

EL ISLAM POSITIVO: LA RELIGIÓN DE LOS JÓVENES MUSULMANES EN ESPAÑA

LUIS FERMÍN MORENO ÁLVAREZ *

El presente artículo se aproxima desde un ángulo de periodismo de investigación, a la percepción del Islam que tienen los jóvenes musulmanes de segunda generación que residen en España. Se basa en 18 entrevistas o conversaciones, tenidas en Madrid, durante los meses de octubre y noviembre de 2000.

El autor se propone con este trabajo escrudiñar una tendencia dominante respecto a dónde va este Islam que practica la segunda generación y que está en pleno proceso de transformación.

The present paper approaches the subject from the angle of the second generation muslim youth living in Spain perception of Islam. It is based on 18 interviews and conversations held in Madrid during October and November 2000.

The author's aim in this article is to uncover the dominant tendencies on the Islam practiced by second generation youth, which is seen as being in full process of transformation.

* Máster en Inmigración. UPCo.

«Aportaremos algo grandioso, pero como musulmanes».

(Rachid, 22 años, actor)

«No se nace musulmán, se convierte uno».

(Yasmina, 18 años, estudiante)

«El Islam como creencia y como práctica, sí; pero no como modo de vida».

(Yasid, 21 años, mecánico)

INTRODUCCIÓN

La expresión «El Islam Positivo» la he tomado prestada de un libro publicado en Francia por Leïla Babès¹, bien conocida entre los sociólogos de la religión. Y es que ella coincide con la conclusión, sin duda un tanto aventurada, a que llega el presente trabajo.

Él se basa en una serie de entrevistas o conversaciones tenidas en los meses de septiembre y octubre del año 2000 en tres lugares de Madrid: el Centro Cultural Islámico, la Escuela de Adultos San Federico y el entorno de la calle Calatrava. Han sido en total 18 personas —11 hombres y 7 mujeres— comprendidas entre los 16 y los 28 años de edad, de origen magrebí y de todas las categorías sociolaborales: desde parados a licenciados universitarios. Deliberadamente no se ha tenido en cuenta a no-creyentes. Y en el extremo contrario, en el de los radicales islamistas —si es que los hay— no hemos encontrado interlocutores.

Una última salvedad, dada la ausencia de estudios españoles sobre el tema el trabajo ha utilizado como marco de referencia la situación constatada en otros países europeos, fundamentalmente en Francia. Esto supuesto,

¹ LEÏLA BABÈS, *L'Islam positif*, Les Éditions de l'Atelier, París, 1997.

el análisis teórico que ofrezco se basa en los mismos testimonios recogidos. Las referencias que se hacen a las circunstancias no españolas sólo figuran cuando cumplen una función explicativa o aclaratoria de lo hallado aquí.

1. LA NUEVA CARA DEL ISLAM

1.1. Los musulmanes de segunda generación

La emergencia del Islam en España data de los años ochenta. La segunda generación es, por ello, aún muy joven y escasa, en consonancia también con la reagrupación familiar, con la excepción de Cataluña, que ya contaba con marroquíes establecidos en los sesenta y donde, por tanto, se puede hablar no sólo de segunda, sino hasta de tercera generación, éstos aún niños. Ofrecer cifras sería absurdo, cuando no se sabe realmente ni tan siquiera cuántos musulmanes hay en el país: los números oscilan entre los 200.000 y los 500.000 según cuáles sean las fuentes. Mucho menos se puede hablar del número de jóvenes o adolescentes —los niños escapan al presente trabajo— de segunda generación distinguiéndolos de los llegados ahora. Sí se sabe, en cualquier caso, que la inmensa mayoría de los musulmanes menores de 25 años son marroquíes, primero, y argelinos, después. Juntos, suponen más de un 80 por 100².

En el aspecto social, y ciñéndonos a Cataluña, punta de lanza del Islam juvenil en España, una reciente encuesta realizada entre los hijos de los inmigrantes señalaba que el

² Cfr. MONTSERRAT ABUMALHAM, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta, Madrid, 1995. También cabe señalar que en nuestro país hay en torno a 50.000 niños musulmanes escolarizados, según datos de la Comisión Islámica de España publicados por el diario *El País* el 4 de octubre de 1999 en una información titulada «50.000 niños musulmanes recibirán clases de islamismo en los colegios públicos españoles».

53 por 100 de ellos han logrado cierto ascenso en la escala social³. Esto es sin duda signo de una integración en marcha, pero, en palabras de Mohamed Chaib, presidente de la Asociación Ibn Battuta, «no hay que subestimar las dificultades»⁴ Las escasas cifras oficiales conocidas apoyan esta inquietud: los datos de la Consellería de Ensenyament sobre el colectivo marroquí indican que el porcentaje de jóvenes de este origen que llegan a la universidad es «casi nulo», y algo mayor el de los que acaban el bachillerato. Hay que decir que casi todos éstos son mujeres. Más alto es, en cambio, el número de los que consiguen un título de formación profesional⁵.

La experiencia catalana ha permitido también a Teresa Losada, investigadora y directora del centro Bayt Al Thaqafa, hablar de una «expresión del Islam de segunda generación»: «En general, los jóvenes no rechazan ni su cultura ni su religión, pero la adaptan a su nueva situación. Su práctica religiosa está debilitada. Su identidad está sin definir todavía. El acento se pone en prácticas exteriores: *Ramadan* y otras fiestas, sin prestar, en general, gran aten-

³ Debate «Escenas de los Extranjeros», celebrado en el barrio barcelonés del Raval el 2 de abril de 1998 con la participación de Jordi Moreras, antropólogo de la Fundación CIDOB; Avelino Sápida, del Centro Filipino, y Mohamed Chaib, presidente de la Asociación Cultural Ibn Battuta. El texto completo del debate se puede encontrar en la dirección de Internet.

⁴ Mohamed Chaib, él mismo marroquí de segunda generación y titulado universitario en Farmacia, es el fundador y presidente de la Asociación Sociocultural Ibn Battuta, que trabaja con jóvenes de segunda generación en el Raval, principalmente. «Las dificultades que yo tuve me movieron a crear la asociación. El 70% de nuestros socios son hijos de inmigrantes de Ciutat Vella, y hemos conseguido que ellos mismos se preocupen por el papel que quieren y desean tener en la comunidad para la defensa de sus derechos como ciudadanos catalanes, por su cultura y por su identidad», afirma Chaib.

⁵ Estas cifras se mencionaron en el debate antes señalado. No nos ha sido posible confirmarlas directamente en la Consellería de Ensenyament. En cualquier caso, son datos referidos hasta el curso 1996-1997.

ción a la experiencia cotidiana de la fe»⁶. En Madrid, el panorama está menos desarrollado, aunque el profesor Joan Lacomba, de la Universidad de Valencia, ha podido detectar a un grupo de «jóvenes con estudios universitarios, atraídos por el Centro Cultural Islámico, que reinterpretan sus tradiciones a la luz de los valores de su nuevo marco de vida»⁷.

Pero, a tenor de lo que ocurre en otros países europeos, el Islam juvenil se desarrolla principalmente al margen de los cauces y de las jerarquías institucionalizados. Veamos, por ejemplo, lo que dice el sociólogo francés Rachid Benzine: «Las comunidades musulmanas han conocido un movimiento de desislamización, paralelo a la descristianización, ligado al materialismo de la sociedad de consumo. Hay una mayoría de jóvenes que son poco practicantes. El 30 por 100 se declara sin fe religiosa. Paralelamente, se observa un movimiento de retorno y redescubrimiento de la fe en un 10 o un 15 por 100 de los jóvenes, que va sin duda a dibujar la figura del Islam en los próximos 15 años (...). Este Islam de los jóvenes que están en vías de integración se desarrolla de forma autodidacta. (...). Se constituye así un Islam de jóvenes que todavía no está estructurado en el plano nacional, para el cual el problema de la representatividad no es prioritario y que, sobre el terreno, vive de oraciones y espiritualidad»⁸. Y el investigador, también francés, Farhad Khosrokhavar, completa esta visión: «Este nuevo Islam, que concierne sobre todo a chicos y chicas de 15 a 25 años, revela una significación política y social radicalmente diferente del Islam tradicional. Lo

⁶ TERESA LOSADA, «Pratiques religieuses, démarches culturelles et insertion socioéconomique», en Robert Bistolfi (dir.), *Islams d'Europe*, Éditions de l'Aube, París, 1995.

⁷ JOAN LACOMBA, «La inmigración musulmana y el Islam institucionalizado: la figura de los *imames* inmigrados», artículo publicado en *Migraciones*, revista del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, de la Universidad Pontificia de Comillas, n.º 6, año 2000.

⁸ Entrevista publicada en la revista *Islam de France*, n.º 11, París, 1997.

esencial es que la implicación en lo religioso se transforma profundamente por vía de la secularización»⁹. Ésta es, precisamente, la clave que atraviesa por todo lo escrito en estas páginas.

1.2. Razones para creer

Asistimos hoy a una renovación del Islam por parte de los jóvenes. Están, sí, los radicales, que desprecian la religión de sus padres por «blanda» y propugnan un Islam mucho más ortodoxo. Es la explicación clásica de la religión como vía de escape: un Islam construido sobre el malestar social y económico, sobre el racismo y la marginación; un Islam que da un sentido a la vida de los jóvenes en situación de exclusión, droga, depresión, delincuencia, sin futuro. Este fenómeno, si existe, en España aún no se ha manifestado.

Pero no todos los jóvenes musulmanes de segunda generación son excluidos. Ni, como se pregunta Leïla Babès: «¿Puede la religión ser siempre considerada como una coartada, un paliativo, una suerte de opio de los barrios marginales? Puede que sí, pero hay otras razones profundas para creer. Los jóvenes musulmanes tienen a la vez necesidades de actuar, de encontrar soluciones a sus problemas cotidianos y una necesidad de encontrar un sentido a su vida, que se traduce por una búsqueda espiritual»¹⁰. En efecto, muchos jóvenes, integrados o en vías de integración, se acercan al Islam, en busca de una espiritualidad, porque necesitan introducir una dimensión sagrada en su existencia. En esto no se diferencian mucho del resto de los españoles: tienen las mismas costumbres, frecuentan poco los lugares religiosos, etc.

¿Y qué supone de novedad su posición religiosa? Farhad Khosrokhavar se atreve a describirlo de forma resumida:

⁹ FARHAD KHOSROKHAVAR, *L'islam des jeunes*, Flammarion, París, 1997.

¹⁰ LEÏLA BABÈS, *op. cit.*

«Se trata de un Islam que no es ritualista como el de sus padres y, sobre todo, no se basa en una tradición preestablecida. La nueva fe inventa sus propias formas de piedad, no se apoya en las mezquitas, no se reconoce en la jerarquía tradicional de los *imames*, aunque tampoco rompe formalmente con ella. Quiere contribuir a formar una nueva comunidad, no la presupone como el Islam tradicional, se forma en una sociedad laica donde la mayoría de los ciudadanos no son musulmanes y donde la mayoría de los musulmanes no son practicantes. Ya no encuentran sentido a la representación religiosa de antaño»¹¹. Una evolución, habría que decir, sospechosamente calcada de la ocurrida en los últimos decenios con el cristianismo.

Pero dejemos que hablen ellos mismos. Tal vez lo primero que destaca de sus manifestaciones sea la insistencia en la «experiencia personal». O, lo que es lo mismo, las creencias «individualizadas». Baste citar la frase de Said (22 años, estudiante): «Lo que importa en el Islam es el testimonio, no el conocimiento». O la de Karima (26 años, periodista), que en lugar de decir simplemente que es musulmana, prefiere afirmar: «Soy musulmana con dudas, cuestiones y preguntas.» Estos dos casos son claramente significativos de la necesidad de expresar qué significa para ellos el hecho de ser musulmán en lugar de limitarse a señalar su adscripción.

El Islam está, así, lejos de ser un conjunto de ritos que cumplir. Al contrario, reafirman (sobre todo, las mujeres) su relación personal con Dios, con cierta tendencia a buscar referencias coránicas para explicarla:

- «Lo más importante en el Islam es la fe, es Dios. Es el motor de la vida (...). Tengo fe y creo que irá agrandándose» (Farid, 28 años, mediador social).
- «Lo que importa es la relación con Dios. Es una relación personal, algo entre Él y yo» (Salima, 24 años, parada).

¹¹ FARHAD KHOSROKHAVAR, *op. cit.*

- «Lo que yo saco de esencial del Islam es la idea de Dios» (Fayza, 27 años, peluquera en paro).
- «El Islam, para mí, es la proximidad con Dios, estar sola frente a Él en todo momento» (Farida, 22 años, secretaria).
- «El lugar de Dios es esencial para mí: buscaré hasta el fin de mi vida. El Islam no es la espada, es el corazón» (Yasid, 21 años, mecánico).
- «Soy musulmana, incluso si a ojos de otros no lo parezco porque no practico. He tenido esta fe desde mi más tierna infancia (...). Siempre he rezado, por mí y por los demás. Como no cumplía el *Ramadan*, pensaba que podía ser una buena musulmana haciendo caridad. Cuando era pequeña y daba dinero a los pobres, sentía que amaba verdaderamente a Dios. Hoy, he aprendido que dar a los otros no basta para amar a Dios. El Islam es Dios» (Amina, 25 años, socióloga).

Esta fe es el resultado de una experiencia, de un proceso, de una búsqueda personal, de una opción tomada por ellos, no de algo impuesto o aprendido:

- «Para mí, la asistencia regular a la mezquita ha sido fruto de un largo camino (...). Mi religión no es asentimiento a todo; hay un lugar para la duda, para cuestionarse cosas. Hay una búsqueda personal, que nunca termina (...). Esto es lo que me ha hecho volver al Islam, no el sentido del culto ni la práctica» (Farid, 28 años, mediador social).
- «Todavía busco la religión musulmana (...). Es un modo de vida, un código que querría reformular de otra manera» (Hassan H., 27 años, médico).
- «Desde hace tiempo, tenía la impresión de que, en el fondo, el Islam podía adaptarse a mi vida, que todo era cuestión de una relectura, de cuestionarse el contexto. El Corán es una obra literaria que cada persona puede leer según su origen, su experiencia, su nivel cultural, su capacidad de análisis. Pero no me di

cuenta hasta que lo busqué yo misma» (Karima, 26 años, periodista).

Para estos jóvenes, el Islam no es la comunidad; es, directamente, Dios. No es que la práctica no sea importante, pero sólo forma parte de las prescripciones canónicas. Lo que importa de verdad es tener fe. Por supuesto, fe de musulmanes; pero, antes todavía, fe en el Islam que ellos conciben. Si los ritos remiten a la comunidad de creyentes (la comunidad existe en cuanto que todos celebran lo mismo), la fe es, en este caso, más bien un sentimiento individual, propio del corazón de cada uno. Lo que, en términos referidos al cristianismo actual, algunos teólogos han dado en llamar «religión a la carta». O en expresión acuñada por Mohamed (24 años, informático): «El Islam es único, pero cada musulmán es distinto.»

Este concepto de la fe como una relación personal con Dios es la primera tendencia importante que se observa. Una característica esencial es su apertura, el espacio abierto a la duda. Tal como mencionaba Farid más arriba, su fe está en progreso, en evolución continua. Lo menos que se puede decir es que éstos no son precisamente términos habituales en el Islam tradicional. Al contrario, ofrecen un perfil abierto, tolerante, secularizado, moderno e «integrable».

Dicho está que practicar no es prioritario para ellos. De hecho, y en consonancia con el entorno, muy pocos cumplen con los preceptos: la prohibición de tabaco o alcohol, el madrugar para la primera oración antes de que amanezca, la participación en las manifestaciones religiosas exteriores, la asistencia puntual de los viernes a la mezquita...

Esto se debe a un proceso de intelectualización de la fe, según la cual importa más cómo se piensa ésta que cómo se vive. Este proceso transforma la práctica en una suerte de ética, más etérea, que cuenta con la virtud de dejar mucho más libres a sus seguidores. Pero de ello hablaremos más adelante.

1.3. Teología islámica feminista

Llegados a este punto, conviene hacer un alto en el camino para tratar un tema cuyas «especiales» características en el ámbito islámico son evidentes. Lo plantea crudamente, a sus 16 años, Bushra, estudiante: «Yo sé que Dios no puede pedir a la mujer que porte un velo o que no se maquille. Cuantas más cosas aprendo del Islam, más sufro. No comprendo este Islam rígido, plagado de prohibiciones (...). Para mí, el Islam debe ser Dios. Pero, a fuerza de oír discursos sobre las prohibiciones, tengo miedo (...). En estos momentos no practico ningún culto. He pedido ayuda al centro de oración, pero me han rechazado porque no soy practicante. Me han decepcionado. Me ofrecieron libros de oraciones, me hablaron del velo, cuando lo que yo quería era comprender (...). Pero tengo tanta necesidad de los musulmanes...»

Las chicas son las que más beneficios pueden sacar de la visión moderna del Islam y, al mismo tiempo, las que más resistencias encuentran para su adhesión. Incluso, según ellas mismas se quejan, por parte de algunos de los chicos, que se muestran reacios, pese a las declaraciones de todos en sentido contrario, a su «liberación» o a su «participación activa social o religiosa». Todo lo más, la asumen con dificultades, aun cuando concuerden con la manifestación de Amina: «La sumisión de la mujer respecto al hombre en el mundo musulmán no tiene nada que ver con la religión islámica. Es una cuestión cultural que responde a una forma machista y paternalista de entender las relaciones familiares.»

La desigualdad sexual es todavía una concepción muy arraigada en el Islam tradicional que, no sin tensiones, las exigencias de la vida en los países occidentales está cambiando. La igualdad del hombre y la mujer ante Dios que proclama la letra del Corán comienza tímidamente a apuntar en el Islam de los jóvenes. En este sentido, las chicas exigen más que los chicos de ese nuevo Islam. Las mujeres musulmanas de segunda generación están irrumpiendo en

la escena pública e incluso se atreven, como hemos visto, a manifestar su propia visión de la religión, un monopolio que hasta ahora detentaban los hombres.

Y se atreven con razón. La mayoría de las chicas habla español mejor que los chicos, tiene más éxito en los estudios y, en algunos casos, encuentra trabajo más fácilmente. Es decir, las jóvenes están mejor integradas y pueden, por tanto, reclamar con mayor legitimación una modernización de su religión. Sin embargo, en las comunidades musulmanas siguen estando estigmatizadas. No tienen la misma libertad que los chicos: en la visión normativa islámica y en mentalidad tradicional de sus padres, ellas detentan el «honor de la familia». Honor que, por supuesto, no depende sino de su virginidad. Puesto que estudian o trabajan, salen de casa con frecuencia, pero, precisamente por eso, la sospecha es más fuerte y se ven obligadas a justificar constantemente sus salidas (y esto incluye también la «decencia» de sus vestidos). En otros casos se ven confinadas en el hogar. En ocasiones viven auténticos dramas en forma de palizas o incluso matrimonios forzados, concertados a sus espaldas por sus padres¹². A la postre, la presión cultural del entorno social es muy superior a la paterna y los intentos familiares están condenados al fracaso. Pero esto no elimina el problema, ni sirve de consuelo.

A veces, las chicas encuentran una solución adoptando una postura religiosa que les permite frenar las limitaciones que les imponen sus padres: es lo que podríamos llamar el procedimiento de «ser más papistas que el Papa». Es decir, la joven recurre al Islam y denuncia en su nombre a la religión tradicional que le niega autonomía y la somete a la autoridad paterna. Lo explica Farida: «Yo obedezco a Dios y no a mi padre. Soy pura y, por tanto, puedo estar en el ex-

¹² Véanse, a este respecto, los artículos publicados en el periódico *ABC*, «Los Mossos protegen a una marroquí para evitar que su padre la case por dinero» (8 de octubre de 1999), sobre el caso de una joven de 19 años residente en Gerona o, más general, en *El País*, «Las hijas rebeldes del islam» (8 de diciembre de 1999).

terior y trabajar sin ser sospechosa de falta de pudor.» O, dicho de otro modo, es mejor someterse a Dios que someterse a la tradición de los padres o del *imam* de turno.

«Asumiendo su visión propia del Islam, hacen su selección de lo que revela el Islam», analiza Farhad Khosrokhavar. «Esta combinación les deja un largo espacio de libertad. Además, por este Islam, las jóvenes responden a una necesidad de afirmación propia. No es raro que esta religiosidad se transforme, sobre todo en las que frecuentan la universidad, en una fe que profundiza en una relación absolutamente personal con Dios, con la voluntad de construir su propia interioridad y términos espirituales y su propio diálogo con lo sagrado»¹³. Yasmina viene a expresar lo mismo: «Para mí, el Islam significa iluminación. Necesito descubrirme como si perteneciera más allá de mí misma, más allá de mis relaciones con los amigos, más allá de la sociedad. En el Islam encuentro un momento extraordinario de descubrimiento, porque me aísla de los otros, siento las corrientes de un mundo invisible que me invade y me da fuerza y esperanza (...). El Islam me da el equilibrio que me faltaba antes. Con mi trabajo y Dios, me siento bien en mi piel.»

En esta visión del Islam está innegablemente presente una dimensión feminista. Las jóvenes musulmanas, en nombre mismo del Islam, ponen en tela de juicio la poligamia, la prohibición del trabajo femenino fuera de casa, la inferioridad del estatus de las mujeres en la normativa islámica... Los *hadits* (los dichos del Profeta) son reinterpretados de manera que devuelven su dignidad a la mujer, etc. Y todo ello con argumentos teológicos¹⁴. Mientras,

¹³ FARHAD KHOSROKHAVAR, *op. cit.*

¹⁴ Baste un ejemplo: para las jóvenes musulmanas, la poligamia es severamente condenada en nombre del Corán: la única persona autorizada a ser polígama, según la interpretación que ellas preconizan, era el Profeta. En efecto, para tomar varias mujeres, el hombre debe poder establecer la justicia entre ellas, dice el libro sagrado. Sin embargo, aparte del Profeta, ningún hombre es capaz de hacerlo. Por tanto, el Islam prohíbe la poligamia, salvo en casos extremos como la guerra y la muerte de los hombres, que pueden dejar a las mujeres solas y desprotegidas.

achacan la opresión femenina a las tradiciones preislámicas de las sociedades árabes o a contextos históricos que hoy han perdido su sentido, exculpando a la religión, que reconoce ante Dios la igualdad del hombre y la mujer.

En resumen, las jóvenes musulmanas comienzan a dar la cara, contestando con sus mismas armas teológicas al Islam patriarcal y reivindicando la justicia para ellas en nombre de la religión auténtica de Alá. Se nos avecina así —aunque todavía queda muy lejos— la posible aparición de teólogas musulmanas españolas que aporten una interpretación feminista del Islam. Habrá que estar atentos.

1.4. La ética desplaza la mezquita

¿Cómo se traduce esta «nueva» fe juvenil en la práctica? Pese a lo que pudiera parecer, dadas las constantes menciones a la «espiritualidad», el Islam de los jóvenes musulmanes no pasa de largo por su vida. Antes al contrario, se produce en ellos una cierta reorientación de la religión hacia los problemas cotidianos. Prefieren la acción social a «navegar entre concepciones religiosas sin utilidad inmediata» (Hassan F., 20 años, estudiante). Para ellos, la referencia comunitaria (la *umma* o comunidad de creyentes) se alcanza mediante el compromiso fraterno y no, en palabras de Amina, con «el Islam aséptico de la mezquita» como dice la tradición islámica¹⁵.

¹⁵ Sobre este aspecto, BABÈS, *op. cit.*, señala en referencia a los jóvenes musulmanes de Francia: «Suele ocurrir que cuando se habla de la comunidad de los musulmanes se remita a la *umma*. Para la tradición islámica, la *umma* no es sólo la comunidad de gentes con la misma fe; es también la comunidad de los que se adhieren a la misma vía y la misma ley. Tiene, pues, un triple sentido teológico, ético y geopolítico, y supone una triple pertenencia: a una etérea unidad espiritual, al *Dar-al-Islam* (la casa del Islam: el espacio donde los musulmanes, mayoritarios, viven seguros y según su legislación) y a una autoridad religiosa y política.

Entre los jóvenes, si hay consenso en lo que concierne al primer nivel, el segundo y más aún el tercero están lejos de concitar la atención de todos. Para ellos, más que una adhesión a una entidad política, la

Muchos de ellos, ya está dicho, frecuentan la mezquita, pero son especialmente críticos con ella. Van a rezar, pero no se implican. Intentan salir de su marco de referencia, pero, por el momento, carecen de otras infraestructuras o redes organizativas donde crear espacios autónomos, mucho más desarrollados en otros países europeos. Quieren, dicen, «ir más allá de los límites estrechos de ese Islam rudimentario» (Farid). Para Said, por ejemplo, «la mezquita es un asunto de viejos». Es decir, no es que la rechacen plenamente; es que piensan que las mezquitas y los centros de oración que reúnen a los musulmanes están demasiado marcados por el peso de la primera generación («respetable, pero poco innovadora», dice Mohamed) y carecen de una dimensión cultural y espiritual que tenga en cuenta el contexto. Amina, una vez más, pone los puntos sobre las íes: «¿Por qué tiene que controlar la mezquita las actividades sociales y culturales? La cultura y la acción social deberían ser autónomas y estar bajo la responsabilidad de los jóvenes.» En general, la idea de estos musulmanes emergentes es clara: «Lo religioso no se reduce a la mezquita; del culto que se encarguen ellos, que del Islam nos encargamos nosotros.» No lo dicen explícitamente, pero tampoco parecen mostrarse muy de acuerdo con las connotaciones políticas y las «claves nacionales» que llevan consigo los centros islámicos institucionales.

Conviene señalar que no se trata de buscar el enfrentamiento con la primera generación. En realidad, no les interesan las querellas, del mismo modo que no defienden ningún dogma ni hablan con orgullo de pertenecer a una religión determinada. Tienen fe, sí, pero fuera de toda mediación más o menos impuesta. Esta actitud de creciente desapego, común por lo demás a la de otros jóvenes musulmanes europeos, permite así, como señala Leïla Babès con acierto, «evitar la confrontación directa entre las generaciones»¹⁶.

umma remite a una unidad de fe, al sentimiento de compartir la misma tradición más que a una unidad real.»

¹⁶ LEÏLA BABÈS, *op. cit.*

Como afirmación de su fe, los jóvenes inciden mucho en la dimensión ética del Islam. Una ética como conducta individual, primero, pero que lleva a una conducta comunitaria, tal como la define Farid: «La práctica del Islam es el aprendizaje de la ciudadanía, la participación en la vida política en bien de la comunidad y la ayuda a los más desfavorecidos.» En este aspecto, el lenguaje de los jóvenes está preñado de palabras como «ayuda mutua», «solidaridad», «desprendimiento», «generosidad»...

Su integración, más o menos lograda, tampoco le ahorra críticas a la sociedad, sin que éstas puedan considerarse agresivas o excesivamente islamistas, como sí ocurre en otros países. Los jóvenes musulmanes de segunda generación ven a la sociedad española «materialista», «individualista» y «poco propicia a la integración de los excluidos». A esta sociedad se opone un Islam que, y ahora habla Yasmina, «predica la igualdad y está por encima de las diferencias étnicas». Que esta igualdad no se dé mucho entre ellos mismos importa poco. El Islam es una reserva de solidaridad frente a una sociedad que excluye.

Esta ética ha dado lugar en Europa a la creación de asociaciones con fines «sociales» o «culturales» que llevan a cabo actividades socioeducativas o deportivas de «factura clásica»: apoyo escolar a niños de primaria, acogida de jóvenes con diferentes problemas, servicio de biblioteca... Algún autor, como la politóloga francesa Jocelyne Cesari, ha llegado incluso a decir que estas asociaciones son «los nuevos lugares del Islam»¹⁷. Si es así, hay que decir que, en España, el Islam sigue en su casa de siempre. Aquí, el tejido asociativo de los jóvenes musulmanes al margen del Islam institucionalizado es prácticamente nulo, con algunas honrosas excepciones en Cataluña, como la Asociación Ibn Battuta antes mencionada.

Señalemos, de paso, que tampoco han mostrado —ni a nivel general ni en los testimonios recogidos para el pre-

¹⁷ JOCELYNE CESARI, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Éditions Complexe, Bruselas, 1998.

sente trabajo— especiales motivaciones políticas. Su postura está bastante alejada de una concepción revolucionaria de la religión. El Islam de estos jóvenes es más acomodaticio, más conformista. Ideales de justicia aparte —que, en realidad, están en otro plano—, sus reivindicaciones se refieren básicamente al derecho al trabajo, a la no discriminación, a la constitución de una familia... Lo que podría calificarse, señala Khosrokhavar, como «aspiraciones pequeñoburguesas»¹⁸. «Creo en Dios, no en un sistema para cambiar el mundo», explica Ahmed (21 años, parado).

Lo que antecede no supone que los jóvenes musulmanes ignoren los preceptos islámicos. Casi todos ellos intentan respetar, al menos, las prescripciones mayores. Es claro que cumplen el primer pilar, la *shahada*; rezan de tiempo en tiempo, ayunan en *Ramadan*; participan en las fiestas como el *Aïd-el-Kebir*; asisten a los ritos de la circuncisión, del matrimonio, de los entierros... Pero rechazan tajantemente las excesivas normas: las distinciones entre lo lícito y lo ilícito, lo puro y lo impuro, sobre todo en materia alimentaria (tabaco, alcohol, carne *halal*) y, desde luego, sexual. Y, por supuesto, estas prácticas, sean las que fueren, prescinden de los componentes étnicos y las fórmulas mágicas que acompañan frecuentemente la fe de la primera generación: amuletos, rosarios, consulta del Corán para adivinar el futuro...

Algunos de ellos no practican, pero esta falta de observancia es sólo un paréntesis, una fase transitoria, porque no se consideran capacitados o porque existen demasiadas dificultades en su entorno social. Es el caso de Mehdi, 25 años, panadero: «Yo creo en Alá, pero no cumplo mis obligaciones de creyente porque la vida que llevo no me lo permite. Si practicas la religión, hay que hacerlo bien; si no, no lo hagas. ¿Cómo puedes evitar beber alcohol en las noches de discoteca los fines de semana?» O el de Malik, 25 años, albañil: «Lo de rezar cinco veces al día sólo lo aguantan los mayores que estaban acostumbrados en Ma-

¹⁸ FARHAD KHOSROKHAVAR, *op. cit.*

rruecos. Yo no puedo, porque en mi trabajo no me dejan.» Aplicado a sus estructuras religiosas, antes de convertirse en auténticos musulmanes (*muslims*), permanecen como simples creyentes (*mu'mins*), un escalón inferior.

De ahí el laxismo de que hacen gala algunos de los jóvenes, que interiorizan su fe y relativizan tanto los ritos como los preceptos mediante subterfugios con los cuales intentan salvar la cara. ¿Que la promiscuidad entre chicos y chicas está prohibida por el Islam? Basta con purificarse «interiormente» para hacerla lícita. ¿Que la música tampoco está permitida? Pues se elimina su lado lascivo. Así, se dedican a autorizar, a su criterio, lo prohibido, en consonancia con la tendencia de religión «a la carta» que mencionábamos más arriba. Resumiendo, en el Islam de los jóvenes es el individuo quien dicta sus propias normas.

La experiencia común a todos es que mantienen en las respectivas familias la cultura islámica, en la cual tiene un papel central la religión. «En mi casa se practica», resume Bushra. A este respecto, no quiero concluir este epígrafe sin citar otra postura que, aunque yo no la he encontrado, mantienen algunos jóvenes musulmanes. Aparece, por ejemplo, en uno de los pocos títulos en español que, aunque sea sólo de pasada, tienen en cuenta la segunda generación: el libro *Marroquins a Catalunya*, del Colectivo IOÉ. Se trata del testimonio de un joven llamado Abbas, del que no se citan expresamente más datos: «Los jóvenes van menos a la mezquita, pierden la orientación y se olvidan de las enseñanzas... No es que no se interesen; es que, como ya hace tanto tiempo que estamos aquí, se nos ha olvidado un poco el Corán y todo eso. No es que los jóvenes tengan más libertad, sino que pierden los conocimientos y sus familias no les ayudan; digamos que se olvidan, como un trabajador que comienza bien, pero en un momento dado ya no trabaja tan bien»¹⁹. Abbas, sin saberlo, da de lleno en

¹⁹ COLECTIVO IOÉ (WALTER ACTIS, CARLOS PEREDA, MIGUEL ÁNGEL DE PRADA), *Marroquins a Catalunya*, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1995.

una de las claves de este Islam juvenil: la transmisión religiosa. De ella nos ocupamos en el siguiente capítulo.

2. LA TRANSMISIÓN DE LA FE

La adhesión de estos jóvenes musulmanes al Islam es resultado de una elección personal, que analizaremos más adelante. Pero esta opción está estrechamente ligada a un medio y a una transmisión que los jóvenes reciben, sobre todo cuando niños, por distintas vías. La primera, y fundamental, es el entorno familiar, los padres. La segunda, el entorno cultural más cercano, representado en este caso por la mezquita, la escuela coránica y los *imames*. Y la tercera, en la inmigración, es el entorno social más amplio: la educación obligatoria, generalmente en la escuela pública.

La transmisión, como ha explicado Babès, «no es una simple reproducción, ni tampoco una ruptura, sino que está hecha de discontinuidad y compromiso, de continuas recomposiciones»²⁰. La socióloga francesa resume en tres etapas el proceso de «asunción del Islam como vía propia de camino», que podrían coincidir con la infancia, la adolescencia y la edad adulta. En la primera fase se forman los elementos de base de la transmisión familiar. Este período se asocia a una confusión entre religión y una pertenencia cultural y étnica muy asumida. La religión, además, está dominada por valores negativos: un Dios castigador, prohibiciones, temores.

La segunda etapa es la de la duda, la del cuestionamiento. Los rasgos que caracterizan la primera siguen estando presentes, lo que provoca el conflicto. Éste, a su vez, da lugar a un rechazo momentáneo del Islam, habida cuenta de la dificultad de superar la, a sus ojos, incongruencia entre lo que predica la religión, cómo la viven y su origen social y cultural.

²⁰ LEILA BABÈS, *op. cit.*

Finalmente, aparece poco a poco un creciente interés por el entorno, una curiosidad hacia otras religiones y culturas en las que descubren muchos valores positivos. Luego, constatan que también tienen cosas negativas, como el Islam, y que éste también tiene un lado positivo. Su religión les vuelve a parecer seductora y se inicia una relectura del Corán (que, en realidad, es casi una primera lectura). Pero, para llegar hasta aquí, hay que pasar por todo un proceso de «selección y cirugía» en la transmisión religiosa.

2.1. De padres a hijos

Es un hecho que los jóvenes se separan, toman distancia del Islam de sus padres. También es un hecho que la transmisión familiar está hecha de agujeros y silencios. Babès insiste, por ejemplo, en la ignorancia paterna: «Los escasos principios religiosos que los padres transmiten son esencialmente prohibiciones y, desde luego, son incapaces de constituir una doctrina o una moral que ancle a sus hijos en el Islam»²¹. El de los padres es un Islam tal vez demasiado adscrito a los signos exteriores de la religiosidad y muy poco conceptualizado. Algo que está lejos de seducir a los jóvenes. No rechazan el rito o la norma, sino que no se comprende su sentido: «¿Por qué los musulmanes no podemos comer carne de cerdo?», llega incluso a preguntar Takri, 19 años, parado.

Esta ignorancia de los padres —lógica, teniendo en cuenta su extracción social—, ¿implica una ausencia de transmisión a sus hijos? ¿Debe hacerse la transmisión obligatoriamente sobre el conocimiento del Islam y los preceptos canónicos? Es cierto que sólo transmiten su cultura —y, por ende, su religión— de manera parcial, fragmentaria. Pero también transmiten otros valores, inherentes al Islam, aunque sea de forma generalmente implícita. Respeto, honestidad, solidaridad, paciencia, esperanza... son conceptos

²¹ Id.

que los propios jóvenes reconocen haber aprendido de sus padres.

Distanciamiento y, al mismo tiempo, reconocimiento son, a mi juicio, las principales características de la transmisión familiar del Islam. O, por mejor decir, de la visión de los jóvenes de esa transmisión:

- «La educación religiosa, tal como yo la concibo, no es la que he recibido. Mi padre nunca nos obligó a practicar, pero tampoco a comprender. He tenido, por tanto, que descubrirlo todo por mí mismo» (Farid).
- «No he recibido educación religiosa, pero creo que ha sido bueno. Mis padres estaban demasiado apegados a sus orígenes. No estoy de acuerdo con su concepción religiosa: sólo se basa en prohibiciones» (Rachid).
- «Mi fe fue en principio hereditaria, y después de un rechazo he adquirido una fe auténtica, que no es sumisión, sino el resultado de una búsqueda que no puedo definir como un dogma o una religión. Tuve que tomar distancias, desculturizarme para analizar todo lo que aprendí de pequeña» (Amina).
- «Mi Islam es en algunos puntos el mismo que el de mis padres: clásico, moderado, tranquilo. Pero había demasiadas prohibiciones que deberían desaparecer. Los padres siguen siendo muy duros con las chicas. A mi padre no le gustaba que mis hermanas salieran y, poco a poco, con las discusiones que tuvimos con él, fue cambiando...» (Mohamed).
- «Lo que yo no admitía era la esclavitud en la que vivía mi madre, y sobre todo la opinión de sí misma que tenía... Mis padres son practicantes, pero viven un poco en el oscurantismo; en realidad, lo son sin convicción, por costumbre. La fe no es eso y no comprendo el uso que hacen de la religión. Se sirven de ella cuando la necesitan. Eso es tradición, pero le han dado el nombre de Islam. Hoy sé que no es cierto, que recibí una imagen deteriorada de la religión» (Karima).
- «Yo no considero esencial el rito. Para mis padres, la práctica es lo primero que cuenta; sólo les interesa lo

exterior. El Islam era una cosa que yo acataba sin comprender...» (Salima).

- «Estaba convencida de que Dios existía de una manera absoluta, pero era un Dios aterrador... Mis padres tienen una fe que no es como la mía. No han comprendido el mensaje coránico, pero son abiertos. La tradición también es constructiva. Estos principios primitivos forman una base para la educación y una identidad sólida» (Farida).
- «Mis padres ayunaban, pero sin enseñar el sentido del ayuno. Se trataba más bien de un Islam folklórico que se manifestaba únicamente en períodos como el *Ramadan*. No había nada que mostrara que fuéramos musulmanes salvo la abstinencia de beber alcohol o de comer cerdo. Pero en términos de enseñanza religiosa, de práctica, de oración, de moral, de historia... ignorábamos todo por completo» (Hassan F.).
- «Yo no he conocido mi tradición. Si tengo una tradición, es española. Con mis padres no tenía nada. Recuerdo, por ejemplo, que mi madre metía comida detrás de los muebles o encendía velas el día del aniversario del Profeta, pero luego he aprendido que eso no tiene nada que ver con el Islam» (Said).

Parece claro que la religiosidad de la primera generación no es del agrado de los jóvenes. Pero, ¿acaso es eso sorprendente? Sí lo es, quizás, que los jóvenes no dicen nunca que su Islam, que admiten diferente, sea mejor que el de sus padres. Como también llama la atención la ausencia de reproches por una posible falta de adaptación de la religión paterna «a los tiempos que corren». Tal vez porque ellos son musulmanes tras haberlo decidido, mientras que sus padres lo han sido sin haberlo querido, miran al Islam paterno con cierta condescendencia.

Aunque reivindican otras formas de expresión religiosa, incluso casi otra fe, no incriminan o culpan a sus padres. La educación familiar se considera una base, un código que es necesario reformular. Como mucho, lo ven

como un Islam engarzado en su infancia, que acaban viviendo con motivo de las fiestas familiares. No hay, pues, una ruptura generacional, sino una renovación hecha con el mayor tacto posible. Lo que no quiere decir que no existan o no hayan existido tensiones, acompañados muchas veces de diversos grados de incomunicación. Por supuesto que sí.

Del lado de los padres, es otra cosa. De hecho, lo llevan mucho peor. A la hostilidad que encuentran en la sociedad de acogida han tenido que añadir el creciente alejamiento de sus hijos de su propio sistema cultural y el temor de verlos influenciados por el modo de vida occidental. Viven en un entorno en el que los hijos se manejan, de lejos, mucho mejor que ellos, que han sido largamente sobrepasados por los acontecimientos. No se reconocen en la nueva religiosidad de los jóvenes. Y llega un momento en que ya no tienen mensajes que transmitir a sus hijos. O, como dice Jocelyne Cesari, «hace tiempo que han renunciado a ejercer una autoridad inútil y no tienen ninguna solución que proponer»²². Ante esta situación, los padres reaccionan con diferentes estrategias de adaptación. Brevemente, estas estrategias, analizadas por el profesor y antropólogo Carlos Giménez²³, oscilan entre los que optan firmemente por conservar sus tradiciones y convicciones; los que mantienen el modelo anterior, pero permiten que sus hijos se occidentalicen porque lo consideran mejor para ellos; los que abandonan toda práctica y se occidentalizan ellos mismos; y, final-

²² JOCELYNE CESARI, *op. cit.*

²³ Véase LUIS FERMÍN MORENO ÁLVAREZ, *Cantar en tierra extraña. La práctica del Islam en España*, Madrid, julio 1999. Se trata del trabajo final del Curso de Especialista en Inmigración de la Universidad Pontificia de Comillas. El análisis de estas estrategias se encuentran en el epígrafe 5.2. Para profundizar más en el tema, se puede consultar P. PUMARES y J. L. CASTIÉN, «Entre dos culturas. La segunda generación marroquí en Madrid», en CARLOS GIMÉNEZ (coord.), *La segunda generación. Estudio demográfico y sociocultural de los hijos de inmigrantes extranjeros en Madrid*, Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

mente, los que relativizan los contenidos de la religión y consideran que lo importante es transmitir los valores, las actitudes, no las conductas concretas.

2.2. La enseñanza de los *imames*

Parece, pues, claro que la adquisición de conocimientos reales sobre el Islam, si se hace, se hace fuera de la familia. ¿Se lleva a cabo, entonces, en la escuela coránica de la mezquita? Pero, ¿qué se enseña en estos sitios? La educación en la mezquita se define como una forma de enseñanza organizada e impartida por las propias comunidades musulmanas, normalmente a cargo de los *imames* o de voluntarios. Este aprendizaje va más allá de la simple recitación y memorización del Corán. Naturalmente, la enseñanza del libro sagrado ocupa un lugar preeminente en estas escuelas, pero el ámbito de éstas es mucho más amplio. A partir de los 6 años se aprenden las suras del Corán, que serán después utilizadas en las oraciones. Y se enseñan los rudimentos del árabe. También se presta atención a otras cuestiones de fe, normas de conducta y ética. Por ejemplo, se explica a los alumnos las diferencias existentes entre las normas de la sociedad española y la islámica. En resumidas cuentas, el objetivo prioritario de esta educación es capacitar a los jóvenes para que funcionen adecuadamente en la comunidad religiosa y en la sociedad en general.

Hasta aquí, la teoría. La realidad, desgraciadamente, es muy distinta. Si por algo se caracteriza el Islam en España, es por la falta de preparación de sus *imames* y por la práctica autodidacta de la predicación²⁴. Como señala el profesor Joan Lacomba, «las autoridades religiosas musulmanas son las principales encargadas de transmitir el mensaje religioso a las nuevas generaciones. (...) Pero los *imames* aparecen después incapaces de hacer frente a la exigencia de las nuevas demandas, especialmente en lo que

²⁴ El profesor Lacomba, en el artículo citado anteriormente, profundiza de forma muy certera en este tema.

se refiere a la enseñanza coránica». Baste decir que muchos de ellos apenas si saben hablar español.

A esto hay que añadir un sistema de enseñanza basado en métodos repetitivos y en la pedagogía del premio y el castigo. Y, además, en árabe, una lengua que para los chicos y chicas de la segunda generación resulta, pese a todo, cada vez más incomprensible. Yasmina plantea, por ejemplo, el problema que se encontró al comenzar a asistir a una escuela coránica en Madrid para ampliar su formación: «Quería aprender a rezar bien... Pero como no entendía bien el árabe, era muy difícil. Las chicas que acudían desde pequeñas lo hacían mejor. Pero a mí el Corán me va más en español. Sólo que, según ellos, sólo puede rezarse en árabe.»

Todo ello hace que, llegados a la adolescencia, se muestren frecuentemente reticentes hacia esta educación autoritaria, en gran parte porque la comparan también con la enseñanza «oficial», pública o privada. Y éste es, también, el origen de su ulterior desinterés y alejamiento de las mezquitas. Como ocurre con los padres, no expresan una oposición, sino una total indiferencia. Simple y llanamente, no consideran que los discursos y predicaciones de los *imames* se dirijan a ellos. El problema es que, salvo alguna asociación como la Ibn Battuta, no existen alternativas.

Los centros institucionales tampoco satisfacen el ansia de búsqueda personal que muestran estos jóvenes. Muchos de ellos intentan aproximarse a los textos revelados, a libros que les ayuden a comprender. Pero los únicos libros accesibles en lengua española, se lamentan, se limitan a descripciones de los pilares del Islam o las diferentes prescripciones en los ámbitos social, económico, cultural, educativo...; biografías del Profeta y vidas ejemplares de algunos compañeros ilustres; la cuestión del estatus de la mujer o las relaciones entre el Islam y la ciencia; obras apologéticas o dogmáticas del tipo «La respuesta del Islam al problema de...», etc. Por lo demás, la producción propia brilla por su ausencia, y los libros mencionados son traducciones que frecuentemente reflejan otros referentes u

otras líneas de pensamiento. Por no hablar de que la literatura religiosa islámica no ha conseguido superar el gueto de los centros institucionalizados y lo poco que se difunde en alguna que otra pequeña librería especializada resulta ser de talante fundamentalista.

Farid dice tener la solución: «Habría que atender a la formación de los dirigentes religiosos desde aquí. De esta forma, se tendría en cuenta la realidad española, estarían libres de toda obediencia extranjera, podrían ofrecer respuestas a las nuevas situaciones que viven los musulmanes y podrían llevar a cabo una interpretación teológica propia de los textos sagrados». Sólo queda que alguien recoja el guante.

2.3. La escuela pública

La tercera vía de transmisión del Islam es —o, en realidad, debería ser— la educación obligatoria en la sociedad de acogida. El debate educativo respecto a la inmigración no es precisamente nuevo. El diario francés *La Croix* se hacía recientemente una reflexión de este tipo, que plantea a las claras el papel de la escuela pública en la enseñanza de la religión: «¿Cómo podría construirse la paz social ni no ayudamos a los jóvenes a distinguir entre fe y fanatismo, a asociar convicción y tolerancia? ¿Debemos reservar el privilegio de una formación religiosa a algunos credos o proponer a todos ellos los elementos de su cultura que ofrezcan las bases para comprender el mundo de hoy? (...) Se trata de que la escuela ayude a los jóvenes creyentes o no creyentes a descubrir sus raíces culturales y religiosas y mostrarles que lo que se dice y vive en su familia hay que tomarlo en serio»²⁵.

Todo el mundo parece estar de acuerdo —y los musulmanes, los primeros— en que en las escuelas públicas debería facilitarse una educación islámica mediante clases

²⁵ «Les religions se rencontrent à l'école catholique», reportaje publicado en el diario *La Croix*, de París, el 17 de noviembre de 2000.

de lengua y cultura y, más directamente, de religión musulmana. No sólo por razones de integración; también de identificación. Los testimonios de los jóvenes entrevistados muestran que el sistema educativo es más apreciado que las normas impuestas por la familia o que la enseñanza de las escuelas coránicas. En la escuela pública se sumergen en los valores dominantes del entorno (que luego van a impregnar su idea de la religión) y comienzan a distanciarse del sistema cultural de padres y mezquita. De hecho, los adolescentes de segunda generación perciben más diferencias entre ellos y sus padres que entre ellos y los chicos españoles de origen de su edad. Bushra, aún escolarizada, expresa su frustración por el deseo no cumplido: «Yo he nacido aquí, pero tengo necesidad de mis raíces. He ido a la mezquita a aprender, pero me hubiera gustado más un sitio laico. Creo que fuera de la mezquita hay más libertad. En el instituto podemos hablar de todo sin problemas. De la vida, de la muerte y también de religión. De todos los asuntos que interesan a los jóvenes. Pero para la educación de este país el Islam no cuenta.»

Y, efectivamente, así ha sido hasta ahora. Es de esperar que para las nuevas generaciones sea ya una realidad la enseñanza del islamismo en la escuela. Y digo que es de esperar porque hace más de un año que la Administración educativa aprobó la impartición de esta religión en los colegios públicos. De momento, sin embargo, no se está llevando a cabo por problemas «técnicos». Sucintamente, lo que ocurre es que para cubrir la demanda de los aproximadamente 50.000 niños musulmanes escolarizados se necesitan 500 profesores y sólo hay 80 que cumplan con los requisitos que exige la normativa legal: es decir, que tengan una titulación de Magisterio o una licenciatura cursada en España u homologable. También hay problemas con el currículum de los estudios islámicos y con la formación del profesorado, debido a los diferentes criterios a este respecto de las dos organizaciones —la Federación de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), considerada más «integradora», y la Unión de Comunidades Islámicas de España

(UCIDE), de corte más secular—, que componen la Comisión Islámica de España, el organismo interlocutor del Gobierno y encargado de poner en marcha la enseñanza del Islam²⁶.

2.4. Y ellos, ¿cómo transmiten?

La cuestión no está fuera de lugar. Hemos visto por qué vías han recibido los conocimientos del Islam los jóvenes musulmanes. Aunque sea pronto para ellos, también es interesante saber cómo la transmiten. Ninguno de los entrevistados para el presente trabajo tiene hijos, por lo que no disponemos de testimonios directos. Pero sí contamos con algunos análisis ya realizados. Teresa Losada, por ejemplo, explica que en Cataluña, la segunda generación, que supera ya los 30 años y no ha sido educada ni en la lengua de origen ni en un Islam estricto, tiene ahora niños de 5 a 7 años y quiere que, en cierto modo, retornen a las fuentes²⁷. Aquí conviene matizar, porque lo que estos musulmanes, totalmente integrados en la vida y costumbres españolas, pretenden transmitir a sus hijos son unas señas de identidad cultural que les remitan a —o impidan que olviden— sus orígenes, y no tanto unas señas de identidad religiosa.

Esta impresión coincide con la de Montserrat Abumalham, aunque en este caso se refiere más a las parejas mixtas, en las que «se ha llegado a un compromiso que ha producido una especie de sincretismo interno». Sin embargo, continúa, «es de observar que el miembro musulmán de la pareja está más preocupado por que sus hijos conozcan la lengua árabe y conozcan algo de la Historia o de la Litera-

²⁶ Para abundar en este asunto, léanse las informaciones aparecidas en los diarios *El País*, «50.000 niños musulmanes recibirán clases de islamismo en los colegios públicos españoles» (4 de octubre de 1999), y *ABC*, «¿Qué Islam para las escuelas de nuestro país?» (11 de diciembre de 1999).

²⁷ TERESA LOSADA CAMPOS, «Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos», en MONTSERRAT ABUMALHAN, *op. cit.*

tura árabes que de que reciban una formación religiosa seria. Todo lo más, les enseñan a rezar y a celebrar algunas fiestas religiosas»²⁸.

También Babès menciona la búsqueda de un método de transmisión en las parejas mixtas: «Podemos apreciar dos constataciones interesantes: por una parte, los padres evitan lo que separa a las dos religiones e insisten en los puntos comunes. Pero, desde el punto de vista del niño, se asiste a un fenómeno de relativización de las dos religiones en tanto que detentadoras de la Verdad Absoluta. Lo que implica una tendencia a no aceptar porque sí, a considerar con prudencia el contenido de los enunciados de la fe. En este marco, se privilegia la espiritualidad frente a la pertenencia confesional en sentido estricto. Pero esta relativización de las religiones es también la relativización del Islam, que se convierte en una religión como otra, entre otras»²⁹. ¿Y no existe cierta similitud entre estas parejas mixtas y la secularizada sociedad occidental actual?

3. EL SABER RELIGIOSO

A tenor de lo visto, los jóvenes musulmanes de segunda generación llegan a esta edad sin haber recibido apenas ninguna enseñanza islámica «intelectual». Ni sus padres, ni los *imames*, ni la escuela pública les han sabido explicar las razones profundas de su fe. Saben poco, pero la gran mayoría de los musulmanes no sabe mucho más. Sin embargo, a ellos no les basta.

Quieren encontrar un Islam a su medida, capaz de responder a sus expectativas. Y siguen teniendo necesidad de formación, necesidad de redescubrir su religión. Para los jóvenes, explica Babès una vez más, «la relación con el Is-

²⁸ MONTSERRAT ABULMALHAN, «Inmigración y conflicto religioso», en *Inmigración y Cristianismo. XVII Congreso de Teología*, Asociación de Teólogos Juan XXIII, Madrid, 1997.

²⁹ *op. cit.*

lam pasa ante todo por el deseo de conocer y de comprender. Es la condición que les permite tener una fe inteligente, marcada por el desapego y la crítica. Es decir: «comprender antes que creer»³⁰. Ya no basta con cumplir: tiene que haber un sentido.

Así, se ven obligados a adquirir el saber religioso —es decir, el conocimiento de la religión— de forma autónoma y con los escasos medios de que disponen. Su cultura islámica es muy rudimentaria y, a partir de ella, intentan proponer interpretaciones del Islam de modo intuitivo o basándose en la lectura espontánea del Corán.

Este intento de intelectualización —que, dicho sea de paso, es fruto de la influencia de la racionalidad imperante en la sociedad occidental— mira en gran parte a «homologar» el Islam a la modernidad. Es decir, a explicar que los elementos más «chocantes» a ojos de Occidente —como las penas de amputación, la lapidación de las mujeres adúlteras o incluso el velo femenino— no son, en realidad, obligaciones inscritas en los textos sagrados, sino producto de interpretaciones posteriores que son en sí mismas falsas o, cuando menos, marcadas por las circunstancias históricas o sociales del momento. La tesis final es que el nuevo Islam está, en sus fuentes, en total acuerdo con la ciencia y la razón.

A esta tendencia pertenecen los nuevos «teólogos islámicos», surgidos al margen de los centros institucionales, como Mohamed Arkoun, Fatima Mernissi o Tarik Ramadan, que atraen a los jóvenes musulmanes de toda Europa con sus postulados conciliadores de los valores fundamentales del país de acogida y la pertenencia al Islam, la fuerza de su verbo, las concepciones abstractas y globales del Islam, una visión intelectual del mundo y sus esfuerzos por adecuar su religión a los aires que soplan. Pero estos aires no parecen haber llegado todavía a España, donde el nivel intelectual de este saber religioso islámico sigue bajo mínimos.

³⁰ Id.

La búsqueda de este conocimiento más o menos elaborado —que casi todos ellos mencionaban al hablar de su idea de Dios, como si ambos conceptos fueran inseparables— tiene también una vertiente individual muy del gusto de los jóvenes. De hecho, es a este aspecto del saber al que más se refieren los jóvenes musulmanes españoles. Se trata también de que cada uno analice de dónde viene, para comprender qué es y en qué se quiere convertir. La adquisición del saber religioso se acerca así en realidad a una búsqueda identitaria.

4. IDENTIDAD Y CULTURA

4.1. ¿Una identidad propia?

«El Islam es también una pertenencia identitaria», afirma Farida. En efecto, es un hecho admitido el papel capital que juega la religión musulmana en la construcción de la identidad, sobre todo en la inmigración. Una identidad religiosa que da miedo y que frecuentemente se asocia con integrista, pero que no tiene por qué ser mala a priori. Así lo prueban los testimonios recogidos.

Los jóvenes musulmanes españoles de segunda generación no manifiestan generalmente más que lo que podría considerarse un «reflejo identitario» sin componentes étnicos o políticos o nacionales. Eso sí, que no les toquen sus raíces religiosas ni culturales. Porque la idea de la pérdida de su cultura de origen es percibida como muy negativa. Por el contrario, inciden en la riqueza de su doble pertenencia: insisten en que el Islam propone la igualdad —rechazan, sin ir más lejos, la percepción de Alá como el «Dios de los árabes»— y se declaran sin ambages ciudadanos españoles.

Teresa Losada asegura que, inconscientemente, «tienen presente el esquema de que la elección de la nacionalidad del país de acogida traiciona, de alguna manera, a la familia y al país de origen. Porque no es lo mismo ser marroquí

o español; marroquí de España o marroquí de Marruecos»³¹. Ellos, sin embargo, lo niegan. «Un joven musulmán», intenta explicar Said, «es alguien que es español musulmán y que debe encontrar la vía para determinar cómo es español y cómo es musulmán al mismo tiempo. Una cosa no quita la otra». Es decir, se percibe en ellos la voluntad de asumir las dos identidades, de conjugarse como musulmanes y como españoles. En resumidas cuentas, de integrarse sin caer en la asimilación.

Lo que ocurre es que los jóvenes comienzan a tomar en sus manos su propio destino, rechazando cualquier intento de instrumentalización, por un lado, y los estereotipos que rodean la religión islámica, por el otro. Quieren ser los actores de su integración y, en particular, negociar las modalidades en los planos religioso y cultural para no perder su identidad. La voluntad de responsabilizarse de su propia vida religiosa tiene mucho que ver con esto: «Queremos vivir nuestro Islam», explica Amina, «y sabemos que esto puede interpretarse como un rechazo de la integración. Pero es lo contrario. Ya estamos integrados. Hemos asumido que vamos a vivir en España toda nuestra vida y que, por tanto, tenemos que organizarnos, disponer de lugares de reunión, hacer que la sociedad cuente con nosotros, etc.».

Hay que reconocer igualmente el peligro que conlleva el sentimiento identitario. En estos casos conviene, desde luego, andar con pies de plomo. Lo temores antes mencionados son más que fundados si nos miramos en el espejo europeo: en países como Francia, Bélgica o Suiza, numerosos jóvenes de barrios marginales han encontrado en el Islam una identidad nueva frente a una sociedad que les excluye, estigmatiza las diferencias y, al mismo tiempo, les exige que se comporten como los demás, que se asimilen. Hasta una autora tan positivista como Babès admite dificultades y problemas con el tema de la identidad: «No es tan fácil. Digámoslo con claridad: el Islam devalúa las otras identidades. No se trata de una elección a pertenecer

³¹ TERESA LOSADA, en ROBERT BISTOLFI (dir.), *op. cit.*

a algo en detrimento de otra cosa. Pero la identidad islámica se traduce más bien como la afirmación de un pacto simbólico primordial, a la vez superior y diferente. Esto no significa que el musulmán no reconozca su nacionalidad o no respete la ley. Pero sí supone una cierta prioridad de lealtades»³².

España, al menos por el momento, está fuera de este peligro. Los jóvenes no se han visto en la tesitura de tener que elegir. Existe, claro, cierta violencia, pero derivada más de actitudes racistas o delincuencia común que de motivaciones religiosas o fundamentalistas. Y generalmente relacionados con jóvenes inmigrantes procedentes de otros países. Los de segunda generación, por el contrario, quieren, en palabras de Farid, «construir una España de paz, de tolerancia, de fraternidad, ideales comunes a los valores musulmanes y humanistas». Ésa, y no otra, es la idea de comunidad musulmana que tienen.

La identidad religiosa no está ni mucho menos construida aún. Está en gestación y los jóvenes no siempre encuentran patrones estables con los que guiarse, aunque sí manifiestan una coherencia. Por esta razón, esta nueva religiosidad es cualquier cosa menos cerrada y definitiva.

4.2. La reinención de la cultura

«La cultura de origen —la lengua, la religión, las fiestas— juega un papel fundamental en el desarrollo de los niños en la inmigración. Es importante que se produzca una sensación de igualdad entre las dos culturas. Es un factor imprescindible no ya para que pueda elegir entre una u otra —creo que serán siempre más de aquí que de allí—, sino para que el joven tenga una identidad propia.» Quien así habla es Mohamed Chaib, presidente de la Asociación Sociocultural Ibn Battuta³³. Sobre el papel, está muy bien. Pero, en la práctica, no tanto.

³² *op. cit.*

³³ Véanse las notas 5 y 6.

Para empezar, porque la cultura islámica de allí ya no es la cultura islámica de aquí. En el camino de la inmigración y la estancia en el país de acogida, la cultura de origen, por mucho que se aprenda, pierde una gran parte de sus referencias simbólicas y los marcos sociales en los que se inscribe. Se produce, por tanto, una reinvencción de la cultura que, a su vez, supone un cambio radical de las mentalidades. Como señala Babès, «la cultura popular presente en las prácticas y representaciones religiosas de la primera generación deja paso a un mundo regido por la espiritualidad y la fuerza del concepto». El proceso se lleva a cabo de la siguiente manera: «Los jóvenes, animados por la actitud racionalista del entorno, hacen una especie de selección entre los elementos de la cultura de los padres considerados negativos y los positivos. Pero no proceden a una desculturación del Islam de los padres»³⁴. O sea, que algo queda.

Por otro lado, los jóvenes se han apropiado también de la cultura española (al fin y al cabo, es imposible disociarlas por completo) y quieren imprimirle su propia marca, su especificidad. Esto ha dado lugar a algunas manifestaciones de sincretismo cultural y religioso, que llegan sobre todo de los países vecinos y sólo ahora comienzan a desarrollarse en España: la cultura hip-hop, el rap, la música funk y soul, el raï, el fútbol, la televisión se sitúan, codo con codo, junto a la fe en Dios. Los jóvenes, señala Farhad Khosrokhavar, «han musicalizado el Islam para expresar una nueva actitud religiosa conciliadora con la vida occidental»³⁵. Los mayores, con todo, siguen sin comprenderlo, se queda Ahmed: «Un *hagg* [alguien

³⁴ En punto, Babès se esfuerza en rebatir la teoría, que califica como «apresurada» del sociólogo italiano Felice Dassetto, para quien el Islam de los padres queda totalmente «desculturizado». Así, el nuevo Islam de la segunda generación sería algo totalmente inédito, sin conexión con la tradición anterior. Cfr. FELICE DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Ed. L'Harmattan, París, 1996.

³⁵ FARHAD KHOSROKHAVAR, *op. cit.*

que ha hecho la peregrinación a La Meca] nos dijo una vez que no era lícito tocar música. ¡Es de locos! El Islam no prohíbe la música, ni prohíbe que toquen juntos chicos y chicas. El Islam prohíbe la impureza interior. Si tu corazón es puro, no vas a prohibir la música. ¡Si hasta el Corán se recita cantando!»

Evidentemente, los jóvenes están impregnados de las modas, las costumbres, los gustos de su lugar de residencia. Tarik Ramadan lo advierte con rotundidad: «Su relación con el entorno, su manera de ser, de expresarse, de aprehender la realidad, su imaginación y su humor son explícitamente europeos.» Lo que hay que hacer, según este teólogo, es aceptarlo y procurar que, en este contexto, se mantenga la esencia del Islam: «El primer paso consiste en reconocer el arraigo cultural y operar frente a la abusiva producción cultural contemporánea. Hay que formar a los jóvenes armándoles con criterios para acceder a las diferentes literaturas, para impregnarse de la historia del arte, para evaluar la música y las canciones. No se trata de cerrar los ojos, sino de formar, a partir de la fe y de la inteligencia de cada individuo, un sentido crítico y la búsqueda de la dignidad, sobre todo en el campo de las diversiones»³⁶.

Esta propuesta de Ramadan pudiera parecer hasta mojigata, pero en realidad es bastante revolucionaria, puesto que se atreve a hablar de cuestiones como las imágenes, la música (los aspectos artísticos occidentales que más controversia generan) y las diversiones (o, lo que es lo mismo, discoteca, alcohol y drogas), consideradas intocables por la mayoría de las autoridades religiosas islámicas. Con todo, el intento de mantener a los jóvenes dentro de unos cauces está destinado al fracaso. Es claro que ellos ya van mucho más allá y que no atienden a más recomendaciones que las de su conciencia.

³⁶ TARIK RAMADAN, *op. cit.*

5. EL ISLAM SECULARIZADO

5.1. Una religión entre otras

La palabra secularización ha aparecido varias veces a lo largo de este trabajo. Hora es ya de intentar desentrañar qué significa exactamente en relación con el Islam de segunda generación. Como avisamos al principio, es el término que resume todo lo que hemos intentado explicar en estas páginas: el Islam de los jóvenes existe y resulta novedoso porque se ha secularizado. Es decir, ha dejado de ser una visión global del mundo, la única religión verdadera para ser una religión más —e igual de respetable— entre otras. Es lo que da sentido al cambio y al resto de rasgos que dibujan la nueva religiosidad: individualización, privacidad, libre elección, espiritualidad...

Esto es, naturalmente, consecuencia del pluralismo de la sociedad en la que viven los jóvenes (pluralismo que, no lo olvidemos, ha impregnado su mentalidad como tantos otros valores «occidentales»). Es, también, consecuencia del proceso histórico de emancipación social y racionalización técnica y científica, ajeno en principio a la religión. Y es, sobre todo, consecuencia de su situación de minoritarios, lo que, según Babès, «les obliga a reclamar un reconocimiento de sus derechos de ciudadanos y les sirve de aprendizaje de tolerancia, condición necesaria para la entrada en la modernidad»³⁷. Viven en una sociedad no islámica en la que hay que respetar las normas para, a su vez, hacerse aceptar. El respeto del otro se convierte así en parte fundamental de la nueva cara del Islam. La tolerancia, además, se hace extensiva hacia la forma de concebir el Islam de cada uno.

En los jóvenes, esta secularización se manifiesta por la relación directa con Dios, por un fuerte sentido crítico ha-

³⁷ LEILA BABÈS, *op. cit.*

cia un ritual que consideran huero y conformista, y por una clara tendencia hacia la individualización:

- «Lo más importante en el Islam es la fe, pero los medios plantean un problema. Creo que la oración permite un acercamiento a Dios, pero no es suficiente. No basta con practicar» (Mohamed).
- «A mí lo que me parece esencial es la idea de Dios: es bueno y gratuito. Esperar en Dios es ser feliz» (Yasmina).
- «La oración está bien, pero no me aporta nada en el plano espiritual. Si ser musulmán es rezar en la mezquita, yo no soy musulmán. El contenido de la predicación es demasiado vacío. No provoca cambios. Un *imam* debe tener una visión profunda de la vida. (...) Hemos caído en un ritualismo incapaz de responder a los retos de nuestro tiempo... Hay que hacer una relectura del Corán, pero esto tampoco supondrá todas las soluciones. Es mejor ser un musulmán responsable que un responsable musulmán» (Farid).
- «Hace falta un lugar para la duda. Yo tengo una búsqueda personal que hacer. Eso es lo que me ha hecho volver al Islam, no el sentido del culto. Lo que retengo del Islam son los valores morales. Hay que ver el Corán a la luz de los tiempos modernos» (Amina).
- «Evidentemente, pertenezco a esta comunidad, pero lo que hacen otros musulmanes no es mi problema. El islam como creencia y como práctica, sí; pero no como modo de vida» (Yasid).

Relativización de las prácticas, relajación de las exigencias, búsqueda de la felicidad individual, primacía de los valores y, al tiempo, del pragmatismo, fe relegada progresivamente a la esfera privada, ausencia de ostentación, elección personal de los «recursos» de salvación frente a las normas transmitidas por la tradición... tales son las características de este Islam juvenil y secularizado. O sea, lo dicho: religión a la carta. Con una distinción: si en otras religiones —léase, sobre todo, el cristianismo— esta tenden-

cia venía siendo normal desde hace cierto tiempo, en el Islam supone toda una conmoción inédita: la religión como experiencia y no como cultura, código moral o normas jurídicas.

5.2. La libre elección

Pese a todo lo anterior, tal vez sea otra la característica de este Islam que mejor define su entrada en la modernidad: la libre elección. A diferencia de sus padres, que heredaron, por así decirlo, la religión islámica, los jóvenes de segunda generación son musulmanes porque así lo han decidido. Ni la ley, ni la presión social, ni la costumbre les empujan a creer: se trata de una opción que toman ellos mismos tras un período de «búsqueda». No se trata de adoptar la religión de manera mecánica, porque te la han inculcado, sino que hay que hacerla tuya antes.

Casi todos los testimonios recogidos describen un proceso (que ya hemos analizado) de alejamiento y posterior redescubrimiento del Islam en que destacan la capacidad de decisión y de elección. En otros términos, no basta con creer y practicar; hay que expresar la individualidad de cada uno dando un sentido personal al mensaje revelado. Este acto de creer es, precisamente, lo que explica el deseo de comprender:

- «Hay alguien que ha hecho este mundo. Las cuestiones como ésa me preocupan pero no tengo respuestas. Si vuelvo al Islam no será por influencia, sino como resultado de una búsqueda» (Takri).
- «El Islam es la religión de mis padres, pero desde hace dos o tres años también es la mía. Mis fuentes han sido España, mi barrio, no Marruecos» (Hassan H.).
- «Gracias a mis oraciones, no rituales, sino libres, he alcanzado esta fe que ya no es sumisión, sino el resultado de un largo proceso de discernimiento. He decidido ser musulmana. Antes no lo era, era un robot que obedecía» (Salima).

Es de notar, remarquémoslo, que los que así hablan no son ateos convertidos o provenientes de otras religiones: son hijos de musulmanes. Que, al contrario que sus padres (e incluso que sus hermanos, que a menudo pasan de la religión), eligen libremente el Islam. Podría objetarse, ciertamente, que se trata de una elección con trampa, puesto que ninguno ha optado por otra religión. Puede. Pero el hecho es que son ellos los que insisten en destacar el componente electivo.

5.3. Hacia una *shar'ia* de la minoría

Todo hace pensar que un Islam liberal se vislumbra en el horizonte. Un Islam que considera que el derecho musulmán —la *shari'a*— depende del contexto histórico y cultural de la época y, por tanto, sus normas son revisables: «Los miembros de cada generación, los habitantes de cada región, leen el Corán con sus propios objetivos y aspiraciones», recalca Farid. «Y los versos coránicos incitan al musulmán a renovar su comprensión y, sobre todo, a no contentarse con los resultados obtenidos por sus antepasados.»

Faisal Maulawi, intelectual de origen libanés, ha elaborado un marco de análisis de la situación de los musulmanes en «tierra de infieles»³⁸ que suscribe la mayoría de los jóvenes. Maulawi pone en cuestión la definición de «Estado islámico» porque, dice, en ningún lugar de *Dar-al-Islam* (la casa del Islam, es decir, los países de mayoría musulmana) se respeta totalmente la aplicación de la *shar'ia*. Y añade que los países no islámicos no forman parte de *Dar-al-Harb* (la casa de la guerra), sino de *Dar-al-Dawa* (esto es, la casa del pacto o tierras de predicación), por lo que los musulmanes deben ser en ellos «acogedores y conciliadores».

Así las cosas, el estatuto jurídico de los musulmanes en los países no islámicos está claro: «Nuestros derechos son

³⁸ La teoría elaborada por Maulawi aparece, mucho más extensa, en JOCELYNE CESARI, *op. cit.*

los que nos dan sus leyes», afirma, rotundo, el intelectual libanés. Por lo que respecta a la conducta personal, basta con seguir dos reglas en las relaciones con los demás: la piedad (el musulmán debe ser piadoso y respetar la vía recta) y la justicia (la injusticia está prohibida incluso en un contencioso con un no musulmán). Así, reclamar la aplicación de normas de un posible estatuto personal no es prioritaria, admite Maulawi, puesto que el objetivo debe ser mantener a las nuevas generaciones en la vía recta frente a los peligros del entorno antirreligioso.

La aplicación de la *shar'ía* de la minoría, como la llama Jocelyne Cesari³⁹, es posible recurriendo al «principio de interpretación»: «La fluidez de la *shar'ía* y sus normas, confrontadas a la realidad, puede ser fina y variada.» De lo que se trataría en este caso es de dictar *fatwas* (decisiones autorizadas en materia religiosa emitidas por un jurisperito o un tribunal jurídico-islámico de prestigio reconocido), teniendo en cuenta también el contexto laico: «Si la ley constituye la norma a la cual el musulmán ha de conformarse, la *fatwa* presenta otra dimensión de la *shar'ía* y atiende en su formulación a las condiciones humanas, sociales, etc., de la práctica.»

Sea como fuere, Farid se encarga de despejar las dudas que aún cupieren sobre posibles reclamaciones en España en este sentido: «Los musulmanes somos una minoría y esto nos exige limitar el impacto de nuestros principios a la esfera social y cultural. No tenemos intención de intervenir en el campo político o jurídico con una especie de bando musulmán con reclamaciones específicas. Si queremos participar en la vida pública, tenemos el cauce de los partidos políticos existentes.»

5.4. El Islam interactivo

La emergencia y el mantenimiento de este Islam juvenil es hoy posible gracias, en gran parte, a los lazos tendidos

³⁹ Id.

fuera de la comunidad. Existe en estos jóvenes de segunda generación una acreditada voluntad de diálogo con el entorno social y, en menor medida, con otras religiones. En cierto modo, porque saben que el diálogo aporta un reconocimiento de su presencia en la sociedad pluralista en que vivimos. Estos lazos llegan de vuelta al corazón mismo de la socialización de los jóvenes musulmanes y contribuyen en gran medida a fijar las características «seculares» de su religiosidad.

Los musulmanes de segunda generación tienen muy claro que no son extranjeros, sino españoles que representan el futuro de una religión que busca y debe encontrar su sitio en la sociedad. Por ello, el diálogo no se limita a la religión, sino que incluye muchos otros temas como integración, empleo, marginación, racismo... y, en general, todo aquello que les preocupa en los ámbitos social y económico.

Posiblemente, una de las consecuencias más importantes de esta interacción sea la relativización de la fe. «Me gusta mucho la expresión “condenados a vivir entre ellos”. Es una necesidad y una evidencia», afirma Karima. Esto no quiere decir que sean menos creyentes; simplemente, ya no ven a su religión como detentadora de la verdad absoluta. Esto conduce, ya lo hemos dicho, a admitir que otras religiones tienen también una parte de la verdad o que la revelación sagrada se puede explicar igualmente a través de otras manifestaciones religiosas, de manera diferente. Es lo que cuenta, a su manera, Mohamed: «Mi padre decía que el cristianismo era una religión abierta, una religión del Libro; pero no era más que teoría. Luego, yo lo he vivido de manera muy fuerte: los cristianos no me dan miedo. Gracias a ellos, soy más humilde.»

Téngase en cuenta que el cristianismo ya no es para ellos una religión extraña o desconocida. A veces, por los años pasados en la escuela, la conocen incluso mejor que el Islam. Por supuesto, este conocimiento tiene sus límites, pero al menos les resulta familiar: es la religión de sus compañeros, de sus vecinos, de sus profesores...

En este aspecto, Said reconoce tener mucha curiosidad por «saber realmente lo que los cristianos creen y cómo lo perciben». Se refiere, desde luego, al cristianismo secularizado, que puede aportar experiencias similares y, sobre todo, valores positivos y una espiritualidad en algunos aspectos muy parecidos. De cuestiones doctrinales, teológicas o dogmáticas, nada de nada.

5.5. Ciudadanos musulmanes europeos

¿Es posible, pues, para un musulmán vivir en Europa? La respuesta es, claro está, afirmativa. Pero su aplicación práctica sigue generando muchas dudas en la sociedad de acogida e incluso en los propios musulmanes. Los entrevistados para este trabajo lo tienen muy claro: no ven ningún problema. Sin embargo, no parece que todos piensen lo mismo por el continente. Por lo visto, las preguntas se les agolpan en la boca o en la mente a los jóvenes musulmanes franceses, belgas, holandeses, suizos, italianos... ¿Cómo tengo que considerar este país? ¿Puedo olvidarme de la construcción de *Dar-al-Islam* y comportarme como un ciudadano leal? ¿Hasta dónde llega mi responsabilidad y mi papel como tal ciudadano? ¿Corro el riesgo de perder mi identidad o de alejarme demasiado de la fe y los principios islámicos?

Afortunadamente, las dudas quedan rápidamente despejadas. El teólogo islámico Tarik Ramadan⁴⁰ ha elaborado una especie de «guía de la ciudadanía europea para musulmanes» que responde a todas estas cuestiones a las que ningún sabio o autoridad islámica había respondido nunca de manera concertada y completa. Son cinco puntos, que perfilan el marco de futuro en el que se moverán en los próximos años los jóvenes musulmanes de las generaciones venideras:

⁴⁰ TARIK RAMADAN, «L'Islam d'Europe sort de l'isolement», en *Le Monde Diplomatique*, abril 1998.

- Un musulmán, residente o ciudadano, se considera ligado por un contrato a la vez moral y social con el país donde vive y respeta sus leyes.
- Las legislaciones europeas (y, de hecho, el marco laico) permiten a los musulmanes practicar lo esencial de su religión.
- La antigua denominación de *Dar-al-Harb*, que no es coránica, se considera caduca. La presencia musulmana en estos países se ve positivamente.
- Los musulmanes se consideran ciudadanos completos y participan, con el respeto de los valores propios, en la vida social, asociativa, económica y política del país donde residen.
- Nada en las legislaciones europeas impide a un musulmán tomar las decisiones que responden a las exigencias de su fe.

6. PERSPECTIVAS: UN CAMBIO DE MIRADA

El Islam abanderado por los jóvenes musulmanes de segunda generación que se vislumbra en España es un Islam positivo, comprometido en un proceso de secularización que no tiene vuelta de hoja. Es un Islam que innova, reinventa y se construye en la apertura y sin renegar de la tradición. Lo cual da pie a la esperanza. A la esperanza de ver que este Islam, de seguir así, en los próximos años será plural, tolerante y hasta podríamos decir que integrado.

Parece aventurado decir todo eso tras haber hablado con apenas dieciocho personas y leído siete u ocho libros publicados, en su mayor parte, en el extranjero. Pero no es un problema de representatividad, sino de tendencia. ¿Hará falta rellenar cientos de cuestionarios para convencerse de lo que ya se puede concluir de los testimonios presentados —coincidentes, sin arreglo previo, en casi todos los aspectos— y el apoyo de lo sucedido ya en los países de nuestro entorno?

Los musulmanes siguen siendo musulmanes. No se han vuelto ateos. Pero sí, diría yo, un nuevo tipo de musulmanes, creyentes por encima de las tradicionales imposiciones doctrinales e históricas de su religión. Un nuevo tipo de musulmanes abiertos al futuro que, me permito augurar de nuevo, servirá de contraimagen al estereotipo negativo de los «moros» violentos y radicales que los medios de comunicación se esfuerzan en mostrar en El Ejido, Terrassa o Girona cada vez que salta algún conflicto. Confío en que este Islam se desmarque pronto de ese otro instalado en la memoria selectiva de la opinión pública en términos de discordias, incompatibilidades, rupturas, enfrentamientos, robos...

El papel de la mujer se está demostrando también esencial en la aclimatación del Islam a Occidente. De los testimonios reseñados se desprende que son ellas las que dan más la cara, contestando —incluso con sus mismas armas teológicas— al Islam patriarcal y reivindicando la justicia en nombre de la «auténtica» religión de Alá. Hay, pues, mujeres jóvenes y modernas que, lejos de escapar o ignorar la religión, se han lanzado de cabeza a crear una identidad musulmana moderna.

Desde luego, tampoco es cuestión de cerrar los ojos a la realidad. Va de suyo que no todos los musulmanes viven un Islam secularizado. De hecho, los musulmanes de segunda generación son todavía una mínima parte de los que hay en el país, sin contar con los que llegan cada día. Del mismo modo, lo que se perfila son sólo inicios, conatos o premisas a los que aún les quedan años de desarrollo por delante y que pueden dar al traste antes de tomar una forma significativa. Peligros —radicalizaciones, animosidades, exclusiones, coyunturas políticas, xenofobias varias...—, de una y otra parte, no faltan.

Pero, a lo mejor, sí es cuestión de cambiar la mirada. De confirmarse esta tendencia, estaríamos ante una ocasión única de situar al Islam europeo en lo que algunos cursis llaman el seno de la modernidad. En ese caso, el Islam se convertiría en el mejor factor posible de integra-

ción social de la gran mayoría de los inmigrantes que vamos a recibir en los próximos decenios. Sólo por eso ya merece la pena estar atentos y ofrecer a estos jóvenes musulmanes todo el apoyo necesario. La apuesta de futuro, pero sobre seguro, reside en el reconocimiento de la dignidad que corresponde a esta religión en una sociedad que presume de moderna, pluralista y democrata. Ya es hora de acusar recibo de la presencia del Islam, de la emergencia de una religión secularizada y de atender sus reivindicaciones. La amenaza del integrismo islámico aún no ha llegado a España. Ni tiene por qué llegar si sabemos conjurarla a tiempo. Basta con atacar la raíz —es decir, la marginación social y económica, la sospecha continua— antes de que el brote crezca.

En fin, aún queda mucho para que el Islam forme parte de manera natural del paisaje español. Pero las condiciones favorables han de ponerse en ambos lados. El Islam aparecerá o no aparecerá en el cuadro en función también de la capacidad de los propios musulmanes para comprometerse activamente y desmarcarse de las prácticas intolerantes. A ellos también hay que pedirles que, para ser aceptados, den prueba de más tolerancia que otros y muestren con su paciencia —que la necesitarán, sin duda— que son buenos ciudadanos de la España y la Europa del mañana. Los jóvenes son los que están en la encrucijada.

BIBLIOGRAFÍA - FUENTES CONSULTADAS

Libros

ABUMALHAM, MONTSERRAT: *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

APARICIO, ROSA, y OTROS: *Inmigrantes, integración, religiones*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS JUAN XXIII: *Inmigración y cristianismo. XVII Congreso de Teología*, Madrid, 1997.

BABÈS, LEÏLA: *L'Islam Positif*, Éditions de l'Atelier, París, 1999.

- BISTOLFI, ROBERT (dir.): *Islam d'Europe. Intégration ou insertion Communautaire?*, Éditions de l'Aube, París, 1995.
- BOYER, ALAIN: *L'Islam en France*, Presses Universitaires de France, París, 1999.
- CESARI, JOCELYNE: *Musulmans et républicains*, Éditions Complexe, Bruselas, 1998.
- COLECTIVO IOÉ: *Marroquins a Catalunya*, Institut Catalá d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1995.
- ÉTIENNE, BRUNO: *El islamismo radical*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996.
- KHOSROKHAVAR, FARHAD: *L'Islam des jeunes*, Flammarion, París, 1997.
- RAMADAN, TARIK: *Être musulman Européen*, Éditions Tawhid, Lyon, 2000.
- ROY, OLIVIER: *Vers un Islam européen*, Éditions Esprit, París, 1999.
- SAINT-BLANQUAT, CHANTAL: *L'Islam de la diaspora*, Bayard Éditions, París, 1999.
- SANTONI, ERIC: *El Islam*, Acento editorial, Madrid, 1997.
- STEIGERWALD, DIANE: *L'Islam: les valeurs communes au judéo-christianisme*, Médiaspaul, Montreal, 1999.

Artículos

- LACOMBA, JOAN: «La inmigración musulmana y el Islam institucionalizado: la figura de los imanes inmigrados», en *Revista Migraciones*, n.º 6, 2000.
- LÓPEZ, MARIOLA, rscj: «Inmigrantes y vida religiosa», en *Folleto Vida Nueva*, n.º 168, diciembre 1997.
- LOSADA, TERESA: «Islam, inmigración e inserción en Europa», en *Anales de la Fundación Paulino Torres*, julio 1991, pp. 74-86.
- MORENO, LUIS FERMÍN: «Cantar en tierra extraña. La práctica del Islam en España», Curso de Especialista en Inmigración, UPCO, 1999 (sin publicar).
- «Radamán en tierra de infieles», en *Diario YA*, 19 de enero de 1997, pp. XII-XIV.
- MORERAS, JORDI: «Musulmans a Barcelona: espais i dinàmiques comunitàres», en *Barcelona societat*, n.º 6, 1996, pp. 85-91.
- RAMADAN, TARIK: «L'Islam d'Europe sort de l'isolement», en *Le Monde Diplomatique*, abril 1998.
- SOLS, LUIS: «El Islam, un diálogo necesario», en *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, n.º 82, 1998.

Páginas web

www.adri.asso.fr : Revista Hommes et Migrations.

www.cccbman.org/raval : Debate «Escenas de los Extranjeros» en el Raval, Barcelona.

www.members.aol./ciemiparis : Revista Migrations Societé.

allahouakbar.com/IslamdeFrance : Revista Islam de France.

www.webislam.es : Revistas Verde Islam y Web Islam.

Personas entrevistadas

Bushra, 16 años, estudiante de ESO.

Yasmina, 18 años, estudiante de Bachillerato.

Takri, 19 años, desempleado.

Hassan F., 20 años, estudiante de Magisterio.

Ahmed, 21 años, desempleado.

Yasid, 21 años, mecánico.

Farida, 22 años, secretaria.

Rachid, 22 años, actor.

Said, 22 años, estudiante de Filología Árabe.

Mohamed, 24 años, informático.

Salima, 24 años, desempleada.

Amina, 25 años, socióloga.

Malik, 25 años, albañil.

Mehdi, 25 años, panadero.

Karima, 26 años, periodista.

Fayza, 27 años, peluquera en paro.

Hassan H., 27 años, médico.

Farid, 28 años, mediador social.