistas, es su papel de cons-

---

<sup>13</sup> Y esto ha sido utilizado para reivindicar mayores medidas de control de los musulmanes y sus mezquitas, sobre todo después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid.

<sup>14</sup> Tariq Ramadan ha publicado numerosos libros en torno a esta cuestión, entre otros destacan Ramadan (1994) y (2002).

<sup>15</sup> En el programa de France 2, «Cent minutes pour convaincre», el 9 de diciembre de 2002.

structor del Islam europeo (pero que potencialmente podría cubrir un ámbito más amplio que Europa) lo que acobarda y disgusta a los países de inmigración<sup>16</sup>.

Por lo tanto, la etapa en la que se encuentra el Islam en Francia en la actualidad está caracterizada, como se ha dicho más arriba, por la islamización de las jóvenes generaciones de origen inmigrante que, a través de su pertenencia al Islam, reivindican una posición en la sociedad francesa. Es decir, reclaman su inserción en Francia sobre una base comunitaria, y no republicana, lo que es teóricamente incompatible con las bases políticas de una sociedad como la francesa.

En 1987, Kepel se preguntaba hasta qué punto la presencia de los jóvenes que se definían como musulmanes y que reivindicaban su posición en la sociedad como tales, podría contribuir a modificar la política de integración francesa, tan ajena al comunitarismo anglosajón. La respuesta a esta cuestión varía de unos autores a otros. Khosrokhavar (1997) opina que la política francesa no ha cambiado desde entonces y que el problema de los jóvenes musulmanes es precisamente este modelo de integración, el modelo laico que no permite el reconocimiento jurídico comunitario. Para este autor, la única solución para estas generaciones reside en que Francia, imitando otros modelos como el inglés o el holandés, adopte medidas que no se centren en un modelo republicano que considera se encuentra en crisis desde los setenta.

Otros autores como Cesari (1994) opinan que la política estatal francesa, en virtud de la presencia de las reivindicaciones que protagonizan estas nuevas generaciones de musulmanes, se inclina cada vez más a reconocer la diversidad de la sociedad, y la prueba es la aparición de leyes de descentralización o de la implantación de políticas simbólicas, como la proclamación del derecho a la dife-

---

<sup>16</sup> Abdallah Hammoudi, comunicación verbal, otoño de 2004. Por otra parte, los Estados Unidos le denegaron el visado a Ramadan y a su familia en agosto de 2004. El visado era para ocupar un puesto de profesor en la universidad católica de Notre Dame, en Indiana. Finalmente, y al no resolverse la situación, Ramadan hubo de dimitir de ese puesto en diciembre de 2004. Para otros estudiosos del Islam, como Pipes, Ramadan es un lobo con piel de cordero (*New York Times*, 6 de octubre de 2004, «Mystery of Islamic scholar who was barred from U.S.»). Hay que decir, en todo caso, que Pipes es criticado por otros colegas en los Estados Unidos como sostenedor de un discurso anti-árabe.

rencia. Por otra parte, Cesari opina que el desarrollo de este tipo de acciones está justificado en el caso de la comunidad musulmana, para la que el Islam no es sólo una confesión, sino también parte de su cultura. Además, el reconocimiento comunitario no implica ir en contra del laicismo republicano pues habla, como ya lo hiciera el *Haut conseil à l'intégration*, de una «integración a la francesa» que «[...] obedece a una lógica de igualdad (de los individuos) y no de minorías» (Cesari, 1994: 263). Esta misma autora piensa que es precisamente la visibilidad de estas nuevas identidades colectivas, la que ha puesto en duda la capacidad del Estado francés a la hora de controlar las condiciones culturales de la sociedad y la que ha colaborado a cuestionarse la unidad cultural de la nación.

Bertossi (2003) opina que desde los años noventa se está produciendo un cambio en las directrices de la política de integración tradicional. Se trata de una redefinición de la ciudadanía francesa generada, entre otras cuestiones, por la presencia del Islam en la sociedad y que aboga, a diferencia del modelo tradicional republicano y laico, por el reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa. El autor habla de que este cambio comienza cuando se tiene constancia de que el antiguo modelo no sirve ya para los nuevos inmigrantes, sobre todo para las segundas y terceras generaciones que comprueban día a día que «ser francés de origen extranjero conduce la mayoría de las veces a no ser sino un ciudadano de segunda clase» (Bertossi, 2003: 96).

Lo cierto es que las cosas parecen haber cambiado últimamente en Francia con respecto a esta cuestión. Aunque aún es muy pronto para conocer los resultados, el ministro francés de Interior, Nicolas Sarkozy, ha desarrollado una campaña encaminada fundamentalmente a ayudar al Islam de Francia «a salir de su clandestinidad»<sup>17</sup>. Para ello, a finales del año 2002 alcanzó un acuerdo con tres de las organizaciones musulmanas francesas para la constitución de una única instancia representativa del Islam en este país<sup>18</sup>. En la primavera de 2003 se constituye, no sin problemas entre las propias orga-

---

<sup>17</sup> Entrevista a Sarkozy en *France 2* el 10 de julio de 2002.

<sup>18</sup> Aunque no es la primera vez que se intenta llevar a cabo una iniciativa parecida. La más significativa fue la propuesta por el rector de la mezquita de París. Aunque finalmente fracasó, intentó crear el *Conseil Supérieur des Affaires Islamiques* con el objetivo de federar a las distintas asociaciones musulmanas francesas (Nielsen, 1992).

nizaciones, el Consejo del Culto Musulmán, presidido por el rector de la mezquita de París, Dalil Boubaker. La idea es que este Consejo se convierta en la única representación del «islam francés» de cara al Estado. Entre sus propuestas contempla la financiación de mezquitas y la formación de los imanes, todo ello, como explica el propio ministro, porque «lo que conviene combatir es el Islam de las cuevas y de los garajes, el Islam clandestino»<sup>19</sup>. Tras los atentados del 11-S, Sarkozy considera que para conseguir una verdadera integración del Islam en Francia hay que dotarle de una existencia oficial, y de ahí la creación del Consejo. Pero el reto más difícil será que éste realmente se imponga como el representante de los musulmanes en Francia<sup>20</sup>.

En definitiva, todos estos aspectos relativos a la gestión del culto musulmán en un país como Francia, demuestran la dificultad de llevar a cabo una organización coherente con la que ha sido la propia tradición política del Estado francés. La combinación del control sobre las manifestaciones musulmanas, como medida preventiva del terrorismo, con la no intervención del Estado en los asuntos religiosos, es bastante complicada, y aun hoy no se ha resuelto.

### III. HOLANDA: LA RELIGIÓN EN EL SISTEMA

Hoy en día, la religión está fuertemente arraigada en el sistema social y legal holandés. Por un lado, al igual que en Francia, es de los países europeos en los que religión y Estado están separados<sup>21</sup>. Por otro, y al contrario que Francia, su modelo de incorporación es lo que habitualmente se ha considerado como opuesto al modelo «integracionista» representado por la primera: Holanda sostiene un modelo de «minorías étnicas». Y lo interesante es que la explicación sobre la gestión del Islam en Holanda no la podemos obtener ni atendiendo exclusivamente a la organización de las religiones, ni al modelo de incorporación.

---

<sup>19</sup> *El País* (2002), «Los musulmanes de Francia se unen para combatir el islam clandestino», Sección Internacional, 21 de diciembre.

<sup>20</sup> Véase, para un seguimiento de las primeras crisis de liderazgo en el Consejo, *Maroc Hebdo International*, n.º 565 (du 4 au 10 juillet 2003), así como el diario *Le Monde* de los días 29 de junio y 1 y 8 de julio de 2003.

<sup>21</sup> Ferrari (2001) establece una clasificación en este sentido.

La primera vez que se adopta una política de inmigración en Holanda es en el año 1983. Ésta se denomina en aquel momento «política de minorías», ya que los grupos a los que se dirige fueron denominados «minorías» o «minorías étnicas», y no inmigrantes o extranjeros como en el caso de otros países europeos. El principal objetivo de la política fue ofrecer a todos los colectivos minoritarios las mismas oportunidades. El punto de partida era que en la sociedad existían diferentes grupos de individuos con distintas identidades culturales que requerían programas adecuados para preservarlas. Su eje vertebrador era la idea de que el estatus social desfavorecido de los inmigrantes tenía su razón de ser en las diferencias culturales existentes entre estos y los autóctonos. Como se afirma en un texto gubernamental sobre esta cuestión publicado en 1981, hay que proceder a la «creación de una sociedad en la que todos los miembros de los grupos minoritarios que habitan en los Países Bajos tengan un lugar igualitario y plenas oportunidades, tanto individual como comunitariamente» (Mahnig, 1992: 124).

Por otra parte, la aplicación de una política de estas características se inscribe en el propio contexto holandés, en el que la tolerancia y la libertad son valores oficiales y donde la concepción multicultural de la sociedad es básica. El sistema de organización social holandés, conocido entonces como «sistema de pilares», se basa en la compartimentación política y religiosa de todas las estructuras administrativas y sociales. En él, los grupos reconocidos, tradicionalmente católicos, protestantes y laicos, son «pilares» que sustentan el Estado. Cada uno de ellos, aunque cuenta con sus propias instituciones sociales y religiosas, tiene un compromiso con el Estado que, para mantener el consenso, le obliga a ir más allá de las posibles divergencias culturales y religiosas. En este contexto, a los inmigrantes, entre los que se encuentran los musulmanes, se les considera un grupo más que se une a los ya existentes: católicos, protestantes y laicos (Mahnig, 1992). Y ello porque la ley holandesa, en virtud de su concepción política, permite el establecimiento de tratos diferenciales con respecto a las minorías existentes en la sociedad.

En Holanda, entonces, las organizaciones religiosas cuentan con una serie de privilegios enraizados en las leyes y en la costumbre y están basados en este «sistema de pilares», que permite a los miembros de las distintas comunidades religiosas reclamar su posición en la sociedad (Jansen, 1994). En este sistema, también los musulma-

nes, entre los que se encuentran miembros de diferentes países, reclaman los derechos y privilegios que se garantiza al resto de los grupos religiosos. El Estado holandés considera que la organización sobre una base religiosa es una forma natural de organización, más incluso en el caso de personas que provienen de culturas donde la religión está fuertemente arraigada en la sociedad (Soysal, 1994).

La presencia del Islam en Holanda data de finales de los años cuarenta, cuando comienza a llegar la población moluca, procedente de la antigua colonia holandesa en el Pacífico occidental. Más tarde, llegan musulmanes de otros países: en la década de los sesenta, turcos y marroquíes; surinameses, a mediados de los setenta. Hoy en día, los musulmanes en Holanda representan aproximadamente el 4% de la población: hay entre 600.000 y 700.000 (Phalet, 2002).

Con respecto a la relación entre la religión y la inmigración, no difiere esencialmente de la que se desarrolló en el epígrafe anterior para el caso francés: las primeras generaciones, los primo-migrantes, vivieron sus creencias prácticamente al margen de la sociedad holandesa —sobre todo durante la década de los sesenta y setenta—, pero las generaciones posteriores han ido encontrando un lugar como musulmanes en Holanda. Este proceso, llevado a cabo sobre todo durante la década de los ochenta, se ve favorecido por las particulares características de la política de minorías holandesa que facilita, como se ha explicado más arriba, que la comunidad musulmana se valga del sistema de organización social preexistente —llamado de «pilarización»— para acomodarse en un país en el que la tolerancia es uno de los valores fundamentales. Así, la política de minorías anima a la comunidad musulmana a preservar su propia identidad y favorece, por esta razón, la apertura de, por ejemplo, mezquitas o escuelas musulmanas financiadas total o parcialmente por el Estado (Phalet, 2002). Con respecto a esta cuestión, una de las instituciones más interesantes de este país son los consejos consultivos, cuyos miembros son representantes de las asociaciones de inmigrantes. Las autoridades tienen la obligación de consultar a estos consejos, establecidos a escala nacional, para aplicar cualquier medida que pueda afectar a las minorías religiosas (Entzinger, 1994).

Las investigaciones sobre la situación de la comunidad musulmana llevadas a cabo en Holanda han demostrado que, en los últimos años, al igual que en otros países europeos, el Islam es repre-

sentado en el debate público como una religión problemática<sup>22</sup>. La comunidad musulmana es considerada conflictiva, y una de las principales dudas de la opinión pública con respecto a esta minoría es si el Islam puede llegar a ser compatible con la democracia (Fermín, 2000).

La investigación llevada a cabo por Phalet (2002) en la ciudad de Rotterdam sobre los estereotipos que manejan jóvenes musulmanes y no musulmanes de la misma edad y estrato socioeducativo, ha demostrado la existencia de prejuicios por parte de ambos grupos. Por un lado, se valen habitualmente de estereotipos parecidos —anti-musulmanes o anti-europeos— para calificar al otro; por otra parte, este rechazo, o los conflictos y las amenazas que genera, se produce habitualmente entre las capas sociales de ambos grupos con menor formación educativa.

Al igual que en Francia, también en Holanda se ha constatado que tanto los jóvenes turcos como marroquíes de la segunda generación han hecho de la religión musulmana uno de sus signos de identidad. No obstante, esta forma de identificación es muy diferente a la de sus padres. En tanto que los miembros de la primera generación vivieron la religión, en su momento de llegada, de una manera íntima, los de la segunda han modificado su relación de pertenencia con la religión. Ahora, estos jóvenes turcos y marroquíes se identifican con un nuevo Islam, «hecho en Holanda», que adaptan para convertirlo en su identidad y en su causa política (Phalet, 2002).

Para Jansen (1994), uno de los problemas más importantes que afecta en Holanda a los musulmanes es que éstos no son considerados como los miembros de las otras comunidades religiosas. Como la mayor parte de los musulmanes en Holanda es de origen inmigrante, las autoridades perciben que sus necesidades tienen más que ver con cuestiones sociales como la educación, la salud, la vivienda o los problemas de paro, que con aquellos aspectos que atañen a la gestión del culto o del estatuto de su religión. Sin embargo, según el autor, la comunidad musulmana reivindica que se facilite el disfrute de derechos en pie de igualdad con las otras confesiones religiosas, que sí gozan de una serie de privilegios enraizados en la ley y la costumbre. Jurídicamente, entonces, su posición es pareja a

---

<sup>22</sup> La existencia de un partido de extrema derecha —liderado en su momento por el asesinado Pim Fortuyn— cuya ideología es marcadamente anti-islam, lo demuestra.

la de las otras religiones, pero el origen inmigrante de los musulmanes dificulta que esta igualdad se dé efectivamente.

Por esta razón, muchos musulmanes en Holanda se esfuerzan por definir sus problemas en términos religiosos, y no en términos sociales, con la intención de ocupar el lugar que, como miembros de una confesión reconocida por el Estado, les corresponde en la sociedad. Es decir, piensan que su cultura, asociada al Islam, está amenazada y que por ello deben enfatizar más claramente esta pertenencia religiosa de cara al Estado. En definitiva, en el caso de Holanda, la gestión del Islam ha estado y continúa estando claramente relacionada con la gestión de la inmigración.

#### **IV. ESPAÑA: LA INADECUACIÓN ENTRE EL MODELO Y LA REALIDAD**

Los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid<sup>23</sup> dispararon el interés por la gestión del culto musulmán. Comenzaron a aparecer en la prensa noticias sobre las pequeñas mezquitas y oratorios que había en España, y por parte de algunas asociaciones de inmigrantes, se comenzó a señalar a estos lugares como los espacios en los que se habían gestado los grupos que cometieron los atentados. Ello estaba muy probablemente en relación con un sentimiento de desconfianza con respecto a los marroquíes, que existe en una parte de la población española. Sin embargo, y más allá de las razones que provocaran esta rápida asociación, que no se tradujo, por otra parte, en episodios violentos, lo interesante fue la reacción de las diversas partes implicadas. Se originó un pequeño cruce de comentarios entre dos partes, fundamentalmente. La primera parte estaba representada por una gran asociación de inmigrantes marroquíes, la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> En Madrid, en la mañana del 11 de marzo, la organización terrorista Al-Qaeda atentó contra tres trenes de los llamados de cercanías, en la estación ferroviaria de Atocha. El atentado produjo 191 muertos. A los pocos días, asediados por la policía, parte de los terroristas se inmolaron en un piso cercano a la capital. La mayoría de los implicados eran marroquíes.

<sup>24</sup> Es fundamental no perder de vista que ATIME lleva en su nombre la palabra «trabajadores», carácter además reforzado en su intensa relación, desde su creación, con el sindicato UGT (Unión General de Trabajadores), vinculado al PSOE (Partido Socialista Obrero Español).

(ATIME). La segunda voz procedía de la Comisión Islámica, el órgano oficial que representa a las dos grandes instituciones del Islam en España: la Federación de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). ATIME, la primera, es una asociación de inmigrantes marroquíes, que desde prácticamente su nacimiento, en 1989, se mantuvo muy cerca de los gobiernos españoles, sobre todo del PSOE, pero también durante los gobiernos del PP fue una instancia presente. Hoy, con representación en una buena parte del Estado español, se puede decir que es el interlocutor del gobierno y de otras instancias oficiales en lo que se refiere a los asuntos de la inmigración marroquí, aunque no exclusivamente.

La diferencia básica entre la primera y las dos segundas, es que aquélla está fuertemente asociada a la inmigración, concretamente a la marroquí. Las segundas, sin embargo, no guardan ninguna vinculación con la inmigración de trabajadores, al menos en principio. Una de ellas, la UCIDE, nace de la mano de un particular grupo de inmigrantes, procedente del oriente árabe (Siria, Palestina), que emigra a España como estudiantes o profesionales a partir de los años setenta<sup>25</sup>; la otra, la FEERI, está formada por musulmanes conversos españoles. Este primer reparto de fuerzas ya da alguna indicación sobre la forma en que se han venido gestionando hasta el momento las cuestiones relacionadas con el culto musulmán y con la posición que dicha religión ocupa en el Estado español. También, sin duda, da cuenta de sus posibles especificidades.

En este sentido, no deja de ser curioso constatar cómo, a diferencia de los países presentados más arriba, en España las cuestiones relacionadas con la gestión del Islam tienen poco que ver con la inmigración y, por lo tanto, poco que ver también con los modelos de incorporación de inmigrantes. El esquema español de gestión del Islam arranca de la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, el 28 de abril de 1992. Lo más interesante de este acuerdo, y lo más novedoso en el panorama europeo, es que la firma contribuyó a que los actores implicados se federaran en un solo interlocutor, que es la Comisión (López García, 2004). El acuerdo regula el derecho de los musulmanes a interrumpir el viernes el trabajo para hacer la oración, o el de susti-

---

<sup>25</sup> Allievi (2003) comenta cómo las primeras mezquitas en Italia tuvieron el mismo origen.

tuir las fiestas reconocidas en el Estatuto español de los Trabajadores por las musulmanas reconocidas en el acuerdo, así como el de obtener el reconocimiento de los tabúes alimentarios en los colegios públicos. También se regula la enseñanza de la religión en las escuelas, que se supone que ha de tener el mismo estatuto que la católica. El acuerdo se firma en un momento en el que la inmigración marroquí, que conforma la mayor parte de la población musulmana en España, ya es numéricamente importante, pero que no alcanza ni la mitad del volumen que tiene en el momento en el que escribimos estas líneas, en el otoño de 2005. Y además, hay que destacar el hecho de que, en este acuerdo, están ausentes los representantes de los inmigrantes, que en aquel momento no estaban interesados por la cuestión religiosa. Por otra parte, y como había sucedido antes en Europa, tampoco su regulación era contemplada como necesidad imperiosa en esos primeros años de la inmigración. Creemos interesante señalar que la CIE se compone, o se compuso en su origen, por las dos organizaciones que aglutinaban a musulmanes pertenecientes a la elite educada, tanto de origen español como extranjero. Para Moreras (1999), hay una diferencia fundamental, en lo que respecta a sus reivindicaciones sobre el culto, entre los objetivos de los inmigrantes y los de la Comisión. Para los primeros, es fundamental la satisfacción de las necesidades básicas religiosas, en un Estado en el que son extranjeros, en tanto que los segundos buscan un reconocimiento de su diversidad por parte del Estado del que son ciudadanos y una parte de ellos, originarios<sup>26</sup>. En razón de su diferente posición, también los instrumentos de ambos para conseguirlo han sido diferentes.

Según Moreras (2002), sin embargo, el hecho de que exista en España este acuerdo único en Europa con la comunidad musulmana y el que aumenten las demandas efectivas de los colectivos musulmanes<sup>27</sup>, supone una nueva etapa en la que es fundamental el componente comunitario. En 2004 se abre, en nuestra opinión, una nueva etapa, con el atentado del 11 de marzo en Madrid. Esto ha provocado una rápida e intensa toma de contacto de las instancias representativas de la inmigración marroquí, básicamente ATIME, con la regulación del culto. La asociación de inmigrantes pretende

---

<sup>26</sup> Véase también Mijares (2004).

<sup>27</sup> Estas demandas se refieren básicamente a la disposición de lugares de culto, y muchas veces su satisfacción esta rodeada de problemas.

implicarse en la gestión del Islam en España. El argumento es evitar el descontrol en las comunidades, y la entrada de tendencias extremistas, que son las que habrían sido la causa de que se preparara un atentado como el del 11 de marzo en Madrid. Es decir, la explicación de la asociación<sup>28</sup> para tomar las riendas de la cuestión frente a otras asociaciones, es el control de los imanes y de las ideologías. Y no deja de ser paradójico que una asociación de inmigrantes reivindique un mayor control de las actividades religiosas del colectivo por parte del Estado. Incluso el líder actual de la asociación ha reclamado, en la prensa marroquí, una mayor presencia del Estado marroquí, susceptible de regular estas cuestiones<sup>29</sup>. La Comisión Islámica no aprueba lo que considera un interés repentino de ATIME por estas cuestiones, ya que parte de que es la propia Comisión la organización que tiene que encargarse de ello<sup>30</sup>.

En definitiva, creemos que lo interesante del caso español es que el modelo concreto de regulación del Islam es creado a partir de comunidades musulmanas no extranjeras y desligadas de la inmigración laboral, que además, por su procedencia social, tienen una capacidad de presión importante. Por otro lado, los inmigrantes laborales musulmanes, en su gran mayoría marroquíes, han ido cubriendo sus necesidades religiosas de modo informal, al margen casi del Estado, en tanto que las propias asociaciones tradicionales de inmigrantes se mantenían al margen. Han sido, por un lado el crecimiento natural del asentamiento marroquí y, por otro, el atentado del 11 de marzo en Madrid, los hechos que han precipitado la situación y provocado que los intereses de las dos tendencias confluyan. Esta confluencia se está produciendo no sin conflicto, dentro de un panorama en el que cada actor quiere mantener una serie de prerrogativas sobre la comunidad, tanto como sobre la interlocución con el Estado. Hay que bregar, asimismo, con el control de un sentimiento popular a veces no muy favorable a la expresión pública del culto mu-

---

<sup>28</sup> Véase, entre otros muchos, un artículo con una información aparecida el 26 de agosto de 2004 en el diario *El País*, y titulada «La mayor asociación de marroquíes propone un control estricto de mezquitas e imanes».

<sup>29</sup> *Le Journal*, n.º 152, semana del 20 al 26 de mayo de 2004.

<sup>30</sup> Entrevista con Riay Tatary, presidente de la UCIDE, primavera de 2004. Véase también el seguimiento que efectúan los periódicos españoles de este tema, por ejemplo, la noticia aparecida en *El País* el 8 de abril de 2004 y titulada «Los dirigentes islámicos se oponen a la creación de un Consejo que controle a los imanes».

sulmán<sup>31</sup>, conectado, eso sí, a una desconfianza hacia lo marroquí. Esto añade un factor que hay que considerar a la hora de organizar las cuestiones relativas al Islam en España. Pero aun así, y reconociendo que el «problema» de la inmigración no es sólo de gestión, en este caso, una buena organización parece ser fundamental.

## RECAPITULACIÓN

En un principio, nos habíamos planteado el artículo como una revisión de los distintos modos de gestión del Islam en los diferentes países europeos, tomando como punto de análisis varios criterios relacionados con la organización del culto, con la presencia de la enseñanza religiosa en las escuelas o con la fuerza del asociacionismo islámico. Según este esquema inicial, el grueso del artículo se resumiría después en un cuadro que permitiría, pensábamos, captar con un primer golpe de vista las disparidades entre los diferentes modelos.

Sin embargo, aun siendo conscientes desde el principio de que un resumen probablemente simplificaría las cosas, nos dimos cuenta, según avanzaba el trabajo, de que había muchas cuestiones que no sería posible resumir en un cuadro, o uniformizar en epígrafes. A las diferencias entre regiones dentro de los propios países, se sumaba una gestión diferencial dependiendo del origen nacional de las comunidades musulmanas, y de la capacidad de presión de sus representantes. Por tanto, nos pareció que la simplificación jugaría, no a favor de la comprensión, sino en contra. Por ello optamos por destacar en cada uno de los tres casos, las especificidades, y por añadir al final un cuadro muy sencillo, que mostrara los datos, pero también las dificultades de una empresa semejante.

Una primera preocupación del artículo ha sido la confrontación de los sistemas de gestión del Islam con los modelos de integración de poblaciones extranjeras. En segundo lugar, nos ha in-

---

<sup>31</sup> Véanse, si no, los problemas en el verano de 1999, en Banyoles (Girona), donde los vecinos se manifestaron para que cerraran la mezquita; o la quema de una mezquita en Girona, en el mismo verano; o la recogida de firmas contra la apertura de una mezquita, en Sevilla, en noviembre de 2004, por poner sólo unos pocos ejemplos.

teresado mostrar la evolución en la gestión del Islam y en la propia inmigración.

En Francia hemos asistido a un cambio en las políticas, sin que se llegue a definir un nuevo modelo respecto a las minorías. El Estado francés, sin modificar en absoluto sus postulados sobre la laicidad y sobre la restricción de la diferencia religiosa al ámbito privado, ha cambiado su aproximación a las cuestiones relacionadas con el Islam. Por un lado, presenta una aparente rigidez de planteamientos con respecto a ciertas cuestiones<sup>32</sup>. Por otro, se erige abiertamente en el gestor y financiador del culto musulmán, trabajando en la reorganización del panorama asociativo en lo que no deja de ser, y así es en ocasiones reconocido por el ministro del Interior, como un modo de control de los musulmanes, una política anti-terrorista, en suma. Esta inconsistencia aparente del caso francés es lo que hemos querido resaltar como lo más indicativo en el análisis de caso. Como especificidad, queremos llamar la atención sobre las especiales relaciones con los países del Magreb, área de la que viene la gran mayoría de los inmigrantes musulmanes que viven en Francia. La presencia, o más bien omnipresencia del Estado francés en Argelia, Marruecos<sup>33</sup> y Túnez, completa este panorama.

Holanda, sin embargo, se caracteriza de entrada por todo lo contrario. Desde su origen, el Islam se integra en el sistema, en igualdad teórica de condiciones con las otras religiones mayoritarias. Sin embargo, dos cuestiones entorpecen la equiparación total e impiden la completa consecución de las reivindicaciones de los musulmanes. Por un lado, la identificación del Islam con la inmigración y, por otro, la estigmatización de las comunidades musulmanas en función, precisamente, de su pertenencia a esta religión. Es interesante considerar que, junto a una estructura basada en la tolerancia y en la participación, existe una islamofobia que ha conducido a la creación de un partido de extrema derecha y a algunos sucesos ra-

---

<sup>32</sup> Véase, en este sentido, toda la polémica cuestión del velo en la escuela francesa, que el Estado francés se esfuerza en mantener, a ojos de la opinión pública, como ajeno al Islam, y más bien vinculado a la vivencia de las religiones en el espacio laico escolar.

<sup>33</sup> Rabat se empapeló literalmente de pósteres, banderitas y enormes carteles con la foto de Jacques Chirac, durante los días previos a su visita, en octubre de 2003. Su foto podía también verse en los mercados de la ciudad.

cistas que han tenido como últimos episodios las represalias contra marroquíes por el asesinato del cineasta Van Gogh, el 2 de noviembre de 2004, conocido por sus críticas públicas al Islam, a manos de un ciudadano holandés de origen marroquí.

El caso español quizás es el más original de los tres. La gestión del Islam se construye de espaldas a la inmigración. Parte de la presencia importante de dos elites, la de los primeros conversos españoles, y la de los ex estudiantes, convertidos en profesionales, que procedían del Oriente Medio, primeros demandadores de mezquitas y de acuerdos reguladores con el Estado. El asociacionismo inmigrante, por otro lado, se desarrolla absolutamente al margen de la gestión del Islam. No hay que ignorar, sin embargo, los pequeños oratorios organizados por inmigrantes. Para poder disponer de esos oratorios han de formar asociaciones por su cuenta, requisito legal imprescindible para poder disponer de un lugar de oración. Es un brutal atentado terrorista de Al Qaeda lo que comienza a cambiar el panorama. ATIME, la asociación de trabajadores marroquíes, empieza a reclamar parte de la gestión del Islam, pero sobre todo, pretende ocuparse de la interlocución con el Estado en esta materia, algo que no es tolerado por los representantes de la Comisión Islámica en España.

Otra cuestión importante que es necesario considerar en el caso español es la descentralización administrativa, que provoca una gran dispersión de las políticas, por más que las líneas fundamentales se tracen desde el Estado central. En este sentido, probablemente, el paisaje español se resume dentro de unos años en una pequeña Europa donde coexistan modelos de gestión del Islam incluidos en esquemas migratorios más cercanos a una gestión multiculturalista, como podría ser el caso de Cataluña, con otros más integracionistas, como hasta el momento viene siendo la política de integración de inmigrantes madrileña<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Un caso representativo es la gestión educativa con respecto a los alumnos inmigrantes o de origen inmigrante. En Cataluña, en función de su carácter bilingüe, las medidas educativas adoptadas de cara a los alumnos de origen extranjero tienen una vocación multiculturalista, entendida ésta en términos de mantenimiento de las características culturales y lingüísticas de sus alumnos; en la Comunidad de Madrid, sin embargo, los programas educativos relacionados con la inmigración se centran casi completamente en la asimilación del alumnado a la norma cultural y lingüística del grupo mayoritario. Para el caso de la Comunidad de Madrid, véase Mijares (2004).

## ANEXO

### **¿Qué es un musulmán? Sobre la dificultad de hacer un cuadro**

Dassetto (2001) comenta la dificultad de saber quién es musulmán. No es posible usar la nacionalidad como criterio, primero porque es un hecho cambiante, y segundo, porque las personas procedentes de países musulmanes pueden pertenecer a otras confesiones. Pero además, y suponiendo, por ejemplo, que todos los marroquíes que viven en Francia fueran de confesión musulmana, puede ser que no lo fueran de hecho, que no sean religiosos, y por tanto, seguramente no se reconocerían en tal categoría. Son los «musulmans attribués» de Dassetto, de los que solo un tercio o un cuarto serían fieles en el estricto sentido de la palabra. Nosotras hemos adoptado esa categoría, la de personas de atribución musulmana, para nombrar a los musulmanes en el cuadro que mostramos en este Anexo.

Sin embargo, somos conscientes de que «contar» musulmanes atendiendo a la nacionalidad, en un artículo que va a hablar del Islam y de la organización del culto, es volver, por enésima vez, a una suerte de esencialismo que considera que todos los marroquíes y pakistaníes, por ejemplo, son musulmanes, sólo por el hecho de poseer esa nacionalidad. Además, es suponer también que van a tener necesidades religiosas que satisfacer, luego no sólo estamos considerando que son musulmanes, sino practicantes. Pero lo cierto es que en ningún país de Europa se registra en los censos la religión de pertenencia, en tanto que sí se hace en países como Australia, Canadá o Sudáfrica.

Un segundo problema nos surge al contar el número de mezquitas, que es otro dato que hemos introducido en el cuadro. Desde luego que hay una relación entre el número de musulmanes practicantes y el de mezquitas y salas de oración, pero dicha relación no puede ser aritmética. Primero, porque el número de mezquitas oficiales puede no corresponder con el de mezquitas reales, que pueden ser muchas más. Segundo, y en relación con lo primero, porque la escasez o abundancia de mezquitas, y también su legalidad o clandestinidad, depende de varios factores, entre los que se encuentra la tolerancia o no del Estado, el propio control de los gobiernos de las comunidades inmigrantes, etc.

Debido a estas cuestiones, hemos intentado utilizar más de una fuente para cada dato, con objeto de contrastar las diferentes visiones.

La fuente y los comentarios se registran a pie de página, con objeto de aligerar lo más posible el cuadro. En algunos de las cifras del cuadro, no viene marcada la fuente. En esos casos, es Dassetto (2001), si nos referimos al número y origen de musulmanes, y Maréchal (2001) si nos referimos al número de mezquitas o salas de oración. El trabajo de estos autores refleja una investigación sobre los aspectos fundamentales del Islam en algunos países europeos, y se acompaña de algunos cuadros y cifras interesantes. La fuente de las cifras es una estimación realizada por los investigadores, basada en entrevistas con los expertos de cada país, y en los censos disponibles, aunque en el texto no se especifica el *modus operandi* de tales estimaciones.

### POBLACIÓN DE ATRIBUCIÓN MUSULMANA EN ALGUNOS PAÍSES EUROPEOS<sup>35</sup>

<i>Países</i>	<i>Estimación población musulmana</i>	<i>Origen</i>	<i>Estimación número de entidades religiosas/mezquitas</i>
Alemania	3.040.000 2.500.000 <sup>36</sup>	Turquía: 2.300.000 Ex Yugoslavia Magreb	2.200
		89% de Turquía <sup>37</sup>	
Bélgica	370.000	Marruecos: 165.000 Turquía: 100.000	312
España	621 a 626.000 <sup>38</sup>	Musulmanes de Ceuta y Melilla: 70.000 Nacionalizados: 50.000 Marroquíes: 500.000 <sup>39</sup> Conversos: de 1.000 a 5.000 <sup>40</sup>	300 150 <sup>41</sup> 590 <sup>42</sup>
Francia	3.450.000  Total: 4-5.000.000 <sup>43</sup>	Argelia: 1.500.000 Marruecos: 1.000.000 Turquía: 350.000 Túnez: 350.000 África Subsahariana: 250.000	1.150 1.600 <sup>44</sup>

**POBLACIÓN DE ATRIBUCIÓN MUSULMANA  
EN ALGUNOS PAÍSES EUROPEOS (Continuación)**

Países	Estimación población musulmana	Origen	Estimación número de entidades religiosas/mezquitas
Holanda	696.000	Turquía: 284.000 Marruecos: 247.000 Surinam: 36.000	380
Italia <sup>45</sup>	600.000	Marroquíes: 145.843 Albaneses: 67.000 Tunecinos: 47.261 Senegaleses: 35.897 Conversos: 7-10.000 (Resto: Argelia, Pakistán, Bangladesh, Somalia, etc.)	210 (60 mezquitas propiamente dichas y unos 150 salas de oración)
	800.000 (según Allievi, 2003)	10.000 conversos (Allievi, <i>op. cit.</i> )	
Portugal	30.000-38.000	Antiguas colonias	4
Reino Unido	1.400.000	Subcontinente indio: 770.000	1.200

<sup>35</sup> No se han incluido todos los países de la Unión Europea, sino sólo aquellos con un número importante de musulmanes o que interesan especialmente para los propósitos de este artículo.

<sup>36</sup> Datos de Jonker (1998).

<sup>37</sup> Jonker (*op. cit.*).

<sup>38</sup> Datos tomados de López García (2004).

<sup>39</sup> A los que hay que sumar 40.910 trabajadores, resultado del proceso de regularización de 2005, datos del MTAS a julio de 2005.

<sup>40</sup> Todas las cifras por origen proceden de López García (2004).

<sup>41</sup> Hemos utilizado el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia, a diciembre de 2004, para añadir otra cifra más al cálculo de lugares de culto en España. Según La ley de Libertad Religiosa de 1980, la personalidad jurídica es un requisito para que los practicantes de cualquier religión puedan ejercer sus derechos, y esta personalidad jurídica la adquieren una vez inscritos como tales en el correspondiente Registro público, en el Ministerio

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEVI, STEPHANO (2003): «Sociology of a Newcomer: Muslim Migration to Italy. Religious visibility, cultural and political reaction», en *Immigrants and Minorities* (22) n.º 2 y 3 (July/November): 141-154.
- AMIRAUX, VALÉRIE (1998): «Islam turc d'Allemagne- Les dynamiques de l'identité religieuse», en LEVEAU, R. (sous la direction de): *Islam (s) en Europe. Approches d'un nouveau pluralisme culturel européen*, Berlin: Centre Marc Bloch, pp. 17-50.
- BAROU, JACQUES (1999): «Trajectoires résidentielles, du bidonville au logement social», en DEWITTE, PHILIPPE (dir.): *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Paris: Éditions La Découverte, pp. 185-195.
- BENHABIB, SEYLA (2005): «Sobre la hospitalidad: una relectura del derecho cosmopolita de Kant», en *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona: Gedisa, pp. 29-45.

de Justicia. Cuando un grupo de musulmanes quiere disponer legalmente de un lugar de culto, se constituye como entidad religiosa. Y si un grupo de personas que se consideran musulmanas quiere formar una asociación religiosa con fines más amplios que los de disponer de un lugar de culto, lo cierto es que normalmente intentará arreglárselas para disponer de una sala de oración, que le dará un cierto poder de convocatoria (entrevistas a inmigrantes marroquíes comprometidos con asociaciones religiosas, marzo de 2003).

Como puede observarse, el número de entidades religiosas según el Registro es mucho menor que el que da Maréchal (2001). Y desde luego, el número de salas de oración será mayor siempre que el dado por la cifra total de entidades religiosas. Por ejemplo, en Murcia, con 22.586 residentes marroquíes a 31 de diciembre de 2002 (MIR, 2003) tan sólo aparecen dos salas de oración según el Registro. Es obvio que hay más, pero avanzar una cifra sería lanzarse a conjeturas que, como tales, no se pueden contrastar. Empero lo interesante de la contabilización por comunidades autónomas es la comprobación de que el volumen de marroquíes no se corresponde con el de entidades religiosas inscritas en el Registro. Quizás hay que considerar el factor de la irregularidad entre los inmigrantes marroquíes, aparentemente más frecuente en lugares como Huelva, Almería y Murcia, donde se dedican a trabajar en la agricultura intensiva, y donde el número de entidades inscritas, y por tanto, de mezquitas «legales» es sorprendentemente bajo en relación con el número de marroquíes (dos en Murcia, uno en Huelva y cinco en Almería).

<sup>42</sup> Estimación ofrecida por López García (2004).

<sup>43</sup> Ternisien (2002) cifra la cantidad de musulmanes en un número que oscila entre 4 y 5.000.000.

<sup>44</sup> Para Ternisien (2002), que menciona como fuente al Ministerio del Interior francés, son 1.600 las mezquitas o salas de oración en Francia.

<sup>45</sup> Los datos relativos a Italia proceden de Roggero (2002).

- BERTOSSI, CHRISTOPHE (2003): «La ciudadanía francesa: debates, límites y perspectivas», en *Revista de Occidente*, n.º 268, pp. 82-102.
- BISTOLFI, ROBERT (1995): «Approches de l'islam dans l'Union Européenne», en BISTOLFI, ROBERT, y ZABBAL, FRANÇOIS (dir.): *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*, Éditions de l'aube, pp. 13-64.
- BOUZAR, DOUNIA (2001): *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, Paris: Éditions La Découverte et Syros.
- CESARI, JOCELYNE (1994): *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris: Éditions Karthala et Iremam.
- DASSETTO, FELICE (2001): «Données sur les populations musulmanes d'Europe», en DASSETTO MARÉCHAL y NIELSEN; *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia s.a., pp. 15-20.
- ENTZINGER, HANS (1994): «A future for the Dutch "Ethnic Minorities" model?», en LEWIS, BERNARD, y SCHNAPPER, DOMINIQUE (dir.): *Muslims in Europe*, London, New York: Pinter Publishers, pp. 19-38.
- FERMIN, ALFONS (2000): *Report: Citizenship and Integration Policy*, European Research Centre on Migration & Ethnic Relations (ERCOMER), Documento de Internet: [www.ercomer.org](http://www.ercomer.org)
- FERRARI, SILVIO (2001): «Etats, religion, islam», en DASSETTO, MARÉCHAL y NIELSEN: *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia s.a., 59-77.
- JANSEN, JOHANNES J. G. (1994): «Islam and Muslim civil rights in the Netherlands», en LEWIS, BERNARD, y SCHNAPPER, DOMINIQUE (dir.): *Muslims in Europe*, London, New York: Pinter Publishers, pp. 39-53.
- JONKER, GERDIEN (1998): «Des nouvelles perspectives sur la conduite islamique dans la diaspora allemande», *Islam(s) en Europe*, Remy Leveau (ed.), Berlin: Travaux du Centre Marc Bloch, pp. 51-72.
- KEPEL, GILLES (1991) [1987]: *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris: Éditions du Seuil.
- KHOSROKHAVAR, FARHAD (1997): *L'islam des jeunes*, Paris: Flammarion.
- LEVEAU, REMY (1994): «Elements de reflexion de l'Islam en Europe», en *REMI* (10) 1: 157-168.
- LÓPEZ GARCÍA, BERNABÉ; PLANET, ANA ISABEL, y RAMÍREZ, ÁNGELES (1996): *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid: UAM Ediciones.
- LÓPEZ GARCÍA, BERNABÉ (2004): *Cultura política, inmigración e Islam*, Seminario en la Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 2 y 3 de diciembre de 2004.
- MAHNIG, HANS (1992): «Immigration et émancipation des minorités aux Pays-Bas», en COSTA-LASCoux, JACQUELINE, y WEIL, PATRICK (dir.): *Logiques d'états et immigrations*, Paris: Éditions Kimé, pp. 119-138.

- MARECHAL, BRIGITTE (2001): «Mosquées, organisations et leadership», en DASSETTO, MARÉCHAL y NIELSEN: *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia, s.a.
- MIJARES, LAURA (2004): *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración y escuela en España*, Tesis Doctoral presentada en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid.
- MINISTERIO DEL INTERIOR (MIR) (2003): *Anuario Estadístico de Extranjería. 2002*, Madrid: Delegación del Gobierno para la Extranjería y la Inmigración.
- MORERAS, JORDI (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona: Ediciones del Cidob.
- NIELSEN, JORGEN S. (1992): *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PHALET, KAREN (2002): *Constructing and mobilising Islam: The case of Muslim youth in Rotterdam*, Paper presentado en el Congreso Internacional sobre *Immigration in Europe*, Barcelona, 25-27 de abril de 2002.
- RAMADAM, TARIO (1994): *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon: Éditions Tawhid.
- [1999] (2002): *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ROGGERO, M. ADELE (2002): «Muslims in Italy», en HADDAD, YVONNE Y.: *Muslims in the West. From Sojourners to citizens*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 131-143.
- ROY, OLIVIER (1994) [1992]: «Islam in France: Religion, ethnic community or social guetto?», en LEWIS, BERNARD, y SCHNAPPER, DOMINIQUE (dir.): *Muslims in Europe*, London, New York: Pinter Publishers, pp. 54-66.
- (2002): *L'Islam mondialisé*, Paris: Seuil.
- SASSEN, SASKIA (2001): *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.
- SOYSAL, YASEMIN N. (1994): *Limits of citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago and London: The University of Chicago.
- TERNISIEN, XAVIER (2002): *La France des mosquées*, Paris: Albin Michel.
- WIHTOL DE WENDEN, CATHERINE (1990): «L'immigration maghrébine dans l'imaginaire politique français», en ÉTIENNE, BRUNO (dir.): *L'islam en France. Islam, état et société*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 127-137.