
Dirección:

Gema Martín Muñoz
Casa Árabe-IEAM

Coordinación:

Elena Arigita
Casa Árabe-IEAM

Colaboradores:

Marián Hens
BBC

Iván Jiménez-Aybar
Abogado y Doctor en Derecho

Amira Kedier
Casa Árabe-IEAM

Eduardo Manzano
Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC

Jordi Moreras
Universitat Rovira i Virgili

Rafael Ortega
Casa Árabe-IEAM

Virtudes Téllez
Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC

Rocío Vázquez
Casa Árabe-IEAM

Índice

Prólogo	
De Emb. Janez Lenarcic, Director de ODHR.....	04
Presentación. ¿Por qué esta guía?	
Por Gema Martín Muñoz, Directora General de Casa Árabe-IEAM.....	06
1. La presencia musulmana en España hoy	10
2. Crear instituciones	
¿Cómo se organizan los musulmanes?	16
3. Espacios y visibilidad	
Mezquitas, oratorios, cementerios	24
4. Mujeres musulmanas	
Mitos y realidades	34
5. Jóvenes Musulmanes	
Educación, asociaciones, debates	40
6. Imágenes e Imaginario	
Los musulmanes en los medios.....	48
7. El islam español en Ceuta y Melilla	56
8. Repensar el legado histórico de la España musulmana	
Por Eduardo Manzano Moreno	64
9. Opiniones y testimonios	74
Glosario	84
Directorio	88

Prólogo

La Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE) es una de las organizaciones regionales intergubernamentales más variadas desde el punto de vista cultural. Además de varios grupos étnicos y lingüísticos que viven en la región que se extiende desde Vancouver hasta Vladivostok, tiene nueve estados miembros de mayoría musulmana e importantes minorías musulmanas. Reconociendo el valor de esta diversidad, los estados miembros de OSCE han señalado la necesidad de un mejor entendimiento de las comunidades musulmanas, dado que malentendidos, estereotipos negativos e imágenes provocadoras utilizadas para representar a los musulmanes están llevando a un aumento del antagonismo y en algunos casos hasta a la violencia.

En respuesta, el Consejo Ministerial de la OSCE adoptó una decisión en Ljubljana en 2005 que animó a la OSCE a “continuar concienciando y desarrollando medidas en contra de los prejuicios, intolerancia y discriminación, mientras se respeten los derechos humanos y las libertades fundamentales, incluyendo la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o credo”. La decisión también hacía un llamamiento a los países participantes de la OSCE a “[c]onsiderar el desarrollo, en estrecha colaboración con la sociedad civil, de medidas concretas que no pongan en peligro la libertad de información y de expresión, para responder a los estereotipos xenófobos, a la intolerancia y a la discriminación en los medios de comunicación y para fomentar programas de educación para los niños y los jóvenes sobre los prejuicios y las parcialidades que puedan encontrar en los medios o en Internet”².

Como respuesta al aumento de los delitos de odio contra los musulmanes en la región OSCE, en sus investigaciones y consultas con los representantes de la sociedad civil y los expertos, la Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (ODIHR) ha estado apoyando el desarrollo de instrumentos educativos y de concienciación para combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes. En este sentido, la necesidad de un instrumento para concienciar sobre las comunidades musulmanas se destacó en 2006 en una mesa redonda de ONGs sobre “La representación de los musulmanes en el discurso público” convocada por la ODHIR y el Embajador Ömür Orhun, Representante Personal del Presidente de la OSCE para la lucha contra la Discriminación e Intolerancia hacia los musulmanes. Teniendo en cuenta las recomendaciones que resultaron del encuentro, la ODHIR lanzó un proyecto para sostener el desarrollo de guías de referencia específicas de algunos países sobre la presencia de las comunidades musulmanas en la región OSCE. Estos libros tienen como objetivo fomentar un mejor conocimiento de la diversidad de las comunidades musulmanas que viven en la región OSCE y ofrecer una imagen más contextualizada de sus culturas, vidas y aportaciones a la sociedad.

Esta guía de referencia es la primera de esta serie y es muy pertinente que España sea el primer país en elaborar un libro de estas características. Bajo la Presidencia española de la OSCE se dio más atención y prioridad a la necesidad de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes. En noviembre de 2007, la presidencia convocó una conferencia de alto nivel para movilizar a los Estados de la OSCE y que éstos fortalecieran aun más sus esfuerzos en la promoción de un mayor respeto mutuo y comprensión hacia las comunidades musulmanas en toda la región OSCE.

España es también el eje de muchas buenas prácticas orientadas a aumentar el entendimiento de la historia, cultura e identidad de las comunidades musulmanas. Casa Árabe y su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán ha estado en la vanguardia de estos esfuerzos. El hecho de que esta guía de referencia haya sido desarrollada en colaboración con Casa Árabe demuestra la calidad y el valor de sus contenidos. Quisiera felicitar a Casa Árabe por su excelente trabajo y liderazgo en la elaboración de esta Guía, en particular sus esfuerzos para involucrar a un amplio y variado grupo de representantes de las comunidades musulmanas de toda España.

La ODHIR desea ofrecer su apoyo y asistencia técnica a las comunidades musulmanas en otros Estados miembros para desarrollar guías de referencia similares y es nuestra esperanza que tales instrumentos contribuyan a un discurso público más equilibrado y veraz sobre las comunidades musulmanas, que llame la atención sobre la importante aportación histórica y cultural que los musulmanes tienen y seguirán teniendo en toda la región OSCE.

Janez Lenarcic
Director, ODIHR

¹ OSCE Decisión del Consejo Ministerial No. 13/06, “Combating Intolerance and Discrimination and Promoting Mutual Respect and Understanding”, Brussels, 5 December 2006, http://www.osce.org/documents/mcs/2006/12/222565_en.pdf.

² Ibid.

Presentación.

¿Por qué esta guía?

El islam ha formado parte de la historia de Europa desde la Edad Media: en Al-Andalus, Sicilia, Malta, los Balcanes, y ha tenido continuidad en Bosnia y Albania. En la era contemporánea, a través de largos procesos de inmigración, el componente islámico está contribuyendo a perfilar una nueva Europa donde ha arraigado esta ciudadanía musulmana. Tanto por su número (en torno a 20 millones) como por su nacionalidad (muchos de ellos son ciudadanos europeos), los musulmanes no sólo forman parte de las sociedades europeas históricas sino también actuales. Esta dinámica de comunicación transcultural que existe hoy día en nuestro espacio europeo nos exige un esfuerzo activo y pedagógico de inclusión y una lucha contra la alienación de quienes podrían sentirse marginados o discriminados. Asimismo, ese proceso de construir la europeidad plural y diversa, requiere un diálogo y una acomodación por parte de todos en torno a principios fundamentales que deben presidir nuestra andadura común.

Las nuevas generaciones de musulmanes en Europa, sustituyendo la ambigüedad característica de las "antiguas", se preocupan y dedican a las cuestiones relacionadas con la educación, la marginación, la posición del Estado y las maneras de vivir su fe en un entorno social en que el islam es una minoría. La implantación definitiva en el país de acogida, fenómeno que comenzó cuando a mediados de los setenta se restringió la llegada de inmigrantes, permitiéndose a cambio el reagrupamiento familiar de los ya establecidos, va a llevar al inmigrante hasta entonces culturalmente anónimo a reivindicar el reconocimiento de su identidad. La cultura de la discreción propia de quienes se veían en una situación provisional y de tránsito en país ajeno, ha ido siendo sustituida por una conducta reivindicativa de la propia identidad por parte de una comunidad que opta por la instalación definitiva. A la vez que manifiestan su voluntad de integrarse expresan también su deseo de practicar su religión y educar a sus hijos de acuerdo con sus propias referencias, acrecentándose el asociacionismo local, los lugares de culto, el liderazgo religioso.

Esta nueva visibilidad musulmana va a coincidir con un ciclo económico europeo de crisis en que se van acentuando las desigualdades sociales y generándose reacciones xenófobas por parte de algunos sectores de las sociedades de acogida, lo que no aporta un clima de serenidad a la hora de escuchar las peticiones musulmanas. Y menos aún cuando toda una serie de violentos acontecimientos internacionales han aumentado la desconfianza entre los europeos en lo que concierne al mundo musulmán y la cultura islámica.

En consecuencia, el viejo imaginario cultural occidental lleno de prejuicios, miedos y representaciones negativas con respecto al islam se ha revitalizado generando múltiples efectos negativos: promoción de sentimientos islamófobos entre la sociedad de origen; radicalización y alejamiento del

inmigrante de la sociedad de acogida; y ocultación, falta de atención o desconfianza hacia las importantes transformaciones en curso en la vivencia islámica de los musulmanes en Europa, fruto de descubrir su nueva condición de minoría donde se han de integrar en un nuevo orden de valores culturales que puede ofrecerles derechos y posibilidades de desarrollo de los que carecen en sus países de origen.

En este sentido, el futuro y los interrogantes se plantean en torno a cómo las nuevas generaciones, más seguras de sí mismas y beneficiándose de las aportaciones de ambas culturas, van a vivir su pertenencia islámica elaborando probablemente reajustes y reinterpretaciones que sepan adaptarse a esa nueva realidad cultural en la que se integran en minoría. Cómo lograrán autonomizarse y construir su propia especificidad minoritaria sin cortarse de sus fuentes de origen de las que en ciertos aspectos nada indica que se vayan a desprender. De qué manera, integradora o beligerante, van a asumir las sociedades europeas mayoritarias este componente islámico de su nueva identidad contemporánea.

España está experimentando esta nueva realidad con cierto retraso con respecto a otros países europeos de mayor arraigo histórico en las migraciones musulmanas, pero también se está llevando a cabo con una dinámica acelerada que tiende a recuperar ese desfase. Tan es así que todas las cuestiones y polémicas sometidas a debate sobre esta cuestión en los países vecinos europeos, están ya presentes en nuestra sociedad. Incluso cuando a veces no son una realidad observable en nuestro entorno nacional.

Conscientes de la importancia de este tema, Casa Árabe, en el marco de su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (IEAM), se ha sumado al proyecto *Country-specific resource books on Muslims* patrocinado, con la financiación de España y Turquía, por el Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) perteneciente a la OSCE, elaborando esta Guía de referencia sobre *Los Musulmanes en España*, a la que seguirán otras publicaciones similares en otros países miembros de la OSCE.

El objetivo de esta Guía es ayudar a entender mejor la realidad cotidiana y multifacética del transcurrir musulmán en nuestro país. Partir de lo real para deconstruir lo imaginario. Con este fin, Casa Árabe ha asumido la dirección del libro contando con la colaboración de profesionales y académicos conocedores de la realidad musulmana en diversos ámbitos y disciplinas y teniendo en cuenta el carácter plural y diverso que la caracteriza. Los aspectos religiosos sin duda tienen importancia, pero también los sociológicos, institucionales, políticos y económicos. Asimismo, lejos de ser un bloque comunitario monolítico, de acuerdo con el estereotipo, los musulmanes han de ser tenidos en cuenta como un conjunto de individuos donde la elección personal cuenta tanto como la colectiva, y donde la divisoria generacional, el género y el liderazgo son componentes que aportan aún mayor pluralidad. De ahí la dinámica diversa y múltiple que este libro ha querido reflejar.

Esta Guía ha querido contar también con la voz de los propios musulmanes. Por ello se ha integrado una serie de opiniones y testimonios donde actores representativos de dicha pluralidad musulmana reflexionan y argumentan sobre las principales cuestiones tratadas en el libro y participan directamente en él.



1

La presencia musulmana en España hoy



¿Cuántos musulmanes residen en España? A pesar de que normalmente se da la cifra aproximada de 1.300.000, ésta, como todos los cálculos estimativos que se hacen sobre la presencia de ciudadanos musulmanes en Europa, no deja de ser un cálculo aproximado debido a las restricciones que las diferentes legislaciones ponen a la identificación de los ciudadanos por sus creencias o ideología. En España, el artículo 16.2 de la Constitución de 1978 estipula que “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”. Por eso, cuantificar de manera precisa la presencia musulmana hoy día es complicado y las cifras de las que disponemos están extrapoladas de estadísticas de inmigración o encuestas poco concluyentes que muestran importantes oscilaciones dependiendo de la fuente que utilicen. Normalmente, para contabilizar el número de musulmanes que viven en España se parte de las estadísticas sobre el número de residentes legales procedentes de países donde la mayoría de la población es musulmana, identificando así como musulmanes a los inmigrantes provenientes de países donde el islam es la religión mayoritaria. Estas cifras se basan en los musulmanes de origen extranjero, pero no cuentan los inmigrantes ilegales y a los musulmanes españoles.

¿Quiénes son los musulmanes que viven hoy en España? Un elemento cierto que caracteriza a esta comunidad es su pluralidad y diversidad. Quizás sea ésta la causa de una cierta tendencia a clasificar e identificar grupos dentro de las comunidades musulmanas.

Las clasificaciones, aún siendo orientadoras, a menudo no permiten reflejar un contexto mucho más complejo, y es que la práctica islámica y la realidad plural de las comunidades y de los ciudadanos que se identifican como musulmanes no

constituyen bloques monolíticos. Hay maneras diversas de identificarse como musulmán y de practicar la fe y por eso, a nivel religioso, las distinciones que existen dentro del mundo islámico se reflejan también en España. La rama mayoritaria es la del islam sunní, frente a una minoría de shiíes. Entre los sunníes hay varias escuelas jurídicas que establecen diferencias en la práctica religiosa y, siendo Marruecos el país del que procede un mayor número de inmigrantes y la escuela malikí su doctrina oficial, ésta es la mayoritaria en España. Pero las cofradías sufíes también tienen implantación en este país y, aunque se suele decir que el sufismo caracteriza especialmente a los musulmanes españoles conversos, lo cierto es que las prácticas sufíes no son ajenas a tradiciones culturales de muchos países musulmanes.

Por tanto, esas generalizaciones a la hora de clasificar prácticas religiosas y escuelas jurídicas sirven sólo hasta cierto punto para describir a unas comunidades en las que la herencia cultural y los itinerarios personales son mucho más complejos y heterogéneos.

A la diversidad en la práctica religiosa hay que unir la pluralidad cultural y lingüística. Al hablar del islam en España es necesario considerar las diversidades culturales de cada lugar de origen, sea árabe, africano, asiático o europeo (con las múltiples realidades que esas referencias geográficas conllevan), y entender la dimensión de una religión que cuenta con diferentes interpretaciones, que se ha desarrollado a través de distintas culturas y adaptado a diversas coyunturas históricas.

La evolución de la presencia musulmana y su visibilidad siguen principalmente las etapas de los flujos migratorios hacia España. A partir de los años 60 y durante toda la década de los 70 comenzó a ser

relevante la presencia de empresarios y diplomáticos árabes por la apertura de relaciones diplomáticas entre España y los países árabes, y también de estudiantes procedentes en su mayoría de Siria, Egipto, Jordania y Palestina, atraídos por la política cultural del régimen franquista que estableció convenios de cooperación universitaria con esos países al calor de su política “de amistad con el mundo árabe”. Pero es a partir de los años 80, con el despertar económico de España y la ley de extranjería de 1985, cuando empieza la llegada regular de personas originarias del mundo musulmán, sobre todo del Magreb y del África subsahariana. Los flujos migratorios son considerados como una necesidad para la producción, como una ayuda temporal a la falta de mano de obra y emerge así la condición de “trabajador inmigrado” y al mismo tiempo el fenómeno de la inmigración clandestina. Ya en la década de los 90, con las reagrupaciones familiares de esposas e hijos, es cuando la presencia de los inmigrantes adquiere definitivamente una visibilidad “musulmana”.

No obstante, detrás del término inmigración hay todo un complejo conjunto de motivaciones y circunstancias muy diversas: hay refugiados, hay solicitantes de asilo político, hay motivaciones económicas, de búsqueda de nuevas oportunidades, de formación... Hay quien llega para quedarse, quien está de paso, quien desea regresar... Hay quien consigue ver cumplidas sus aspiraciones, quien fracasa y quien simplemente reconsidera su proyecto migratorio. Las experiencias de vida marcan las trayectorias migratorias, y todas ellas conforman una gran variedad de perfiles de la inmigración, también de la inmigración musulmana. Hay, además, españoles musulmanes. Y entre todos, inmigrantes, españoles, nacionalizados, trabajadores temporales y refugiados, hay además una gran variedad identitaria, en cuanto a la pertenencia religiosa, al géne-

ro, a la edad, a la ideología, al compromiso ciudadano, a la identidad nacional. Hay, en fin, hombres y mujeres que no son simple o exclusivamente trabajadores de paso, sino personas que afirman y reelaboran su identidad, con sus propias características culturales y religiosas, como parte de una nueva sociedad y van alimentando la visibilidad del islam, con la apertura de lugares de culto, tiendas *halal* etc. La concesión del notorio arraigo del islam y la posterior firma del Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la Comisión Islámica de España en 1992 han conferido una nueva dimensión jurídica e institucional como minoría religiosa a esa nueva presencia musulmana.

En la literatura académica sobre musulmanes en España se introducen categorías que desglosan la clasificación básica de “islam inmigrante” en las de trabajadores inmigrantes, estudiantes, refugiados políticos, hombres de negocios, diplomáticos y profesionales liberales según un criterio de motivación a la emigración. Por oposición al islam inmigrado se alude también a un “islam autóctono”, que incluye a musulmanes naturales, españoles de fe musulmana –en las ciudades de Ceuta y Melilla– y a los nacionalizados, los ciudadanos de procedencia extranjera que accedieron a la nacionalidad. Hay además un grupo importante de conversos, o neo-musulmanes, españoles que se han convertido a la fe islámica y cuyo número ha ido paulatinamente aumentando en las últimas décadas.

Para tratar de acercarnos a una estadística de este catálogo de grupos, considerando los límites antes mencionados, contamos con los datos oficiales de extranjería e inmigración, el Padrón Municipal de Habitantes y el estudio demográfico realizado por UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España) que calcula el número de los ciudadanos musulmanes combinando los datos del censo de 2007

con los de la Comisión Islámica de España. Los resultados de este estudio concluyen que los musulmanes hoy en España representan aproximadamente el 2,5% de la población total, rondando el millón de personas. De ellos cerca de un 30% es español y un 70% es extranjero, ciudadano de uno de los 57 estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica.

Analizando los datos del Ministerio de Trabajo e Inmigración sobre extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia al 31 de diciembre de 2007 y asumiendo como aceptable la identificación entre nacionalidad de origen e identidad religiosa, vemos que los marroquíes (648.735) constituyen el grupo de musulmanes más numeroso, seguidos por

argelinos (45.825), pakistaníes (36.384), y senegaleses (33.217).

Lo más destacable del análisis de los datos oficiales quizás sea la distribución geográfica sobre el territorio (Figura 1), donde la primacía por número de habitantes la tiene Cataluña con casi trescientos mil musulmanes, seguida de Andalucía con cerca de ciento veinte mil y Madrid con más de ochenta mil. Estas comunidades representan tres destinos lógicos de la inmigración por el desarrollo industrial de las dos mayores ciudades españolas, Barcelona y Madrid, y por la riqueza agrícola de la comunidad andaluza. Siguen la Comunidad Valenciana y Murcia con más del doble de población que las comunidades de Castilla La Mancha, Baleares, Aragón,

Canarias y Castilla y León que oscilan entre los 22.000 y los 32.000 musulmanes. A continuación ya ninguna comunidad supera la cifra de 15.000, se acercan a este número el País Vasco, Extremadura, La Rioja y a los 10.000 Navarra. En la franja que llega hasta los 1.900 de Cantabria, la región con menor presencia musulmana, se colocan Galicia, Ceuta y Melilla. En el caso de las dos ciudades autónomas este número se refiere sólo a los inmigrantes con residencia legal y no a los muchos más musulmanes ceutíes y melillenses.

Otro elemento interesante que emerge de las estadísticas es el número de niños y niñas, hijos de extranjeros, nacidos en España. Según el ordenamiento jurídico, que prevé diferentes normas para la obtención de la nacionalidad española por residencia, estos niños irán adquiriendo progresivamente la ciudadanía de

forma natural, y no aparecerán reflejados en las estadísticas.

Lo paradójico surge entonces cuando, como de hecho sucede en países europeos con una trayectoria migratoria más larga, se buscan términos para identificar a los ciudadanos musulmanes que les siguen vinculando a la inmigración: ¿se seguirán utilizando las categorías de "segunda", "tercera" y "cuarta" generación de inmigrantes refiriéndose a personas que han residido toda su vida en España y cuyos referentes de ciudadanía son esencialmente españoles? Cuando se hable de su actitud hacia la religión, ¿seguirán siendo musulmanes de un prefijado tipo por ser descendientes lejanos de un determinado país? Lo ideal sería que se formulase y aceptase un concepto dinámico e inclusivo de identidad musulmana que no marcara esa permanente divisoria entre lo autóctono y lo ajeno.

Figura 1. Distribución geográfica de los residentes extranjeros de origen musulmán



Fuente: Ministerio de Trabajo e Inmigración

Para saber más:

Atlas de la inmigración Marroquí en España. 1996 y 2004, TEIM, Universidad Autónoma de Madrid.

José Abu-Tarbush, Islam y Comunidad Islámica en Canarias. Universidad de La Laguna, 2002.

Josep Buades Fuster y Fernando Vidal Fernández. Minorías de lo mayor: Minorías religiosas en la comunidad de Valencia. Madrid: Icaria, 2007.

Joan Estruch, Joan Gómez i Segalà, Maria del Mar Grieria, Agustí

Iglesias. Las otras religiones: Minorías religiosas en Cataluña. Madrid: Icaria, 2006.

Xavier Etxeberria, Edurado J. Ruiz y Trinidad L. Vicente. Identidad islámica y espacio público en el País Vasco. Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe y Diputación Foral de Guipúzcoa, 2008.

Bernabé López García, Ángeles Ramírez Fernández, Eva Herrero Galiano, Said Kirhlani, Mariana Tello Weiss.

Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid. Madrid: Icaria, 2007.

Gema Martín Muñoz (dir). Marroquíes en España: Estudio sobre su integración. Madrid: Repsol, 2003.

Instituto Nacional de Estadística www.ine.es

Estudio demográfico de la población musulmana del Observatorio Andaluzí (UCIDE) <http://mx.geocities.com/hispanomuslime/estademograf.doc>



2

Crear instituciones. ¿Cómo se organizan los musulmanes?



En líneas generales, el proceso de institucionalización del islam vino determinado en un primer momento por el reconocimiento de las libertades religiosas, en un periodo en el que la visibilidad de la comunidad musulmana en España era apenas incipiente. La ley de Libertad Religiosa de 1967 dio lugar a la constitución de las primeras asociaciones en Ceuta y Melilla y, principalmente, en Madrid y en el sur de España. Sin embargo, el tejido asociativo era todavía embrionario a principios de los años 80 y había sido impulsado sobre todo por estudiantes provenientes de países árabes y por españoles conversos que en su mayoría habían conocido el islam a través de las enseñanzas del Movimiento Mundial Morabitun, fundado por el británico Shayj Abdalqadir As-Sufi (anteriormente Ian Dallas), quien se había formado en la tradición de la *tariqa darqawiyya-shadiliyya* en Marruecos y cuya influencia se extendió por distintos países europeos. Con todo, esa diferenciación, aunque importante, fue sólo uno de los rasgos que caracterizaron el desarrollo del incipiente tejido asociativo musulmán, pues otros elementos como la ideología, la identidad y las lógicas internas de formación del liderazgo también tuvieron su influencia en la constitución de las primeras asociaciones.

A principios de la década de los 80 tuvo lugar un fenómeno determinante para la composición del islam en España, y fue el despegue económico que se consolidó en los 90 e hizo de España un nuevo destino de la emigración, especialmente atractiva para la población magrebí, y más concretamente la marroquí por la lógica de la vecindad. Es en esa inmigración económica en donde el islam adquiere un peso demográfico y se hace visible hoy en España.

Esa trayectoria asociativa incipiente se vio reforzada con la firma del Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de

España en 1992. Para esas fechas, la presencia musulmana no era todavía muy relevante en las estadísticas o visible en el espacio público y, sin embargo, España proporcionó un marco legal para el reconocimiento de las prácticas religiosas que sigue vigente hoy día y que es considerado uno de los más avanzados de Europa en cuanto al reconocimiento jurídico de su modo de organización y los derechos a la educación y prácticas religiosas. La temprana institucionalización del islam se explica, de esa manera, por una voluntad política que, reconociendo los derechos de las minorías religiosas, venía a completar todo un proceso de adquisición de libertades y derechos civiles en España iniciado en la transición democrática.

El primer paso previo para dicho Acuerdo era contar con el "notorio arraigo", que se logró el 14 de julio de 1989 a petición de la Asociación Musulmana de España, que posteriormente sería el núcleo fundador de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). El texto que aprueba el notorio arraigo para el islam recoge que la religión islámica es una "de las creencias espirituales que han configurado la personalidad histórica de España. Nuestra cultura y tradición son inseparables de los fundamentos religiosos que han labrado las esencias más profundas del pueblo y del ser español (...) La religión islámica, por su ámbito y su número de creyentes, ha alcanzado en la actualidad notorio arraigo en España".

Dos meses después, nació la Federación de Entidades Islámicas de España (FEERI), con la voluntad de aglutinar los intereses de la todavía reducida comunidad musulmana española y dotar a ésta de una única cabeza visible capaz de negociar con los representantes de la administración la firma de un Acuerdo de Cooperación. En esta federación confluyeron comunidades y asociaciones de musulmanes de muy diversa índole y pro-

cedencia –conversos, musulmanes nacionalizados de origen árabe, musulmanes de Ceuta, Melilla, de Marruecos, etc.–, algunas de las cuales podían considerarse las pioneras del asociacionismo religioso islámico en nuestro país.

Sin embargo, este aparente consenso se rompió a principios de 1991 a raíz de profundas discrepancias en la negociación de la financiación principalmente y, como resultado, un grupo de siete asociaciones se agruparon en una nueva federación, UCIDE. Ambas entidades manifestaron posiciones encontradas hasta que la administración impuso como condición que ambas se integraran en una única estructura para firmar el Acuerdo que ya se estaba negociando. Así nació, el 18 de febrero de 1992, la Comisión Islámica de España (CIE), con la finalidad de contar con un interlocutor único a efectos de la negociación, firma y seguimiento de un Acuerdo de Cooperación que ya estaba prácticamente elaborado. De hecho, su aparición agilizó el proceso negociador que concluyó el 28 de abril de 1992 con la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (junto a los suscritos con los entes federativos de las confesiones evangélica y judía).

La estructura de la Comisión Islámica, con dos secretarías generales contrapuestas, ha sufrido siempre de cierta fragilidad. Unido a esto, durante quince años la representación permaneció asumida por las mismas destacadas personalidades, si bien su liderazgo respondía a un perfil muy específico que con el tiempo dejó de reflejar la pluralidad musulmana que la inmigración fue introduciendo. De hecho, en la actualidad la representación oficial ante el Estado no cuenta con el apoyo de importantes sectores musulmanes, lo que ha dificultado la tarea de coordinación de las necesidades y las reivindicaciones que han ido surgiendo por parte de las colectividades a nivel local.

La creación de la CIE respondió a las especiales circunstancias de la comunidad musulmana española de finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado. Pero las actuales necesidades de la comunidad musulmana en poco o nada se parecen a las de hace veinte años, debido sobre todo a su crecimiento demográfico y al desarrollo de su diversidad. En los últimos tres o cuatro años se han constituido diversos entes religiosos de naturaleza federativa en varias Comunidades Autónomas, los cuales, si bien no pertenecen a la CIE ni pueden intervenir en la aplicación y en el desarrollo del Acuerdo de cooperación, sí se presentan como los interlocutores de la comunidad musulmana en el territorio donde se han implantado y reivindican su derecho a participar en la representación a nivel nacional.

En realidad, ante las dificultades para gestionar las necesidades comunitarias a nivel nacional han ido surgiendo canales de diálogo y modos de representación en el ámbito municipal y autonómico, en los cuales las entidades islámicas locales son las grandes protagonistas. Éstas son las que reivindican la construcción de cementerios musulmanes (o la reserva de parcelas a tal fin en los cementerios municipales), las que solicitan la cesión de terrenos para la construcción de mezquitas, las que reclaman que se enseñe religión islámica en los centros educativos de su localidad, las que intervienen cuando surgen conflictos en estos centros a causa del uso del *hiyab* o por la negativa del cuerpo directivo a dispensar un menú adaptado (*hala*) a las peculiaridades del alumnado musulmán, o las que participan de manera tan activa como voluntaria en los entes municipales para el diálogo interreligioso o en las mesas para la resolución de conflictos vecinales. Y todo ello independientemente de constar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas o en el registro municipal o autonómico correspondiente en calidad de asociaciones culturales o con fines sociales.

Estas formas de organización alternativas a la estructura nacional de la CIE están experimentando en los últimos años un acusado proceso de estructuración. Y ello es así porque muchas de esas entidades y asociaciones se han constituido conscientes del alto nivel competencial que ostentan los organismos autonómicos donde están implantadas (y también los locales, aunque en menor medida), los cuales han puesto en marcha políticas específicas con el propósito de reorganizar y ampliar el marco de la representación musulmana, combinando la autoridad religiosa con un perfil comunitario para favorecer la integración de los inmigrantes musulmanes. Así ha ocurrido, por ejemplo, en Madrid, Baleares, Comunidad Valenciana, Murcia, Andalucía y Cataluña. Su finalidad no es otra que actuar de interlocutores ante los poderes públicos, canalizando todas las peticiones que los miembros de sus comunidades llevan a cabo en el ejercicio del derecho de libertad religiosa. No obstante, sus pretensiones no se circunscriben únicamente a los ámbitos municipal y autonómico, sino que están reclamando cada vez con mayor insistencia que su creciente peso específico se traduzca en un lugar en el seno de la CIE.

Este es uno de los objetivos del Consejo Cultural e Islámico de Cataluña (Consell Islàmic i Cultural de Catalunya), fundado en junio de 2000. Inicialmente registrado como asociación socio-cultural, en 2008 se inscribió como Federación. Su finalidad

es reunir a los *imames* y, aprovechando su liderazgo comunitario, crear un foro de encuentro, formación y dotarles de una función de representación reconocida también por las autoridades locales para que ejerzan un papel positivo en la integración de los inmigrantes. El Consejo serviría como mediador entre la minoría musulmana y la sociedad, y como representante de los musulmanes ante las administraciones a nivel local y a nivel nacional, jugando un papel en las políticas de integración de los inmigrantes.

Hay también otras iniciativas que están teniendo lugar a nivel regional y nacional y que han abierto definitivamente el debate sobre la renovación de la CIE tal y como fue concebida en 1992. De hecho, mientras la UCIDE mantiene su estabilidad, la FEERI ha pasado por un proceso intenso de transformación que desembocó en una renovación de su dirección en 2006. Asimismo, se han formado tres nuevas federaciones en regiones con alto número de inmigrantes: la Federación Musulmana de España, la Federación Islámica de las Islas Baleares y la federación Islámica de Murcia. Las tres, junto con el Consejo Islámico de Cataluña, están pidiendo la renovación de la CIE a través de un sistema de elección democrático que amplíe la representación oficial de la comunidad musulmana.

De todo ello resulta un complejo presente que está en pleno proceso de revisión ante los retos de futuro. Los cambios

demográficos y sociológicos que han tenido lugar en la comunidad musulmana han llevado a una revitalización de sus organizaciones y el contexto actual en el que la opinión pública está fuertemente influida por una imagen negativa y estereotipada del islam inducen a nuevos tipos de movilización y liderazgo.

establece unas bases para la regulación y control de la alimentación "de acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley islámica".

Sin embargo, después de la firma del Acuerdo su aplicación se encontró con el escollo de cómo financiar y poner en práctica sus contenidos.

Con el objetivo de solucionar dicha cuestión, en octubre de 2004 se creó, a instancias de la Dirección General de Asuntos Religiosos, la Fundación Pluralismo y Convivencia, que trasciende el ámbito meramente económico y constituye una institución orientada a la visibilización de la diversidad religiosa en España y a la promoción de la libertad religiosa e integración de las minorías.

El fin de la Fundación es la promoción de la libertad religiosa a través del apoyo y el impulso de las actividades de carácter educativo, cultural y de integración social de las confesiones minoritarias reconocidas por el Estado. El desarrollo de dichas actividades se estructura entorno a la financiación de actividades propuestas por los representantes institucionales de cada confesión a través de las federaciones y entidades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, pero también a la producción de materiales educativos y de investigación sobre las confesiones minoritarias.

La Fundación recibe recursos procedentes de entidades públicas, tanto nacionales como extranjeras, pero además en sus estatutos contempla la posibilidad de aceptar donaciones, legados y herencias, lo cual no es sino un modo de regular y hacer pública la financiación de las confesiones minoritarias, algo que, en el caso del islam, ha suscitado diversas controversias ante las sospechas de algunos expertos en seguridad que tuvieron repercusión en los medios de comunicación de que las mezquitas y sus actividades

La Fundación Pluralismo y Convivencia

El acuerdo establecido entre la Comunidad islámica y el Estado español en 1992 reconoce la religión islámica en España y crea el marco necesario para que los musulmanes puedan ejercerla en sus pilares fundamentales. Además, en la exposición de motivos del Acuerdo se lleva a cabo un importante testimonio histórico al afirmar que la religión musulmana "es de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española".

El texto establece el estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e *imames*, la protección jurídica de las mezquitas de culto, la atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico (pero no se reconocen instituciones del matrimonio musulmán discriminatorias hacia la mujer como la poligamia o el repudio), la asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, la conmemoración de las festividades islámicas y la colaboración del Estado con la CIE para la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico islámico. El Acuerdo introduce además el término *halal* en el vocabulario jurídico y

Para saber más:

Iván Jiménez-Aybar. **El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico.** Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004.

Agustín Motilla (ed.). **Los musulmanes en España: Libertad religiosa e identidad cultural.** Madrid: Trotta, 2004.

Ali M. Laarbi. **Hacia una representación democrática del culto islámico de España.** Almería, 2007.

podieran verse ideológicamente influidas por gobiernos extranjeros y por doctrinas rigoristas que no favorecerían la integración de los musulmanes inmigrantes.

Aunque en ocasiones el alarmismo ha distorsionado la realidad compleja de la financiación de todas las actividades relacionadas con el culto musulmán, lo cierto es que se trata de una cuestión de difícil solución porque la legislación marca unos límites estrictos en cuanto a la financiación del culto. La Fundación dedica la mayor parte de su presupuesto a sufragar actividades socio-educativas propuestas por las asociaciones a través de las Federaciones y la CIE, pero no puede financiar la construcción de mezquitas o la remuneración de las tareas de los imames, por lo que ahí es donde las comunidades recurren a las donaciones del exterior, que difícilmente son controlables. Estas donaciones son diversas, pueden provenir de fondos públicos de países musulmanes que invierten dinero en financiar las actividades de culto de los musulmanes en el exterior, o bien de donaciones de organizaciones internacionales o donaciones privadas y son prácticas a las que recurren igualmente las otras confesiones minoritarias. Después de los atentados de Madrid en 2004, la falta de control por parte del Estado sobre las formas de financiación de las mezquitas y de sus imames, unida al halo de sospecha que recayó en ocasiones sobre las actividades de las comunidades musulmanas, propició que se intentara establecer un control más estrecho sobre el terreno económico. Sin embargo, al no estar contemplada la financiación del culto, difícilmente se puede exigir un control claro.

La Fundación Pluralismo y Convivencia viene a solucionar ese problema parcialmente, a la vez que facilita la adaptación de las necesidades de culto de los musulmanes en España. La creciente literatura sobre el islam en España muestra que esa misma voluntad existe y es predominante

en un liderazgo musulmán que, a pesar de su diversidad, muestra una voluntad común por crear marcos de referencia en que los musulmanes no tengan problema en identificarse como ciudadanos españoles.

En Cataluña diversas entidades musulmanas y expertos en materia religiosa, consideran que sería interesante que hubiera una Fundación que, de manera clara y transparente, tuviera las competencias para aglutinar la financiación que pudieran aportar los países musulmanes para la construcción de mezquitas, si bien la gestión de la mezquita debe realizarse siempre por los propios musulmanes residentes en el territorio en el que se ubica la mezquita a construir.

Para saber más:

www.pluralismoyconvivencia.es

Consumir *halal*

El término árabe *halal* hace referencia a lo lícito, lo permitido, frente a lo ilícito, lo prohibido, que es *haram*. *Halal* en árabe es todo aquello que está permitido por la ley islámica, pero en España, como en Europa, el término se ha incorporado a la terminología jurídica e incluso al lenguaje cotidiano en ciertos ámbitos en referencia casi exclusiva a la alimentación, y evoca especialmente las restricciones alimenticias, especialmente la prohibición del alcohol y el cerdo, así como a las normas de sacrificio de animales.

El sistema *halal* se prolonga a un campo más extenso de los hábitos cotidianos de consumo alimenticio, ya que se ha propiciado una abundante jurisprudencia islámica en forma de *fatwas* que estudian y aconsejan a los musulmanes europeos

sobre sus hábitos y sobre cómo adaptar su práctica religiosa en países no musulmanes, desde la alimentación a las entidades financieras.

La demanda de toda una serie de productos de consumo que respeten la *shari'a* ha dado lugar a una nueva y variada oferta que introduce en el panorama cotidiano, tanto del pequeño comercio como de las grandes superficies, productos específicamente dirigidos al consumidor musulmán: desde carne, hasta helados o productos aditivos con marca de garantía *halal*. Y junto a ese consumo cotidiano una banca islámica y productos financieros que ofertan algunas cajas de ahorro siguiendo las recomendaciones de jurisperitos musulmanes prestigiosos que muestran una tendencia a atraer al consumidor musulmán.

En el marco jurídico español, el Acuerdo de Cooperación puso en 1992 las bases para la regulación del comercio *halal*, que en todo caso debe respetar la normativa legal y sanitaria vigente, y establece las competencias de la CIE en cuanto al control de la comercialización, importación y exportación de productos *halal*. Igualmente, reconoce el derecho de los musulmanes a que en los centros y establecimientos públicos, así como las dependencias militares y los centros docentes, tanto públicos como privados concertados, se respeten sus restricciones alimentarias y la adaptación de horarios en el mes de Ramadán.

En 1998, la asociación Junta Islámica, de ámbito nacional y pionera en el asociacionismo musulmán, creó el Instituto Halal, con el reconocimiento de otras entidades similares en países musulmanes y no musulmanes. Ofrece desde 2003 a empresas y consumidores un control y certificado de garantía *halal* que no es exclusivo, pues también se importan desde países islámicos productos para satisfacer las demandas del consumidor musulmán. Junta Islámica ha puesto en marcha además, desde 2008, una asociación de consumidores, *Vida Halal*, para promocionar y concienciar no sólo a los musulmanes, sino a la sociedad en general, de las bondades de la alimentación *halal*. Es decir, apelando a la conciencia como consumidores sobre los productos que describen como saludables.

En esa misma dirección de informar sobre el consumo *halal*, la Comunidad Islámica de las Islas Baleares Ihsan ha empezado a organizar actividades dirigidas a asociaciones musulmanas para dar a conocer los recursos de los que disponen en la islas para cumplir con los preceptos en cuanto a alimentación.

También poco a poco, y en función de la demanda, colegios, comedores universitarios, hospitales y en general centros públicos van adaptándose a las demandas de los usuarios musulmanes, algo que puede entenderse como síntoma de normalidad de la práctica musulmana en el ámbito cotidiano.

Para saber más:

Joan Lacomba, **El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas**. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2001.

Gemma Aubarell & Ricard Zapata, **Inmigración y procesos de cambio**. Barcelona: Icaria/IEMed, 2004.

<http://institutohalal.wordpress.com>

<http://www.vidahalal.com>

www.juntaislamica.org



3

Espacios de visibilidad Mezquitas, oratorios y cementerios



Mezquitas y oratorios

Desde los años 70 hasta la actualidad, el islam en España ha ido tejiendo una creciente red comunitaria, compuesta fundamentalmente por asociaciones religiosas y oratorios. En buena parte, la visibilidad social del heterogéneo colectivo musulmán se debe a la implantación de estos espacios de culto, a pesar de que la gran mayoría de ellos no se sitúan en edificios singulares construidos a tal efecto. La mayor parte de los oratorios musulmanes son fruto de la voluntad autoorganizativa de los propios musulmanes en España. Sólo los grandes centros han contado con la contribución económica de países islámicos. El resto de los espacios depende del

voluntarismo y la solidaridad comunitaria, y siguen abiertos y mantenidos con escasos recursos, tanto materiales como humanos.

La legislación española reconoce el derecho de los individuos, sean nacionales o extranjeros, a establecer sus lugares de culto. En el caso concreto de las mezquitas, el artículo 2 del Acuerdo de cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España de 1992 prescribe que "a todos los efectos legales, son mezquitas o lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la Comisión Islámica de España los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la

oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifica por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión".

Se calcula que en España puede haber aproximadamente unos 400 oratorios, además de trece grandes centros islámicos. Mientras que los primeros podrían ser definidos como espacios de proximidad, emplazados en aquellos barrios en donde residen las poblaciones musulmanas y ocupando locales no siempre bien acondicionados para el culto colectivo, los segundos se ubican en edificios singulares que destacan en su contexto urbano inmediato, adquiriendo una clara visibilidad.

En Ceuta y Melilla, dado el marcado componente musulmán de estas ciudades, es lógico pensar en la existencia de mezquitas situadas en edificios singulares. En Ceuta, el Morabito de Sidi M'barik, la Mezquita Mulay El Mehdi de la Avenida de África y la moderna Mezquita al-Umma constituyen una buena muestra de la variada arquitectura musulmana local. En Melilla, además de la Mezquita Central de la calle Garcia Cabrelles (1945), hay otras doce mezquitas y pequeños oratorios.

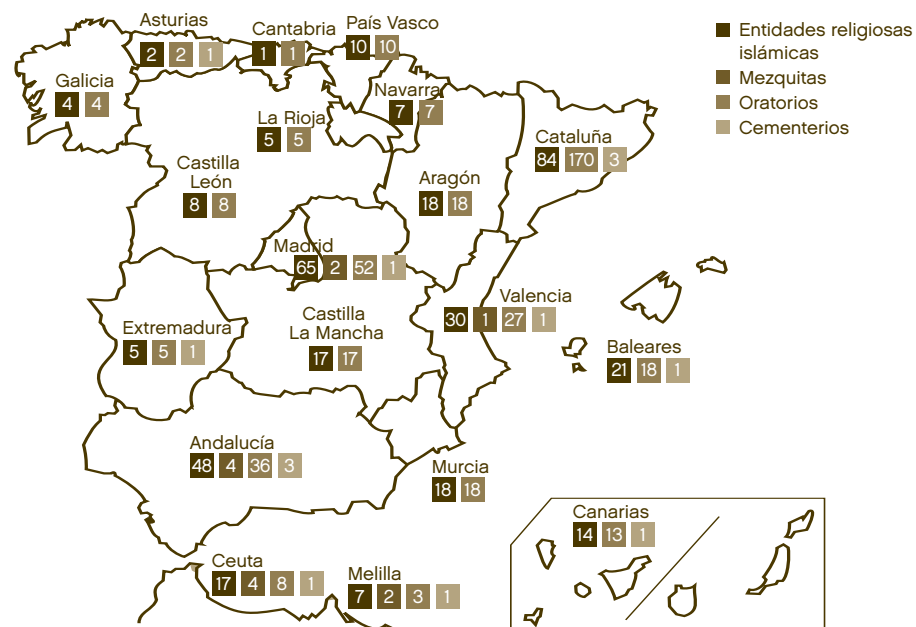
En la Península, el primer oratorio musulmán en época moderna fue creado por el régimen franquista en Córdoba, como muestra de gratitud hacia los soldados rifeños que lucharon a su lado durante la guerra civil. Se trata del Morabito de los Jardines de Colón, que hoy nada tiene que ver con ese legado, pues acoge a la plural Asociación de Musulmanes de Córdoba a la que pertenecen familias musulmanas de muy diversa procedencia y que desde 1992 organiza actividades de culto y clases de lengua árabe y cultura islámica para niños.

Ya en época democrática, la primera mezquita que se crea en territorio peninsular fue la de Marbella (Málaga) en 1981. Su promotor fue el príncipe saudí Salman Ben Abdulaziz al-Saud, tiene una capacidad para unas 400 personas, y está dotada de una biblioteca y de un alminar de 25 metros. Al año siguiente, en septiembre de 1982, la Misión Ahmadiyya en España inauguró la Mezquita Basharat en Pedro Abad (Córdoba).

En Madrid la mezquita Abu Bakr, en el barrio de Estrecho, fue creada a mediados de los años 80. Es la sede de la Asociación Musulmana de España y de la UCIDE. Ocupa un total de 3.500 m², repartidos en cuatro plantas y dispone de alminar. Fue financiada a través de aportaciones de diversos países árabes. En 1992 se inauguró, con la presencia de los Reyes de España, la Mezquita Omar ibn al-Jattab, más conocida como Centro Cultural Islámico de Madrid, o mezquita de la M-30, por su cercanía a una de las autopistas que circundan Madrid. El terreno de 16.000 m², acoge un moderno edificio de seis plantas, y fue cedido en el barrio de la Concepción por el ayuntamiento de la capital. La superficie de esta mezquita es de 550 m² con capacidad para 700 hombres y 130 mujeres. Su financiación corrió a cargo del rey Fadh Ben Abdulaziz al-Saud. Hasta la inauguración en 1997 de la mezquita de Roma, la de Madrid fue la más grande de Europa.

El mismo año, pocos meses más tarde, se inauguró el Centro Cultural Islámico de Valencia, financiado con capital kuwaití y que depende de la Organización de Ciudades Árabes, una ONG fundada en 1967 con el fin de preservar el legado árabe y la identidad de las ciudades y municipios. En 1994 se inauguró la mezquita de Fuengirola, sede de la Comunidad Islámica Suhail, que

Implantación geográfica



Fuente: Observatorio Andalusi (UCIDE, 2006), excepto para el caso de Cataluña. (Dirección General de Asuntos Religiosos. Generalitat de Catalunya)

fue financiada con capital saudí y que se encuentra vinculada a la Liga del Mundo Islámico.

El complejo de la Asociación Cultural Azzagra, en La Puebla de Don Fadrique (Granada), se extiende por una finca de 120 hectáreas, en donde se ubica la Mezquita de Rosales y un centro de estudios andalusíes. Fue inaugurada en julio de 2001, con el apoyo económico del emir de Sharjah.

En julio de 2003 fue oficialmente inaugurada la que se conoce como "mezquita mayor" de Granada, después de dos décadas de polémicas respecto a su gestión y ubicación en el granadino barrio del Albaicín. El compromiso personal de algunos de los actores implicados y el apoyo financiero de diversos países islámicos (Libia, Marruecos, Emiratos Árabes, Malasia) contribuyeron finalmente a su construcción. El centro está gestionado por la Fundación Mezquita de Granada y es dirigido por miembros de la Comunidad Islámica de España, integrada por conversos españoles que forma parte del Movimiento Morabitun. No obstante, la mezquita está abierta a todos los musulmanes de Granada, realiza numerosas actividades abiertas a los colectivos sociales de la ciudad y se ha constituido en un importante centro de visibilidad del islam en Granada.

El último gran centro islámico inaugurado hasta la fecha ha sido el de Málaga, en agosto de 2007, que ocupa más de 4.000 m², y cuya construcción ha costado alrededor de 22 millones de euros, aportados por capital saudí. La Fundación Suhail es titular de esta nueva mezquita, con capacidad para más de 1.000 fieles, y un moderno equipamiento que incluye guardería, auditorio, salas para hombres y mujeres, así como equipos de traducción simultánea.

La dimensión comunitaria de las mezquitas

La aparición de oratorios es uno de los principales indicadores del asentamiento de los colectivos musulmanes de origen inmigrante. Su apertura es la expresión de una voluntad colectiva para mantener las referencias no sólo religiosas, sino también sociales y relativas a la identidad. Por tanto, la apertura de estos equipamientos religiosos adquiere una dimensión diferente a lo que supone hacerlo en un país musulmán. Las circunstancias del contexto que generan su creación, la ausencia de una instancia administrativa que supervise su apertura, las funciones que adquieren en tales contextos no musulmanes, así como las expectativas que se generan alrededor de estos centros, requieren que éstos sean considerados como algo más que espacios de culto. Además de lugares de plegaria, las mezquitas se convierten en espacios de referencia social común.

Es muy significativo que la mayor parte de los oratorios abiertos en España hayan sido promovidos por parte de miembros de lo que se podría denominar la primera generación de inmigrantes. En su interés por abrir estos espacios hay también la idea de que el oratorio permitirá mantener los vínculos y las referencias de la sociedad de origen. De esta manera, la mezquita en contexto migratorio se convierte también en un espacio de encuentro e intercambio.

Desde el punto de vista de sus promotores -hombres adultos y padres de familia, como perfil principal-, la mezquita se convierte en el vínculo que liga el colectivo con la sociedad de origen y sus valores, lógicas y prácticas sociales. Se define y presenta, pues, como reducto del mantenimiento de estos lazos que se considera

que no han de perderse. De ahí la importancia que se da a la función de socialización de estos espacios. La mezquita u oratorio es la instancia que, junto a la familia, garantiza la socialización religiosa de las nuevas generaciones y es el espacio donde poder expresar la pertenencia común.

Dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, y la prioridad dada a la cuestión de la socialización de las nuevas generaciones, las mezquitas quieren significarse como epicentros de la vida comunitaria de los colectivos musulmanes. Pero a pesar de la voluntad de sus promotores, la supuesta centralidad social de la mezquita requiere ser matizada. De hecho, el elemento religioso no es la única referencia estructurante que está presente en el seno de los colectivos de origen musulmán, ya que junto a la misma aparecen otras iniciativas asociativas vinculadas a contenidos cívicos, culturales o políticos que dotan también de entidad e identidad a estos colectivos.

Las mezquitas son espacios inscritos en la esfera pública española, no obstante adquieren una dimensión comunitaria, que no privada, a ojos del resto de la sociedad, quien los identifica en su territorio pero los comprende como espacios particulares del colectivo. A lo largo de la geografía española, se han producido reacciones sociales en contra de la apertura de estos espacios de culto. Las razones de tales conflictos suelen ser complejas, pero en general denotan una reacción de rechazo hacia la presencia de un colectivo de origen inmigrante que, sin embargo, a través de la apertura de sus espacios de culto demuestra su explícita voluntad de permanecer e integrarse en esta sociedad. Estas resistencias se envuelven también de argumentos de temor, frente a una presencia que se identifica con lo extraño, lo desconocido y sospechoso. La intensidad mediática de la información sobre el universo islámico vinculado a violencia y terrorismo no ha contribuido a serenar los ánimos a este respecto.

Del balance de estos conflictos sería posible constatar lo siguiente. La presión vecinal ha conseguido, en más de una ocasión, reformular las primeras decisiones políticas para encontrar una alternativa a la demanda planteada por los colectivos musulmanes. Los intentos por hallar otros locales alternativos en donde ubicar estos oratorios han topado con el mismo grado de protestas, lo que ha llevado a los ayuntamientos a proponer que estos espacios se sitúen en zonas industriales o periféricas, alejadas del núcleo urbano. La deslocalización espacial y simbólica de los oratorios musulmanes que suponen estas alternativas es tan perjudicial como probablemente lo serán los efectos en el grado de participación social de estos colectivos en la vida del municipio.

Las polémicas sobre la ubicación de las mezquitas nos indican que es esta socie-

Los retos de la visibilidad

De acuerdo con la intención primera de sus promotores, los oratorios se definen como espacios de proximidad a los que es posible acudir cotidianamente en el barrio en el que se vive o trabaja. Estos espacios de culto, junto a otros de carácter asociativo o comercial, se relacionan estrechamente entre sí mediante un criterio de cercanía territorial donde confluyen referencias comunes. La concentración espacial en determinados barrios o zonas de las ciudades propicia así una de sus formas de visibilidad en la sociedad española.

dad la que reacciona problemáticamente ante esa nueva realidad en su espacio público. Tal como se acostumbra a afirmar, nos encontramos ante un problema de integración social, en este caso por incumplimiento del compromiso de una de las partes (la sociedad receptora), que no asume el derecho de estos colectivos a expresar en libertad su opción religiosa. No obstante, también se desarrollan en otros casos iniciativas de resolución a estas polémicas a través de la convivencia social, favoreciendo la celebración de jornadas de puertas abiertas para diluir el miedo a lo desconocido y mostrar la realidad que se vive en el interior de esos espacios. Se abren, pues, nuevas formas de enfocar una cuestión que hay que entender no tanto en clave de la *adaptación* del islam a la sociedad española, como de su *aceptación* como minoría religiosa.

Cambios y expectativas

La institución de la mezquita se enfrenta a nuevas dinámicas que condicionarán su futuro inmediato como espacio de referencia para los musulmanes españoles. Es evidente que estos espacios no son capaces de satisfacer de manera adecuada todas las demandas que formulan los colectivos musulmanes, tanto en su dimensión espacial (ante el aumento demográfico del colectivo que hace pequeños los espacios disponibles) como sociológica (las nuevas circunstancias que aparecen en la observancia islámica en un contexto no musulmán). Asimismo, la precariedad de recursos materiales, financieros y humanos en el islam español se ha convertido en crónica, hasta el punto de que la

mejora de las condiciones de la práctica colectiva (disponer de locales más amplios, contratar a personal, desarrollar proyectos sociales) se encuentra seriamente afectada. Y queda pendiente la relación con las nuevas generaciones, quienes siguen manteniéndose a distancia de estos espacios aunque no por ello dejan de expresar pertenencias en clave religiosa. La cuestión está en que su identidad musulmana no se define necesariamente en relación a la sociedad originaria de sus padres, sino como un componente de su voluntad de pertenencia a la sociedad española.

Otra dinámica que puede condicionar también la evolución de estos espacios es la que se deriva de las pugnas internas por el control de la mezquita. Gestionar estos espacios siempre es una tarea complicada. El desgaste personal que sufren las juntas que gobiernan las mezquitas, al estar expuestas a la crítica pública del colectivo, lleva al agotamiento de estos liderazgos, que no siempre son capaces de encontrar nuevos recambios generacionales para seguir al frente del centro.

En definitiva, lejos de asentarse como institución de referencia, los oratorios musulmanes siguen siendo espacios en construcción, lugares donde confluyen los debates internos y externos respecto al colectivo musulmán y su encaje en la sociedad española. Unos espacios que, por todo ello, siguen siendo aún protagonistas destacados del proceso de configuración del islam de España.

En Cataluña se encuentra en trámite parlamentario la Ley de centros de culto que pretende dar a los Ayuntamientos mayor protagonismo a la hora de reservar espacios para los centros de culto.

Cementerios islámicos

El ordenamiento jurídico español reconoce el derecho de todos los ciudadanos a recibir unos servicios funerarios de acuerdo con sus propias convicciones religiosas, filosóficas y culturales. Así se cita en el artículo 2.1b de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y en otras leyes y ordenanzas de carácter autonómico y local en materia de servicios funerarios. El Acuerdo de Cooperación firmado entre el Estado español y la Comisión Islámica de España reconoce el derecho de los musulmanes a disponer de un espacio reservado en los cementerios municipales, a fin de que sus difuntos puedan ser enterrados según el rito islámico (artículo 2.5).

Hoy día, dieciséis años después del reconocimiento legal de este derecho, la necesidad de que los colectivos musulmanes dispongan de unas parcelas reservadas en los cementerios públicos españoles se deriva de la propia evolución demográfica del colectivo, así como de los indicadores de asentamiento e inserción social que muestra. No obstante, siguen existiendo escasas parcelas reservadas a difuntos musulmanes, con la excepción de las ciudades de Ceuta y Melilla. Ante la formulación de estas necesidades y la dificultad real para satisfacerlas, los colectivos musulmanes optan en la mayoría de las ocasiones por la repatriación de sus difuntos al país de origen. Esta carencia de respuesta ante un derecho reconocido es contraria tanto a la expresión de una voluntad de arraigo de personas que durante largo tiempo han residido en España, como también al reconocimiento de la pluralidad religiosa de la sociedad española, puesto que los españoles de confesión musulmana no pueden ver reconocidos sus derechos ciudadanos.

Son muchos los bancos y cajas tanto españoles como del país de origen que ofrecen servicios de repatriación de los difuntos mediante un seguro. Por ello, cuando se trata de países tan cercanos como Marruecos, la repatriación de los difuntos se realiza siempre que es posible y los musulmanes cuyo país de origen se encuentra muy lejos (Pakistán, Bangladesh etc.), suelen solicitar que el entierro se lleve a cabo en territorio español. También hay que destacar que la

Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España (ley 26/1992, de 12 de noviembre, artículo 2.5)

“Los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que establece el número 2 de este mismo artículo para los lugares de culto. Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios, que se realizarán con intervención de las Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de Régimen Local y de Sanidad”.

repatriación de difuntos se realiza sobre todo entre las personas de primera generación.

Algunos de los actuales cementerios son vestigios del pasado, creados durante la guerra civil española, para albergar los cuerpos de los combatientes marroquíes que lucharon en las tropas franquistas (son los casos de los cementerios de Sevilla y Granada), y que prácticamente han estado en desuso hasta los años 70-80, cuando las comunidades de musulmanes españoles comenzaron a reclamar el poder utilizarlos de nuevo. Junto a estos, existen otros cementerios como el de Griñón en Madrid, también creado tras la guerra civil para albergar a los difuntos de la Guardia Mora, y que en la actualidad es gestionado por la Embajada del Reino de Marruecos. Este cementerio fue destinado en un principio a acoger a los miembros de las delegaciones diplomáticas que provenían de países musulmanes, y se ha permitido la inhumación de otros miembros de la comunidad musulmana, lo que le ha llevado en la actualidad al límite de su capacidad.

El asentamiento de la nueva inmigración musulmana ha generado la necesidad de poder disponer de más espacios en donde poder enterrar a los difuntos musulmanes. Así, el de Granada se reabrió en octubre de 2002. En otros cementerios municipales, y siguiendo el criterio establecido en la ley de 1992, se han reservado parcelas para entierros musulmanes. En Barcelona, el ayuntamiento de la ciudad reservó en 1997 una parcela de 552 m² en el cementerio de Collserola. En Madrid, un acuerdo entre la UCIDE y el gobierno autónomo ha de permitir ampliar la capacidad del cementerio existente. En Valencia se cedió una parcela de 700 m² con una capacidad de 145 unidades. Otros espa-

cios reservados existen en Benalmádena (Málaga), Zaragoza, Palma de Mallorca, Las Palmas de Gran Canaria, Manresa o Terrassa.

En la actualidad, nuevas negociaciones entre representantes municipales y de las comunidades musulmanas intentan llegar a acuerdos en esta materia con el fin de habilitar nuevas parcelas y compatibilizar las normativas sanitarias vigentes con las prescripciones islámicas en materia funeraria: así, en abril de 2007, el Ayuntamiento de Barcelona inauguró una sala en uno de los tanatorios municipales para llevar a cabo las prácticas mortuorias que son requeridas según el islam. Igualmente, y desde el ámbito de la atención sanitaria, en los últimos años se han elaborado guías y protocolos de actuación para atender de manera adecuada a los pacientes difuntos, de acuerdo con sus convicciones religiosas.

La defunción de una persona emigrada incorpora dimensiones bien diferentes a las que podrían darse en su sociedad de origen. Al impacto de la pérdida entre el núcleo familiar o de amistades, se le une el hecho de la distancia que en ocasiones separa al fallecido de sus allegados. Ello impone un primer interrogante respecto a la decisión de enterrar al fallecido allá donde murió, o bien repatriar su cadáver a su región de origen. En ambos casos, se plantean nuevos significados culturales: la muerte se muestra como una posibilidad real para poder expresar la propia identidad, ya sea vinculada con la sociedad que le vio nacer (la repatriación para ser enterrado *allí*, como forma de reconciliación con la tierra natal), o bien con aquella sociedad que le ha visto envejecer y en la que sus hijos han crecido y se han formado (el entierro entendido como la definitiva expresión de una voluntad de integración).

Para saber más:

Elena Arigita. "Autoridad y representación del islam en la España contemporánea". En Cristina de la Puente y Delfina Serrano (eds). **Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo**. Madrid: Siglo XXI, 2007.

Imams d'Europa. Les expressions de l'Autoritat Religiosa islàmica. Barcelona: IEMed, 2005.

Jordi Moreras. **Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias**. Barcelona: CIDOB, 1999.

Ana Planet & Jordi Moreras. **Islam e Inmigración**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

Silvia Taulés. **La nueva España musulmana**. Barcelona: Debolsillo, 2004.



4

Mujeres musulmanas Mitos y realidades



Cualquier cuestión relativa a las mujeres musulmanas se encuentra muy mediaticada en España, y en el mundo occidental en general, por una percepción social dominante que ve más el vínculo “mujer e islam”, o “mujer víctima del islam”, que la compleja y diversa realidad que las caracteriza. Las mujeres están frecuentemente llamadas a ilustrar un paisaje cultural “previsto” que reconfirma el “paradigma consensuado en Occidente sobre el islam”: distante, pasiva, exótica, sometida, velada, reaccionando a los acontecimientos en lugar de participando activamente en ellos. Es una mujer impersonal y comunitarizada. De ahí que los acontecimientos vinculados a símbolos de gran carga ideológica como el velo o el integrismo islámico dominen la información sobre ellas. La estructura patriarcal marca, como en Europa occidental, la desigualdad de género y las discriminatorias situaciones que de ello se derivan, pero la cuestión está en que dicho patriarcado en el mundo musulmán se percibe como un caso inmutable, fruto de un determinismo cultural irreversible ¿Por qué no pensar que, como les ha ocurrido a las europeas, en las sociedades musulmanas la estructura patriarcal es transformable y que ello depende sobre todo de la democratización, el desarrollo y de la posibilidad que tengan para definirse a sí mismas sin que tengan que definir las desde Occidente? ¿Por qué no entender que la divisoria entre la nueva generación y la precedente, entre la que sale y la recluida, entre la que se afirma y la que se somete, depende más de los niveles de acceso a la educación que de llevar un pañuelo en la cabeza?

La variedad de mujeres musulmanas que viven en España muestra itinerarios personales de muy diferente realidad. Desde la inmigrante emprendedora, mujeres que individualmente y por elección propia han iniciado en solitario la experiencia migrato-

ria y que dependiendo de los casos tienen principalmente un proyecto familiar o profesional, a la reagrupada por su marido, pasando por la estudiante universitaria y las menores agrupadas o nacidas ya en España. Todas ellas con un muy diverso nivel educativo, laboral y profesional. Y todas ellas con experiencias personales distintas en las que varía su nivel de integración o comunitarización según sus propias aspiraciones y el entorno social favorable o beligerante que encuentren. Asimismo hay que tener en cuenta el sector de mujeres musulmanas convertidas, algunas de ellas muy activas en la promoción del “feminismo islámico” que implica una emancipación femenina sin perder los referentes religiosos musulmanes, e incluso legitimando dicha emancipación desde las propias fuentes del islam. A pesar de que este feminismo islámico no está exento de controversia y es incluso refutado por otros activistas musulmanes (hombres y mujeres), el hecho de que exista este debate debe tomarse como evidencia de que la imagen pasiva y estática de la mujer musulmana es en realidad el reflejo esquemático y superficial de una realidad mucho más compleja y dinámica.

De todo este complejo universo femenino, lo que atrae la atención social –o más bien preocupa– es la visibilidad islámica de esas mujeres expresada a través de la vestimenta del pañuelo o *hiyab*.

Lejos de la rápida interpretación que asocia a la mujer velada con la sumisión y a la desvelada con la liberación, el mundo de la vestimenta musulmana femenina está repleto de signos que hay que descodificar. En el universo musulmán existe una gran variedad de velos que responden a significados distintos y cuya diferencia inicial es que cubran o no el rostro de la mujer. Entre estos los más conocidos son el *haik* (cuadrado de tela que cubre de la nariz a la barbilla, tradicional del Magreb), el *niqab* (manto negro con dos rendijas en los ojos,

muy extendido en los países de la Península Arábiga y entre los seguidores de dicho modelo en el mundo árabe) y el *burqa* (propio del mundo afgano). El término *hiyab* es un nombre genérico que significa manto, cobertura, cortina y es el término que aparece en el Corán para describir la separación respetuosa que se debía mantener con respecto a las mujeres del Profeta. En la actualidad es el término que se utiliza para denominar la forma más extendida de cobertura entre aquellas mujeres musulmanas que optan por visibilizar su pertenencia e identidad musulmana (tanto religiosa como cultural e incluso política). Su característica básica es que sólo es un pañuelo (colocado de formas muy diversas) que nunca tapa el rostro de la mujer, con lo cual es sobre todo un signo de visibilidad de la identidad musulmana. Aunque la variedad de casos es múltiple, incluyendo los forzados, para las mujeres que lo utilizan voluntariamente no significa necesariamente, como los otros velos, la asunción del principio patriarcal de la sumisión a los hombres, sino una señal de identidad cultural y de pertenencia a la fe musulmana. Es decir, el *hiyab* es el término árabe que en Europa transcribimos frecuentemente como pañuelo porque en realidad no es un velo en sentido estricto.

Entre un número representativo de mujeres, la adopción del *hiyab* no se realiza como símbolo de la transmisión tradicional de la religión sino más bien como signo de su reapropiación del islam como identidad cultural. El pañuelo en la cabeza ha reaparecido con fuerza como un fenómeno característico de las grandes ciudades y de las mujeres con formación y estudios.

La imagen negativa que frecuentemente se transmite del uso del *hiyab* pasa por alto la adhesión consciente y deliberada de millones de mujeres a la identidad islámica. No es que el sentir de todas las mujeres musulmanas sea unánime, sino que las

diferencias entre ellas no se establecen de acuerdo con el criterio mujer islámica=mujer tradicional y retrasada; mujer occidentalizada=mujer moderna. Tras este estereotipo (deducido a través de la vestimenta y particularmente de una visión tradicionalista o rigorista del velo), se da una realidad en que la diferencia, si bien se puede establecer entre mujeres “tradicionales” y “modernas”, se reparte tanto entre “islámicas” y “no-islámicas”. Y el factor que distingue a unas de otras hoy día no es el uso del *hiyab*, cuyas distintas formas, lejos de ser estrictamente religiosas, traducen representaciones sociológicas diversas. Son jóvenes, urbanas y cultas muchas de las mujeres que hoy día desde referencias socio-culturales islámicas están también modificando su patriarcal estatuto tradicional.

Esta realidad nos debería hacer reflexionar sobre el hecho de que no todo en las sociedades musulmanas procede de un determinismo religioso proclive al fanatismo y la regresión sino que también existen dinámicas de cambio y modernización propias que no excluyen la afirmación de la identidad islámica.

De los trabajos empíricos realizados entre mujeres musulmanas inmigradas se desprende que no se da necesariamente un proceso de debilitamiento de su identidad cultural y religiosa por el hecho de instalarse en otro país con una experiencia diferente, pero sí puede entrañar en muchos casos un proceso de reconstrucción y de fluidez en su identidad musulmana que combina aspectos de la sociedad de acogida y de origen. Tampoco es frecuente que se de un alejamiento de su práctica religiosa o de su afirmación cultural como musulmanas a medida que asumen posiciones de autonomía y emancipación. Particularmente las jóvenes y con estudios, distinguen entre tradiciones patriarcales, que rechazan, y su adhesión al islam. Es decir, su rechazo a las costumbres que las someten a códi-

gos sociales discriminadores (denuncia que evidentemente pueden afirmar y articular aquí mejor que en sus países de origen) no va necesariamente ligado al desapego de su identidad musulmana.

El islam es para parte de ellas una forma de adhesión a la comunidad, pertenece a la esfera cultural y de la identidad, es una práctica cotidiana. Pero, no por ello, asumen automáticamente las tradiciones patriarcales que algunos vinculan al islam. El islam se concibe, en definitiva, como una creencia y una práctica, un signo de identidad y de construcción del "yo", y no tanto como una forma de vida socialmente inmutable, y mucho menos cuando algunas expresiones de ésta se consideran una imposición del grupo de origen o de la familia.

Sin embargo, la observación empírica nos da indicios de que en realidad, aunque no lo expresen o lo elaboren intelectualmente así, se está produciendo cierta reformulación o reconstrucción de su experiencia personal y religiosa como consecuencia de la instalación en España. Esto no excluye que esta reconstrucción se estuviera produciendo ya antes de iniciar la experiencia migratoria pero ese proceso se hace más explícito en el nuevo contexto social español.

La cuestión de la identidad no se diluye pero sí se transforma, en el sentido de que no les bloquea para defender su autonomía y emancipación. Es más, ésta es una consideración expresada también por algunos hombres, quienes consideran que lo fundamental es conservar unas señas de identidad que transmitir a los hijos y son conscientes de que la manera de conseguirlo es aceptando transformaciones sociales inevitables en el nuevo contexto de la emigración.

La condición de minoría como musulmanas les obliga a su replanteamiento sobre quienes son y cómo deben ser en su adecuación con esa nueva realidad, en tanto que en el país de origen es automático, una herencia. En este ámbito, ese puente entre quién se es en origen y quién se es en la nueva sociedad de acogida, sin perder ninguna de las dos referencias, tiene en las mujeres un actor determinante como mediadoras interculturales.

En todo caso, las mujeres musulmanas deben ser objeto de interés en Europa, no sólo por el uso del pañuelo sino también en los ámbitos de la educación y la incorporación al mundo laboral como cuestiones claves para su futuro.

Para saber más:

Gema Martín Muñoz y Ana López Sala. **Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí.** Madrid: Instituto de la Mujer, 2003.

Gema Martín Muñoz. **"Imágenes e Imaginarios. La representación de la mujer musulmana a**

través de los medios de comunicación en Occidente" en A. Valcárcel y D. Renau (eds) *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI.* Sevilla: Instituto andaluz de la Mujer, 2000.

Rosa Aparicio (dir.), **Identidad y Género: Mujeres magrebíes en**

Madrid. Madrid: Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, 1998.

Ángeles Ramírez. **Migraciones, Género e Islam. Mujeres marroquíes en España.** Madrid: AECl, 1998.

www.mediterraneas.org



5

Jóvenes musulmanes Educación, asociaciones, debates



Los jóvenes musulmanes que residen en España son una muestra de la rica diversidad de personas y modos de pensamiento que caracteriza a los creyentes en el islam. Este colectivo no se define exclusivamente por un criterio de edad, sino que puede verse ampliado en número al incluir a aquellas personas que, habiendo entrado en una edad adulta temprana, son conscientes de su condición social de jóvenes porque siguen experimentando en su cotidianeidad las características socioeconómicas y familiares del resto de jóvenes del país. Estas condiciones pueden ser, entre otras, la prolongación de su etapa de estudiantes, dificultades económicas por empleos precarios o ausencia de empleo, falta de independencia económica y familiar, dificultad de acceso a una vivienda, etc. Todas esas circunstancias se traducen en la presencia de jóvenes no sólo en el sistema español de enseñanza obligatoria, sino también en el universitario y el laboral. Además, la concienciación de su estado social de joven, les anima a participar socio-políticamente desde esa condición.

Los cambios demográficos experimentados en los últimos años en España, hace que muchas personas relacionen a los jóvenes musulmanes con los hijos de los inmigrantes que han llegado en los últimos años. En gran parte esto es así, pero no en su totalidad. Estos jóvenes pueden ser españoles de nacimiento –musulmanes por tradición familiar o conversos-, españoles hijos de extranjeros nacionalizados tras un año de residencia desde su nacimiento, descendientes de extranjeros que aún no han conseguido la nacionalidad española –llegados por propio proyecto migratorio personal o por reagrupación familiar- y extranjeros que se encuentran realizando estudios de primer, segundo y tercer ciclo en las universidades españolas, o bien que ya los han terminado y han permanecido en España tras encontrar un empleo. El país de origen de sus padres, o el de ellos mismos, es princi-

palmente España, Marruecos, Argelia, Siria, Jordania, Egipto y Palestina. La clase social de sus familiares también puede variar desde la clase trabajadora a la representada por las profesiones liberales. En total estaríamos hablando de una cifra aproximada de unos 100.000 jóvenes.

En cualquier caso, el aumento progresivo y la diferencia de cifras en función de la fuente consultada, así como su dificultad de registro, nos indican la necesidad de observar los datos sólo como el número que son y prestar más atención a las situaciones y los lugares en los que estos jóvenes musulmanes viven su día a día. Algunos de ellos, los principales, son la escuela y el asociacionismo emergente que, como jóvenes y musulmanes, están impulsando.

Cabe destacar el choque generacional que se produce en las mezquitas a la hora de desarrollar las prácticas religiosas. Los jóvenes llegan desde los países de origen con una formación religiosa más intelectualizada que la de sus padres, que procede más del mundo de las tradiciones y de las costumbres. Ello se refleja en tensiones intergeneracionales y discrepancias a la hora de realizar el culto, gestionar la mezquita, y organizar sus actividades sociales e intercomunitarias. Esto ha provocado importantes divisiones dentro de la comunidad, resolviéndose en ocasiones a favor de los primeros y en ocasiones a favor de los segundos.

Aprender islam en el colegio

La presencia de jóvenes musulmanes en el sistema educativo español ha experimentado un aumento progresivo desde la década de los 80 del siglo pasado. Su visibilidad se ha hecho patente princi-

palmente en la década siguiente y en la actualidad, cuando el número de menores musulmanes se ha incrementado por la reagrupación familiar o el nacimiento en territorio estatal.

Como el resto de familias que amparándose en el artículo 27 de la Constitución española han solicitado formación religiosa y moral católica, los musulmanes han procurado también que sus hijos obtuvieran el mismo derecho de acuerdo con sus propias convicciones. Esta reivindicación se vio reconocida y regulada legalmente con la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, por el que el Estado se comprometía con los musulmanes, en el artículo 10 de este Acuerdo, a “garantizar a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria”.

Esta última parte del artículo ha supuesto una dificultad a la hora de llevar a la práctica la enseñanza religiosa islámica en los centros privados concertados, pues muchos de estos centros en España son de carácter religioso y de confesión católica, y por ello han optado por acogerse a la contradicción entre su carácter propio y la demanda formativa en islam. Además, en la actualidad, no existe un solo centro concertado de enseñanza religiosa islámica y la posibilidad de crearlo genera una respuesta de rechazo entre los sectores de la sociedad que abogan por una enseñanza laica donde no haya espacio para ninguna religión dentro del currículo escolar.

Por este motivo, los padres de alumnos musulmanes que desean que sus hijos

reciban formación en su fe en horario escolar sólo pueden optar entre los centros privados –principalmente el Colegio Saudí y el Colegio Libio en Madrid- y los públicos que, a su vez, están afectados igualmente por el debate social sobre el estatuto de la religión dentro del currículo escolar y sobre los modos de financiación de las medidas requeridas para su enseñanza.

En realidad, el grueso de la población juvenil musulmana está escolarizada en centros públicos. Estos, a su vez, cuentan con la restricción numérica a la hora de impartir la asignatura de religión islámica, puesto que sólo se ven obligados a ofrecerla cuando el número de solicitudes de la misma alcanza a un mínimo de diez alumnos.

El Currículo de Enseñanza Religiosa Islámica en los Centros Públicos y Concertados con el Estado se publicó en enero de 1996 y, en abril de este mismo año, se firmó el Convenio sobre Designación y Régimen Económico de las Personas Encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica, en los Centros Docentes Públicos de Educación Primaria y Secundaria. En él se estableció que la designación de los profesores de religión islámica correspondía a la CIE, en tanto que el Estado se encargaría de la dotación económica de los profesores de religión islámica que impartieran sus clases en los centros docentes públicos. Sin embargo, este acuerdo se vio paralizado hasta el año 2002 por discrepancias internas en la CIE. A partir de ese momento se consensó una lista de 200 profesores y en el curso escolar 2005/2006 se aumentó su número, introduciéndose por primera vez en centros escolares de Ceuta, Melilla, País Vasco, Aragón y Andalucía.

El avance más significativo se produjo en octubre de 2006 con la elaboración del primer libro de texto de religión islámica

editado en Europa, de título "Descubrir el Islam". Su edición se hizo posible gracias a la colaboración de la UCIDE con la Fundación Pluralismo y Convivencia, la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia y el grupo editorial SM. Está dirigido a los alumnos de Enseñanza Primaria y pretende complementarse, en años sucesivos, con la elaboración del libro "Conocer el Islam" dirigido a los alumnos de ESO y Bachillerato.

A pesar de los pasos realizados y debido al excesivo tiempo empleado para el logro de los mismos, la enseñanza de religión islámica se ha ofrecido principalmente en las mezquitas, centros culturales islámicos y las propias familias. A finales del año 2007, el Observatorio Andaluz indicaba que el 90% de los alumnos musulmanes carecía de clases de religión. De este modo, se ha seguido la tendencia de otros países europeos, en los que los progenitores musulmanes han preferido procurar una enseñanza religiosa fuera del horario escolar, ante la inexistencia de ésta en el sistema educativo público.

Los jóvenes musulmanes participan

La edad y el número de los jóvenes musulmanes nacidos en España, o nacionalizados tras un proceso de reagrupación familiar, han sido dos factores que tradicionalmente han jugado en contra de su visibilidad mediante su participación social en asociaciones. Sin embargo, esta invisibilidad comenzó a invertirse estatalmente con el registro en 2002 de la *Asociación Hijos de Inmigrantes Sababia*, y alcanzó su cenit después de los atentados del 11 de

marzo de 2004 en Madrid, cuando muchos jóvenes conmocionados por lo ocurrido y rechazando la identificación que se estaba realizando entre su religión y los ataques terroristas, decidieron adoptar un papel social más activo y asociarse para darse a conocer mediante la participación en actos públicos de rechazo a la violencia y al terrorismo y mediante la organización de actividades, seminarios, jornadas y conferencias donde deseaban reflexionar sobre el modo pacífico en el que entienden su religión y sobre el significado que ellos atribuyen al concepto de musulmán, más próximo a la piedad religiosa que a todo el imaginario negativo que lo envuelve.

Este fenómeno no se produjo exclusivamente en Madrid, sino que tuvo un efecto multiplicador en distintas provincias; efecto que aún sigue generando la aparición de nuevas asociaciones que comparten las características y objetivos de los miembros de las asociaciones formadas en la capital. Esto es, en su mayoría, hijos de inmigrantes de países musulmanes -nacidos en España o llegados por reagrupación familiar-, estudiantes -principalmente marroquíes con proyecto migratorio y/o educativo propio- y jóvenes españoles que se han convertido al islam. Todos ellos trabajadores y estudiantes universitarios, diplomados, licenciados, doctorandos o doctores. Esta diversidad de trayectoria personal puede observarse, asimismo, en las diferentes inscripciones del registro asociativo del Ministerio del Interior en asociaciones como Asociación de Estudiantes Musulmanes Iraníes, Asociación Hijos de Inmigrantes Sababia, Asociación de Jóvenes Musulmanes de Madrid y Tayba, o en los registros de las comunidades autónomas como el de la Asociación de Universitarios Marroquíes en Madrid o la Asociación M.E.I. Al-Hanan (Asociación de Mujeres por la Educación Intercultural) en Barcelona y la Asociación

Juvenil Cultural al-Agua, con sedes en Córdoba, Granada y Barcelona, a modo de ejemplo.

Su participación puede tener la naturaleza de asociación sociocultural y juvenil (si se registran en el Ministerio del Interior o en sus delegaciones autonómicas) o entidad de culto musulmán (si se registran en el Ministerio de Justicia). La decisión de inscribirse en uno u otro registro determinará las actividades a las que se dedicarán y la financiación que recibirán para la práctica de las mismas. Así mismo, también supone una ubicación social, puesto que la asociación sociocultural no está circunscrita más que por las actividades a realizar y se encuentra abierta al conjunto de la sociedad, mientras que la entidad religiosa lleva implícita la asunción de la creencia en el compromiso con la religión con la que se identifican, es decir limitada, en este caso, a las personas de credo musulmán.

Esta doble posibilidad facilita que la reivindicación social como musulmanes pueda realizarse desde distintos lugares administrativos -no sólo los religiosos-, lo que a veces se traduce en registros de asociaciones socioculturales donde aparece el término "musulmán" en el nombre de la asociación. Esta elección, observable también entre los jóvenes musulmanes europeos, muestra que al sentirse parte de la sociedad buscan, por medio de la identidad común musulmana, evitar cualquier identificación de origen nacional que pueda crear diferencias internas o automáticamente les esté otorgando la etiqueta de alienígenas, en tanto que foráneos.

Este mismo deseo de mostrar su sentimiento de pertenencia les conduce, a título individual, como puede hacer cualquier otro joven, a optar, en otros casos, por incorporarse a cualquiera de las organizaciones y/o asociaciones que están en activo y por la que se sientan interesados

en cuanto ciudadanos, independientemente de su fe.

El interés en insistir en esta condición de ciudadanos, con independencia de su creencia religiosa supone que en los estatutos de algunas de estas asociaciones se valore la posibilidad de poder ser miembro sin la necesidad de ser musulmán. Ejemplos de esta actitud pueden encontrarse en la Asociación Tayba, Asociación de Universitarios Marroquíes, Asociación M.E.I. Al-Hanan y Asociación Juvenil Cultural Al Agua. En los cuatro casos hay una voluntad de establecer un diálogo interreligioso o la convivencia intercultural que muestre el islam como una religión de paz frente al estereotipo del enemigo, y cuyo interés es el de trabajar por la convivencia social, religiosa y cultural. Interés igualmente compartido por el resto y manifestado también por la coordinadora de la Asociación de Jóvenes Musulmanas 'Bidaya', un grupo integrado por mujeres jóvenes musulmanas con sede en Santurce, Vizcaya.

La asociación Ibn Batutta también cuenta con una presencia de aproximadamente mil jóvenes entre Barcelona Madrid y Valencia, según informan sus responsables, y contribuye con el Consejo de la Juventud nacional y catalán a elaborar planes de desarrollo para los jóvenes.

Con este objetivo, los miembros de estas asociaciones comienzan a colaborar con otras asociaciones, musulmanas o no, que rechazan la violencia y el terrorismo, reivindican una solución a la situación actual de Palestina, organizan actividades en las que dar a conocer su religión y la situación de los musulmanes que viven en el país y en otros países europeos, planean participar en actividades de voluntariado social y debaten sobre las identidades con las que negocian en su día a día, como estudiantes, jóvenes, musulmanes, ciudadanos españoles, etc.

En la mayoría, aunque no se hayan establecido en general siguiendo un patrón genérico, se observa un mayor predominio de mujeres jóvenes. Este hecho implica su participación en temáticas relativas al papel de la mujer en el islam.

Además, han decidido no limitarse a un asociacionismo local, sino que establecen vínculos entre sí en el ámbito nacional e internacional. Un ejemplo de esta nueva tendencia –en relación a las etapas asociativas anteriores– puede ser el de *Forjadores de Vida*. Este movimiento social juvenil, con representantes en distintas ciudades españolas (como Barcelona, Mataró, Ceuta, Valencia y Granada) aprovecha los beneficios de instantaneidad de las nuevas tecnologías para vincularse y comunicarse entre sí con los representantes del mismo movimiento ubicados en otros países europeos (Life Makers) y en los países árabes (Sunna' al-Hayat). De esa manera contribuyen a construir nuevas dinámicas transnacionales, en algunos casos inspirados en la figura del predicador egipcio Amr Khaled, quien desde el canal de televisión por satélite Iqra' se convirtió en un influyente líder mediático y cuyo éxito se ha comparado al de los telepredicadores norteamericanos y se basa en una combinación exitosa de aspecto moderno a la occidental, formación autodidacta en ciencias islámicas, éxito personal y un mensaje de pietismo y ortodoxia en la observancia privada de los preceptos religiosos.

Por otro lado, debido a la necesidad de tener la mayoría de edad para crear una asociación sociocultural, los menores ven facilitada su participación mediante su pertenencia a las entidades o comunidades de culto musulmán. En ellas pueden ser benefactores de las actividades culturales y religiosas organizadas por los adultos.

La aparición de estos jóvenes en el tejido asociativo ha producido un cambio cualitativo en el asociacionismo musulmán predominante hasta finales de los 90. Así, a la clasificación tradicional que distinguía entre musulmanes inmigrantes asentados con anterioridad a la transición democrática –procedentes principalmente de Siria, Egipto, Jordania y Palestina–, conversos españoles e inmigrantes procedentes de países musulmanes presentes en España en las dos últimas décadas del siglo XX, los nuevos registros de asociaciones integradas por jóvenes musulmanes –en su mayoría formadas por hijos de inmigrantes– pueden representar el grupo adicional que ocuparía el cuarto estamento en el asociacionismo musulmán.

Su relativa novedad hace que aún no se observen con toda la importancia que realmente tienen. Desde una perspectiva más amplia pueden, además, identificarse en las pautas reivindicativas y de comportamiento encontradas entre otros jóvenes musulmanes europeos asociados. Las dos características más importantes son, por un lado, el interés por profundizar en el conocimiento de su religión sin que por ello deban identificarse con “extremistas”, “radicales” o “fundamentalistas” y, por otro, su ubicación social no como extranjeros, sino como miembros de uno de los grupos religiosos reconocidos en su país.

Debates

En general, existe una tendencia a reflexionar e incluso trasladar a España los debates que surgen en otros países europeos en relación a la situación socio-económica y política de estos jóvenes. Por un lado, como jóvenes –al igual que todos los jóvenes sean o no

musulmanes– son percibidos de forma contradictoria: como agente pasivo y frágil, susceptible de ser manipulado (drogas, delincuencia, fracaso escolar, radicalización ideológica y religiosa...), y como potencial agente de cambio en el proceso de adaptación a la sociedad en la que viven. Por otro lado, como musulmanes, suelen ser percibidos por los medios de comunicación, las instancias administrativas y las políticas estatales especialmente a través de dos cuestiones que han movilizad a la opinión pública y que han determinado su visibilidad de una forma un tanto esquemática: el *hiyab* en la escuela y la “radicalización” ideológica, vinculada especialmente a la delincuencia, el paro y la alienación.

En muchos casos, estos temas son tratados con distanciamiento y con la idea de que en España aún no hay el suficiente número de jóvenes de confesión musulmana comparable al de otros países, con-

siderando que aún no han creado problemas porque no existen, o porque no son lo suficientemente mayores como para crearlos. Así, lo que se está haciendo es ignorar a un grupo de la población que no cumple el perfil problemático que se le atribuye y por ello se considera inexistente en nuestro contexto. Su existencia y mayoritaria normalización en la sociedad española lleva a que sólo sean tratados como una realidad presente en la cuestión del uso del *hiyab*, o como un presunto potencial de “radicalización” futura. Su definición futura como un problema seguro, nos debe alertar sobre la creciente alarma social e intolerancia hacia los musulmanes que puede estar gestándose. Su tratamiento más como extranjeros que como españoles les está privando sutilmente de los derechos y deberes a los que deben acogerse. Por esto consideramos oportuno incluirles en esta guía, para que sean tenidos en cuenta como un presente y parte del futuro de la sociedad española, de su sociedad.

Para saber más:

Rosa Aparicio & Andrés Tornos. **Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos, peruanos.** Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Documentos del Observatorio permanente de la inmigración nº 8, 2003.

Mohammed Chaib. **Ética para una Convivencia.**

Pensar la inmigración. El islam en casa. Barcelona: La esfera de los Libros, 2005.

Asociación cultural juvenil Al Agua
www.alagua.org

Asociación de Jóvenes Musulmanas 'Bidaya'
<http://bidaya.nireblog.com>

Asociación de Jóvenes Musulmanes de Madrid
www.jovenesmusulmanes.es

Asociación socio-cultural Tayba
<http://asocytayba.blogspot.com>

Forjadores de Vida
<http://groups.msn.com/ForjadoresdeVida>



6

Imágenes e imaginario Los musulmanes en los medios de comunicación

التواصل
Attawassul
LA REVISTA DE LA ASOCIACION SOCIO-CULTURAL IBN BATUTA

Una revista digital de carácter mensual
AMANE CER
del nuevo siglo

Número 206, Septiembre 2008

Seleccione un idioma   

Encontrar en Amanecer Encontrar

Número actual | Números anteriores | Acerca de Amanecer | la Columna del Director | Publicidad | Propuestas | Enlaces

WEBIslam
comunidad virtual

miércoles 23 de Septiembre de 2008 - 23 Ramadan 1429 Actualizado a las 09:06 r. - 329 usuarios en línea

Portada | Artículos | Vídeos | Noticias | Biblioteca | Manuscritos | Dosieres | Agenda | Audio | Directorio | Glosario | Participación

Qur'an | Salat | Hemeroteca | Fotogalerías | Imagen y texto | Radio | Donar

Durante las últimas tres décadas, el tema de los musulmanes y los medios de comunicación ha pasado de ser prácticamente inexistente a convertirse en objeto de conferencias, artículos, libros y foros de discusión en todo el mundo. El debate creció exponencialmente tras los atentados del 11S y el 11M cuando diversos estudios, entre otros los realizados por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia de la Unión Europea (EUMC), demostraron que la islamofobia ha venido aumentando en los países europeos, donde se calcula que el 5,5% de la población es musulmana, unos 20 millones de personas. Al mismo tiempo, el papel de los musulmanes en Europa y las actitudes europeas hacia el islam se han convertido en cuestiones prioritarias en la agenda política de la UE, que este año celebra oficialmente el año del diálogo intercultural.

Un sondeo Gallup, publicado en el Foro Económico de Davos en enero de 2008, mostraba que a los ciudadanos europeos, preocupados por la inmigración y su percepción del islam como una amenaza, les alarma la perspectiva de que aumente la interacción con las comunidades musulmanas y consideran esos contactos más como un riesgo que como un beneficio. El presidente del Foro Económico Mundial, Klaus Schwab, manifestó que el estudio reflejaba “un nivel alarmantemente bajo de optimismo con respecto al diálogo entre Occidente y el Islam”. El sondeo mostraba también que del total de los 21 países donde se realizó la encuesta, prácticamente en todos en todos dominaba la percepción de que la comunicación entre Occidente y las comunidades musulmanas está empeorando.

Como trasfondo hay una larga lista de fricciones: la publicación de las caricaturas del Profeta Mahoma, las reacciones al asesinato del director de cine holandés Theo Van Gogh, los frecuentes ataques

racistas en Francia y el Reino Unido o la oposición de muchos ciudadanos europeos al ingreso de Turquía en la UE.

En este contexto, la responsabilidad de los medios de comunicación y su papel en la presentación de los musulmanes ha adquirido una relevancia crucial. Se reconoce que los medios son un instrumento importante para facilitar el intercambio entre culturas y vehículo fundamental para diseminar el valor de la interculturalidad y la necesidad de entendimiento. Pero ¿están contribuyendo o perjudicando ese proceso?

No hay duda de que los periodistas viven tiempos difíciles y se enfrentan a retos complicados. Por un lado, muchos gobiernos y políticos del mundo están ejerciendo presión sobre los medios para intentar restringir la libertad de prensa en nombre de la así llamada “guerra contra el terror”. Este tipo de coerción, como documenta Aidan White, Secretario General de la Federación Internacional de Periodistas, en su estudio “Ethical Journalism Initiative. Quality media for Diversity and Pluralism”, está creciendo especialmente en los países en desarrollo –entre ellos los islámicos- que están inmersos en conflictos.

La evaluación de White sobre la actuación de los medios europeos tampoco es optimista. Según escribe: “muy pocos periodistas han intentado reflejar la transformación racial y étnica de Europa. La información sensacionalista ha contribuido a crear un clima de cada vez mayor miedo y recelo entre las comunidades. Los medios europeos –incluidos los electrónicos y la radiotelevisión- han sido particularmente incapaces o no han tenido ningún interés en ofrecer una imagen fidedigna de los millones de musulmanes que viven en Europa”.

En España, como en otros lugares de Europa, miembros de la comunidad

musulmana se han quejado con frecuencia de que los titulares suelen trasladar una imagen distorsionada y negativa del islam, al que tienden a presentar como una entidad monolítica equivalente a terrorismo y fanatismo religioso. Además, se quejan, los medios dedican un espacio mínimo a publicar noticias “amables” sobre el mundo musulmán.

Pero el fenómeno no es solo una reacción a los ataques en Nueva York, Madrid o Londres. Un estudio de los principales periódicos británicos realizados por el *Muslim Council of Britain* en marzo de 1999, indicaba que la cobertura de noticias del mundo musulmán era tan abrumadoramente negativa que incluso los directores de los rotativos estudiados no podían creer que las conclusiones de esa investigación estuviesen basadas en sus propias publicaciones.

Distorsiones frecuentes

Por diversos y variados motivos se ha ido instalando en las percepciones mutuas una cultura de la distancia que tiende a establecer una división binaria entre “nosotros” y “ellos” (las dos “culturas” y las dos “religiones”), como si se tratase de universos cerrados e inconexos donde los millones de seres humanos que se reparten entre “occidentales” y “musulmanes” representan respectivamente una total uniformidad cultural, ajena, cuando no antagónica, la una de la otra. Este proceso se refleja en los medios a través de una manera bastante frecuente de representar e interpretar la información que llega de los países árabes y musulmanes.

La imagen de las masas, casi siempre en situaciones de violencia o fanatismo, prevalece sobre la presencia de los individuos, de manera que se acaba transmitiendo la duda sobre el estado de civilización de esos pueblos. Se da un abuso en la presentación del islam como la clave abstracta que explica el devenir y actuación de esas poblaciones, relegando los factores tan fuertemente políticos y socio-económicos que explican la raíz de los conflictos y las tensiones. De ahí que esas concepciones tiendan a hacer pensar que “islam”, y, por tanto, los más de mil doscientos millones de individuos que lo integran, sea una fuerza dominante y global que determina y uniformiza el comportamiento y la definición cultural de toda esa enorme cantidad de personas. Todos son Uno, ignorando la gran variedad de formas de vida, la diversidad de Estados, historias, ideologías y culturas que se dan en una inmensa geografía que se extiende por África y Asia (además de los millones de musulmanes que viven y han nacido en países occidentales).

Consecuencia de la centralidad mediática mundial que los conflictos en Oriente Medio tienen, el perfil de ese Uno islámico, que supuestamente representa a Todos, está representado por características como el fanatismo y el fundamentalismo. Es decir, por un lado, predomina una percepción dominada por los estereotipos orientalistas y, por otro, la omnipresencia mediática de esta región lleva cotidianamente a nuestros ciudadanos la imagen de lo más excepcional y extremista, forjando la idea de que esa es la representación de la mayoría social de esas sociedades, en tanto que queda oculta la diversidad de esos ciudadanos, sus dinámicas de cambio, sus esfuerzos por lograr la democratización y las libertades, porque eso aparentemente no tiene interés mediático cuando la “denominación islámica” se interpone.

Es interesante señalar que, probablemente, uno de los factores que explican el éxito de la cadena árabe por satélite Al-Yazira procede del hecho de que cuentan con un medio de comunicación propio que, además de responder a los estándares libres e independientes, les libera de esos estereotipos orientalistas predominantes en los medios occidentales.

A estos lugares comunes suele añadirse también la circunstancia de que cuando se informa sobre la comunidad musulmana en España, su realidad sigue muy pegada al perfil del inmigrante y a la imagen del trabajador marroquí poco cualificado, indocumentado o llegado en patera a las costas españolas. La representación frecuente de ese fenómeno migratorio, muchas veces tratado como problema, contribuye también a transmitir la percepción de lo musulmán como "extraño" y "extranjero".

Un estudio del Observatorio de la Diversidad (coordinado por Mugak y Xenomedia en España), presentado en la Semana Europea de Medios y Diversidad 2007, ofrecía los siguientes datos:

1. El tiempo dedicado a la inmigración y a las minorías en las cadenas locales españolas oscila entre el 0,78% y el 2,86% de la programación total. Dentro de ese reducido espacio, dominan los temas relacionados con la violencia y el conflicto social. La integración y las condiciones de vida de los inmigrantes aparecen en tercera posición.
2. En los canales autonómicos esa presencia alcanza al 3,17 y el 6,72 de la programación. Aspectos relativos al control de la inmigración, los conflictos sociales y el crimen ocupan tres cuartas partes de los temas referidos a la inmigración.

3. En los canales nacionales, los tres temas anteriores dominan también la cobertura que se refiere a la inmigración y a las minorías.

A falta de mayor representación en los medios generalistas nacionales, la minoría musulmana tiene que contentarse en gran medida con la atención que le conceden los espacios dirigidos a inmigrantes en general (que suelen englobar también a latinos, chinos y nacionales del Este de Europa). Programas como *Con otros acentos* de La 2, que busca contribuir a la integración de inmigrantes y reflejar sus problemas sin hacer diferenciación de sus zonas de procedencia, o *Telenoticias Sin Fronteras de TeleMadrid*, que combina un menú informativo de interés para los inmigrantes con noticias sobre sus áreas geográficas de origen, incluido el Magreb. Aunque se emiten en franjas horarias de muy baja audiencia.

Pero más allá de estos espacios y algunos desarrollados por canales autonómicos (Diferentes Acentos-Canal Sur; Els Neus Catalans, TV3; Info, Barcelona Televisió) apenas existe presencia de las minorías en los medios españoles.

Medios nacionales vs medios propios

Fuera de España, algunos sectores han propuesto, como una de las posibles soluciones al problema de los musulmanes y los estereotipos mediáticos, aumentar el número de periodistas de esa minoría que cursan estudios de comunicación y su presencia en los medios generalistas nacionales.

En el Reino Unido, responsables del departamento de Diversidad de la BBC, se ocupan de que las minorías raciales y religiosas tengan presencia adecuada entre las filas de profesionales de la corporación y subrayan la importancia de ganarse la confianza de la audiencia a través de la presentación de los diversos puntos de vista en la cobertura informativa.

Durante un encuentro celebrado en 2007 en Sevilla para debatir el papel multicultural de los medios públicos ante el reto de la inmigración, Elonka Soros, miembro del departamento de diversidad de la BBC, apostó por reflejar la "realidad auténtica" de las minorías étnicas porque la ausencia de sus preocupaciones en los medios provoca "exclusión y aislamiento" y explicó que en la radiotelevisión pública "tomamos nota de sí, por ejemplo, los colectivos musulmanes aparecen reiteradamente en situaciones negativas y trabajamos para corregirlo".

En España, los medios nacionales apenas cuentan con profesionales de esa minoría en sus plantillas, si bien es explicable porque no existen todavía suficientes profesionales en ese ámbito. No obstante, la presencia de un periodista árabe y/o musulmán no garantiza necesariamente una cobertura menos distorsionada sobre el mundo musulmán si no existe una voluntad corporativa de corregir dicha circunstancia.

Por su parte, el panorama de los medios de la inmigración es fragmentado y efímero (con iniciativas que nacen y mueren sin llegar a consolidarse), como se desprende de las conclusiones presentadas por la delegación española que asistió en junio de 2007 a la conferencia sobre medios de comunicación y diálogo intercultural en Europa organizada por el Instituto Panos y auspiciada por el Consejo de Europa. Según ese docu-

mento, la multiculturalidad en España aún se percibe más como un fenómeno negativo que positivo con fuertes prejuicios especialmente hacia la comunidad árabe.

El estudio señala también que no hay ninguna ley específica en España que regule los medios independientes de las minorías. El coste y las infraestructuras requeridos para el desarrollo de plataformas mediáticas explican en parte la ausencia de televisiones o radios dirigidas por comunidades de inmigrantes.

En el ámbito de la prensa, sin embargo, si se registran algunas iniciativas, entre ellas, las revistas mensuales *Pueblo Nuevo y Toumai*, orientadas al colectivo inmigrante en general; el semanal *Si Se Puede* o la publicación *Raíz*, un mensual que cuenta con 10 cabeceras segmentadas entre las que se incluyen *Raíz Marroquí* y *Raíz Africana*.

Los medios destinados específicamente a la comunidad árabe y musulmana son aún más escasos: el bimensual *Attawasul*, creado por la asociación socio-cultural Ibn Batuta y que cuenta con una tirada de unos 5.000 ejemplares, y *Arab fi Isbania*, un quincenal escrito en árabe culto y francés destinado a proveer información práctica a los inmigrantes de origen árabe y que distribuye sus 60.000 ejemplares de tirada en mezquitas, comercios especializados o locutorios, según las estimaciones del Observatorio de medios *Minority*, agencia de comunicación especializada en minorías.

"El perfil de la comunidad magrebí en España es un 70% varones y 30% mujeres. Los niveles de lectura son bajos ya que un sector es analfabeto en lengua árabe pero tampoco ven el castellano como lengua de lectura. El diario que más consumen los magrebíes en España es el Marca, "porque son forofos de la liga

española”, explica José Santamaría, de *Minority*.

Pero la mayoría de los musulmanes en España tienden a buscar información en las emisoras de televisión árabe vía satélite. Este es particularmente el caso de la comunidad magrebí, que se mantiene en contacto no sólo con su país de origen sino con “toda la comunidad transnacional” a través de los canales por satélite.

Internet también ha visto algunas iniciativas notables como los portales de información *Amanecer del Nuevo Siglo*, que incluye ediciones en español, inglés y árabe; *Red Mundo Árabe* que incorpora también retransmisiones de *Al-Yazira* en

inglés y BBC en árabe, o *Webislam*. Pero diferentes estudios indican que si bien las elites consultan estas páginas, es más difícil llegar a la comunidad musulmana de a pie a través de estos portales informativos. No obstante, estos medios no van dirigidos específicamente a los musulmanes sino que tratan de aportar información alternativa sobre el mundo árabe y musulmán a todo español interesado.

Cabe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto se debe esperar que las minorías desarrollen sus propios medios de comunicación y si ello ayudaría a la inclusión social de los musulmanes en España.

Para saber más:

Edward Said. Cubriendo el islam: **Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión**

del resto del mundo. Barcelona: Debate, 2005.
Webislam
www.webislam.com

Amanecer del Nuevo Siglo
www.revistaamanecer.com
Red Mundo Árabe
www.mundoarabe.org



El islam español de Ceuta y Melilla



Las ciudades de Ceuta y Melilla merecen una valoración especial porque su situación geográfica y su historia imprimen unas características únicas y distintivas en el panorama del islam en España. Dicha especificidad viene marcada por varios factores que hacen visible la presencia del islam de una forma muy relevante, hasta el punto de ser reivindicada como parte integrante de la identidad cultural de las dos ciudades. No obstante, hay un importante contraste entre las reivindicaciones sociales del tejido asociativo de corte musulmán y la lectura promocionada por autoridades y cronistas de la historia local, que se han esforzado en promover en ambas ciudades una imagen de convivencia armónica entre “cuatro culturas” que responden en realidad a la distinción comunitaria y confesional entre cristianos, judíos, musulmanes e hindúes. El sueño cosmopolita que evoca la imagen de las cuatro culturas contrasta a menudo con una realidad social compleja y no exenta de conflicto, en la que las comunidades judía e hindú son muy minoritarias, y en el caso de la segunda apenas visible en el espacio público, llegándose a hablar en ocasiones de una distinción entre una mayoría judeo-cristiana y una minoría musulmana, lo que de alguna manera también es revelador de una cierta tensión que distorsiona la imagen de armonía entre cuatro culturas.

La tensión tiene mucho que ver con la historia de las dos ciudades y con su localización fronteriza con Marruecos, que determina su importancia estratégica en las relaciones bilaterales y la influencia que Marruecos puede ejercer, a lo que se unen sus reivindicaciones de soberanía sobre ellas. Además, en ambos casos hay una historia de demandas por parte de los ciudadanos musulmanes -nacionalidad, educación y bilingüismo, gestión del culto y participación en la vida pública, principalmente- que se circunscribe a las

características muy especiales de las dos ciudades. No obstante, las similitudes terminan en esos trazos gruesos, pues a pesar de las circunstancias compartidas, Ceuta y Melilla, tienen cada una un discurso propio y específico.

Vinculadas a España como plazas fuertes desde el S. XV, las dos ciudades ponen de manifiesto su importancia en el contexto comercial marítimo y geoestratégico del Mediterráneo. Esa misma circunstancia configura una población llegada desde todos los puntos geográficos de la península, a la que se une, por la lógica de la vecindad, un flujo constante de trabajadores procedentes de Marruecos dedicados principalmente al sector terciario.

Las primeras asociaciones islámicas fueron promovidas en 1937 por el mando militar español pensadas como instrumentos para regular el culto y establecer una suerte de institucionalización de la comunidad musulmana que se extendía también al Protectorado español en el norte de Marruecos. De entonces data también la construcción de la mezquita Mulay el Mehdi de Ceuta, construida en agradecimiento a los servicios prestados en la guerra por parte de los Grupos de Fuerzas Regulares y en la que una placa dedicada por el propio Franco recuerda el hecho.

Con todo, el verdadero embrión de un asociacionismo “de corte musulmán” se sitúa en los años 60, y es precisamente a partir de ahí cuando empieza a configurarse una visibilidad pública reivindicativa por parte de los musulmanes, mostrando desarrollos paralelos pero diferenciados entre Ceuta y Melilla. En Melilla ha habido una movilización musulmana más importante y mejor estructurada, fruto principalmente de que en esta ciudad se han dado mejores oportunidades para estructurar con mayor eficacia su participación en el espacio público.

La Ley de Libertad Religiosa de 1967 abría tímidamente las puertas a la posibilidad de constituir una asociación musulmana, y Melilla consta como la primera ciudad en la que se registró una “Asociación Musulmana de Melilla” un año más tarde. En Ceuta la primera fue la Zauia Musulmana Mohamadia-Mahoma, en 1971. Ambas siguen activas en la actualidad y desde su inicio tuvieron un carácter preminentemente religioso.

No obstante, fue en la década de los 80 cuando se desarrolló un tejido asociativo para articular y dar visibilidad a las aspiraciones de la población “mora” y musulmana, que en ese periodo tuvo un carácter marcadamente socio-cultural, más que de reivindicación de una identidad religiosa. Sus demandas se centraron en la exigencia de derechos de ciudadanía, empezando por la nacionalidad, a raíz de la Ley de Extranjería de 1985. Dicha ley preveía un tratamiento preferencial para acceder a la nacionalidad española y a la residencia o a permisos de trabajo para colectivos que la propia ley reconocía como de “afinidad cultural” por sus vínculos históricos y culturales con España. Sin embargo, los musulmanes de Ceuta y Melilla no fueron incluidos como colectivo históricamente afín a pesar de su historia compartida y de que más de las tres cuartas partes de la población musulmana era natural de dichas ciudades, si bien sólo una muy reducida parte tenía la nacionalidad española. El largo enfrentamiento que promovió la protesta de los musulmanes en estas ciudades por dicha discriminación, impulsó finalmente a la Administración a ampliar la concesión de nacionalidades a una buena parte de los musulmanes ceutíes y melillenses.

En los años 90, sin embargo, se dio una reorientación del asociacionismo de la población musulmana, que hasta entonces había sido marcadamente reivindicativo de los derechos de ciudadanía y de

los aspectos socio-culturales, fundamentalmente la reivindicación del tamazigh en Melilla y de la diversidad cultural en las dos ciudades. Esa reorientación vino impulsada por los Acuerdos de Cooperación del Estado Español con la Comunidad Islámica de España de 1992 que, al igual que en el resto del territorio español, permitían una nueva visibilidad del colectivo musulmán de las dos ciudades al articular aspectos tan importantes como la celebración de festividades religiosas musulmanas, la asignatura de religión en las escuelas públicas o la regulación de la función de imán y de las mezquitas y cementerios musulmanes.

Como ya se ha mencionado, es lugar común en las dos ciudades apelar a la convivencia ejemplar de las cuatro culturas -cristiana, judía, musulmana e hindú-, discurso oficialista que, sin embargo, es cuestionado por los representantes musulmanes de ambas ciudades, que aducen datos sobre la exclusión social del colectivo musulmán. En respuesta, desde mediados de los años 80 se empezaron a crear partidos políticos constituidos por musulmanes. En Melilla, a través del partido Coalición por Melilla (CpM), y en Ceuta, a través de la Unión Demócrata Ceutí (UDCE) y, con una representación menor, la Federación Ceutí y el Partido Democrático y Social de Ceuta (PDSC). Estos partidos, netamente locales, están representados por líderes del colectivo musulmán y los recuentos de votos muestran que su electorado proviene de los barrios musulmanes. No obstante, en sus programas no incluyen reivindicaciones religiosas sino que se constituyen como fuerzas que denuncian la segregación de la población musulmana y reivindican su participación en el espacio público. De hecho, sus representantes lamentan la escasa interacción de las confesiones y especialmente la, a su juicio, marginación de los musulmanes en el ámbito público.

Fue muy significativa y tuvo gran repercusión, tanto a nivel local como nacional, la novedosa presencia de dos mujeres visiblemente musulmanas (por su uso del pañuelo). En Melilla, en 2004 prometió su cargo como diputada autonómica por CpM Salima Abdessalam y tres años más tarde, en Ceuta, Fátima Hamed Hossain lo hizo por el UDCE. La repercusión de su nombramiento es, en buena medida, un síntoma de cambio y de la voluntad por subvertir un panorama de desigualdades en función de la adscripción comunitaria, y que se manifiesta en una mayor vulnerabilidad de los musulmanes en el mercado de trabajo y la educación.

¿Cuáles son los elementos que favorecen la exclusión de la población musulmana? Se señala como principal factor el de la educación. Las tasas de fracaso escolar son elevadísimas entre la población musulmana y el paro y la pobreza también afectan en mayor medida a los barrios en los que se concentra la población musulmana.

Según las estadísticas del Ministerio de Educación que estudian la evolución del fracaso escolar en España entre los años 2000 y 2005, la media nacional corresponde a un 29,6 % en 2005, mientras Ceuta y Melilla destacan con un 49,9% y un 42,4% respectivamente. No existen datos desglosados por pertenencia religiosa ni sobre

la incidencia que la lengua materna de los alumnos tiene sobre la tasa de fracaso escolar.

Sin embargo, en el caso de Melilla, sí que hay una evidencia que vincula identidad cultural con el fracaso escolar, ya que en 2000 un estudio del Pacto Territorial por el Empleo que relacionaba el nivel de estudios de la población con su ubicación por distritos urbanos, vino a demostrar con datos que los distritos que presentan un menor nivel de estudios coinciden, en gran medida, con los distritos de mayor implantación de la comunidad de lengua tamazight de Melilla.

Por lo que se refiere a las tasas de pobreza, la Encuesta de Condiciones de Vida del INE indica que las personas situadas por debajo del umbral de la pobreza en el año 2006 a nivel nacional corresponden a un 19,9% mientras que llegan a un 31,7% en Ceuta y Melilla. Aunque de nuevo no hay estadísticas que distingan por identidad cultural-religiosa, es observable que los barrios en los que se concentra mayoritariamente la población musulmana son también los más pobres.

Al problema del fracaso escolar se añade la reivindicación de la formación islámica en la escuela, contemplada por el Acuerdo

de Cooperación del 92 y que ha empezado a ser puesta en marcha como desarrollo del Acuerdo a partir de 2005.

Paralelamente, se ha reivindicado la enseñanza en la escuela del árabe en Ceuta y del beréber en Melilla como método de integración y para frenar el fracaso escolar, ya que la presión migratoria desde Marruecos tiende a la creación de guetos para alumnos musulmanes y dispara las cifras de fracaso entre ellos. Desde 2007, la puesta en marcha de la asignatura de islam en los centros educativos ha hecho posible la utilización del árabe en la enseñanza religiosa, de acuerdo con las directrices de la Dirección General de Educación. Sin embargo, esta reivindicación educativa se enmarca en un contexto más amplio y complejo que está relacionado con la petición de co-oficialidad para las lenguas árabe y tamazigh junto a la que marca la españolidad de Ceuta y Melilla.

La formación religiosa constituye una de las principales actividades impulsadas en los últimos años por las asociaciones musulmanas y desarrolladas sobre todo en salas habilitadas dentro de las mezquitas. La formación que imparten está orientada a dar nociones básicas de árabe, Corán y rudimentos de exégesis coránica. Esta primera inmersión en el árabe culto, aunque sea muy básica, permite y alienta a los jóvenes a acceder a los programas religiosos de las televisiones árabes por satélite con menor dificultad que si sólo dominaran el dialectal marroquí o el tamazigh del ámbito doméstico. Los profesores de estas escuelas privadas imparten la formación en horario extra-escolar, generalmente son licenciados marroquíes de alguna de las facultades de Ciencias Islámicas de Marruecos, principalmente de Tánger, por su proximidad.

A esta formación religiosa hay que unir el impacto de las nuevas tecnologías -en especial la influencia de las televisiones por satélite- en la difusión de un conoci-

miento islámico moderno que no corresponde con la práctica islámica tradicional local. No hay datos ni estudios sobre el impacto o la influencia de los mismos en función de distintos factores como el arraigo social, edad, formación y situación socio-económica de los musulmanes en las dos ciudades para poder valorar con más detalle cómo y en qué aspectos (identidad, ideología, movilización y asociacionismo) pueden influir estos nuevos medios de adquisición del conocimiento islámico. No obstante, sí se observa una concienciación sobre la identidad musulmana que ha traído consigo un auge de las escuelas privadas musulmanas y ha dado lugar a prácticas nuevas de visibilidad como el uso del hiyab moderno frente a la vestimenta tradicional de las mujeres de la zona, especialmente entre las jóvenes, o la mayor afluencia a la oración del viernes en la mezquita por parte de hombres y también de mujeres, algo que era muy poco habitual en las prácticas de culto tradicionales. No faltan las voces que alertan de una radicalización de las comunidades musulmanas en función de estos signos de visibilidad que, sin embargo, desde dentro de las comunidades se interpretan como síntomas de una conciencia de identidad religiosa y un mayor acceso al conocimiento islámico, debido tanto a la alfabetización como a la amplitud de recursos para la formación autodidacta que los modernos medios de comunicación facilitan.

Por otro lado, esta nueva visibilidad musulmana no debe interpretarse de manera sesgada como una "radicalización" de la población musulmana en términos de exclusión o pertenencia, o como una posible influencia marroquí negativa para los intereses geoestratégicos de las ciudades, sino que se trata de un fenómeno que, como en otros países, tiene lugar cuando una gran parte de la población tiene acceso a unos foros de comunicación pública en los que el islam es el refe-

Evolución del fracaso escolar en España (2000-2005)

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	Diferencia 2004-2005	Diferencia 2000-2005
España	26,6	26,6	28,9	28,7	28,5	29,6	1,1	3
Melilla	47,7	45,1	43,4	49,4	47,2	42,4	-4,8	-5,3
Ceuta	47,5	47	47,3	53,4	42,6	49,9	7,3	2,4

Fuente: MEC. Series por Comunidades Autónomas

rente que articula e inspira los debates. Del mismo modo que en toda Europa las corrientes reformistas del islam están teniendo una importante influencia en la redefinición de la identidad musulmana y su participación en la esfera pública, los ecos de esas influencias llegan a una parte de la población musulmana de Ceuta y Melilla, pero no como una identidad opuesta al sentimiento de pertenencia a España. Por el contrario, la primera visita de los Reyes de España a las dos ciudades autónomas en 2007, mostró con rotundidad un deseo expreso y mayoritario de musulmanes ceutíes y melillenses de apoyar y reivindicar la presencia de la representación más alta del Estado español en sus ciudades.

En cuanto a la organización y gestión de las mezquitas, la influencia de Marruecos es, con frecuencia, el argumento esgrimido para demostrar una posible influencia negativa en la lealtad a la identidad española de los musulmanes ceutíes y melillenses. En realidad, la observación de la práctica cotidiana en los centros religiosos musulmanes muestra que el control de los comités locales de las mezquitas son los que de forma más habitual regulan y controlan el contenido de los sermones, aunque eso no constituye una norma establecida, sino que se produce como resultado de las dinámicas cotidianas, y en ello influyen circunstancias muy variadas, que van desde el carisma y capacidad de liderazgo del imam o de los miembros del comité

que gestiona la mezquita, hasta su localización en la ciudad, la financiación o las actividades socio-culturales que realizan y sus relaciones con las autoridades políticas y con el tejido asociativo de la ciudad. Posiblemente, la financiación de las mezquitas sea la cuestión más controvertida respecto a esa vinculación con Marruecos, junto a la procedencia de los imames. Primero, porque el Ministerio de Asuntos Religiosos marroquíes puede financiar el gasto de luz y agua de las mezquitas y, segundo, porque es habitual recurrir a imames marroquíes, con un título obtenido en Marruecos, para la oración del viernes y, en algunos casos, ellos mismos se encargan de impartir las clases de lengua y religión de los niños. En todo caso, la dirección local de las mezquitas es la que marca su impronta ideológica, de forma que esa influencia marroquí sobre los musulmanes de las dos ciudades es cuestionable y a menudo cuestionada por los propios musulmanes autóctonos, hasta el punto de que el sentimiento pro-marroquí, que también existe, es muy minoritario.

Los retos de futuro en cuanto al islam de Ceuta y Melilla pasan indefectiblemente por hacer prioritarias las políticas sociales respecto al colectivo musulmán en temas como la educación, el paro y la exclusión social, pero también por el reconocimiento visible de su identidad cultural y religiosa como parte del patrimonio de la identidad de las dos ciudades, y por tanto de España.

Para saber más:

Ana I. Planet Contreras.
Melilla y Ceuta: espacios frontera hispano-marroquíes. Ciudad Autónoma de Melilla,

Ciudad Autónoma de Ceuta: UNED-Melilla, 1998.

Pietro Soddu.
Inmigración extra-

comunitaria en Europa: el caso de Ceuta y Melilla. Ceuta: Archivo Central. 2002

Repensar el legado histórico de la España musulmana

Por Eduardo Manzano Moreno



Pensemos en un aula cualquiera de un colegio cualquiera de nuestro país. La clase es de Historia y es preciso explicar a los alumnos la Edad Media. Hace cuatro o cinco décadas la narración era tan evidente como repetida por generaciones de maestros y estudiantes: en el año 711 los árabes habían conquistado Hispania y se habían apoderado de buena parte del territorio; en las agresiones zonas del norte, sin embargo, un puñado de heroicos resistentes habían hecho frente al invasor y, tras un resonante triunfo en la batalla de Covadonga, habían iniciado un largo proceso de Reconquista que precisó de ocho siglos para expulsar a los invasores. Nombres como Pelayo, Fernán González, El Cid, Guzmán el Bueno o los Reyes Católicos punteaban el discurso de este relato, que tenía en la lucha contra el enemigo musulmán el hilo conductor de su desarrollo y en la formación de la nación española en nombre de la fe católica, el objetivo de su demostración victoriosa y final.

Esta narración del pasado estaba orientada al fortalecimiento de la conciencia nacional, de la formación de patriotas identificados con una bandera y un legado común. De ahí precisamente que se insistiera tanto en la idea de que esos antepasados medievales encarnaban valores e ideas idénticos a los fomentados desde el régimen. En algunos libros de texto de historia franquistas esta percepción llegaba al extremo de incluir unos espeluznantes epílogos a los capítulos temáticos, que invitaban a hacer pequeñas representaciones teatrales donde los alumnos se transformaban en reyes reconquistadores, guerreros o monjes que entablaban enardecidos diálogos exaltadores de los valores patrios: los niños se convertían así por momentos en pelayos, rodrigos o guzmanes que interiorizaban la empresa multisecular de la Reconquista, antecesora directa de otras

cruzadas más recientes pero igualmente conformadoras del espíritu nacional.

La llegada de la democracia a las aulas no alcanzó a desteñir el fuerte barniz nacionalista que siempre ha recubierto la proyección social de la Historia y tampoco vino a alterar los aspectos más sustantivos del relato arriba enunciado. Si bien las nuevas circunstancias políticas y sociales permitieron reflejar un cierto endulzamiento de la visión de la época islámica en la península ibérica, no por ello dejó de existir la idea de que se trataba de un periodo ajeno y distante, carente de una proyección que no fuera la meramente anecdótica o, a lo sumo, superficialmente informativa. De hecho, la proliferación de los nacionalismos periféricos subrayó aun más en nuestro país esa percepción del pasado como reflejo de valores e identidades del presente, al hacer de la búsqueda en el tiempo de las legitimidades políticas actuales un objetivo prioritario de las reconstrucciones históricas. De esta forma, dilucidar los orígenes históricos de determinadas nacionalidades, regímenes forales o rasgos diferenciadores desató una carrera por remontar en el tiempo –y, por lo tanto, en la memoria colectiva– la aparición de aquellos caracteres específicos en los que cada comunidad nacional pudiera reconocerse a sí misma y en los que sus miembros pudieran sentirse confortablemente reflejados. Los libros de texto se hicieron eco de esas necesidades y, nuevamente, la idea del pasado como espejo del presente volvió a adquirir carta de naturaleza, algo además subrayado por el estrechamiento de los marcos de referencia por mor de las nuevas tendencias pedagógicas que hacían hincapié en la necesidad de enraizar el conocimiento transmitido en el entorno inmediato del alumnado.

Es justo reconocer, por lo tanto, que durante los primeros lustros de la reciente

etapa democrática hemos hablado demasiado de nosotros mismos al hablar de nuestra propia historia y hemos pugnado demasiado por reconstruir nuestras propias identidades al reconstruir nuestra propia historia. El problema surge cuando en nuestras sociedades o en nuestras aulas “*nosotros*” ya no somos los únicos presentes, pues tanto en unas como en otras se nos han añadido un número importante de gentes con procedencias geográficas muy diversas y referencias culturales radicalmente distintas a las hasta ahora ampliamente mayoritarias. Alvaro, Jordi o Gorka ya no son los únicos nombres que resuenan en las escuelas o institutos y a ellos se han añadido, entre otros, alumnos llamados Muhammad o Hassán con un “status” de ciudadanía idéntico al de aquéllos, pero con una actitud que, al menos en principio, podemos suponer algo más refractaria a los insolubles problemas históricos relativos al nacimiento de ciertos pueblos peninsulares, al origen de determinadas reivindicaciones de autogobierno o a la mayor o menor extensión territorial de esta o aquella nacionalidad.

El medio social y culturalmente homogéneo que reivindica y pretende modelar la impostación nacionalista –sea ésta central o periférica– ha quedado así en cierta medida truncado. Las consecuencias de esta quiebra son más profundas de lo que generalmente se quiere entender. Una curiosa y verídica anécdota recogida por una reputada historiadora empleada durante muchos años en la UNESCO ilustra las perplejidades y paradojas a las que da lugar esta situación, tan nueva como imprevista por los guardianes de las esencias históricas³. La anécdota habla de un animoso maestro de escuela en un suburbio de una ciudad gala que

un buen día se presenta en la sede parisiense de la UNESCO solicitando que este organismo fuerce al gobierno francés a incluir la historia de al-Andalus –esto es, la España Musulmana– dentro de los planes de estudio. La razón aducida por el profesor es muy simple: la mayor parte de sus alumnos son hijos o nietos de inmigrantes magrebíes con escaso apego a los grandes hechos de la historia nacional francesa y para los cuales Carlomagno, Richelieu o Napoleón son nombres que dicen bien poco, dado que sus referencias culturales se encuentran muy alejadas de los jalones que conforman la historia nacional francesa. A fin de intentar dotar a estos alumnos de una idea de pertenencia, de unos asideros en el pasado, de un orgullo histórico en fin, nada mejor, en opinión del animoso profesor, que retomar lo que tantas veces se ha dado en llamar el “legado de la civilización hispano-árabe”; un legado esplendoroso en lo artístico y cultural, de una influencia crucial –ise ha dicho tantas veces!– en el desarrollo de la cultura europea, y protagonizado por una cultura, la árabe, capaz de alcanzar las más altas cotas durante los siglos medievales anteriores a las agresiones de reconquistas, cruzadas, imperialismos y colonialismos.

Da la impresión de que la idea del profesor era demostrar que enfrentados con un pasado propio –y no con el que les “prestaba” el discurso histórico nacional francés– sus alumnos serían capaces de convertirse en miembros de su comunidad más conscientes, responsables y maduros. Con lo que el profesor no contaba, sin embargo, era con el hecho de que la UNESCO carece de competencias para imponer planes de estudio a sus países miembros, lo que motivó que en sus oficinas se declinara cortésmente

³ M.R. de Madariaga, “En torno a al-Andalus: extrapolaciones históricas y utilidades abusivas” en G. Fernández Parrilla y M.C. Feria García eds. *Orientalismo, exotismo y traducción*, Toledo, 2000, págs. 83-84.

apoyar el ambicioso proyecto de incluir el estudio de al-Andalus en el aprendizaje oficial de los alumnos de enseñanza secundaria francesa. Ni corto ni perezoso, nuestro profesor comenzó una huelga de hambre que obtuvo cierta repercusión en la prensa y sólo finalizó cuando el Ministerio de Educación francés decidió ofrecer una beca de estudios al profesor y a sus estudiantes para realizar un viaje por España, que incluyó la visita a Córdoba, Sevilla y Granada.

La pretensión de este entusiasta profesor de instituto puede parecer ingenua y, al tiempo, teñida de cierto absurdo. Nada más inexacto: aplica la misma lógica de los espejos históricos que nos parecen normales y hasta asumibles cuando los practicamos con nuestros reflejos, pero que nos parecen grotescos en la representación ajena. Infinidad de querellas históricas que a la sombra del pensamiento nacionalista han discutido sobre orígenes, identidades o derechos históricos han basado sus argumentos en la idea de que el pasado encierra la memoria y los hechos de *nuestros* antepasados. ¿Es extraño que otros busquen antepasados distintos con los cuales identificarse? ¿Por qué unas líneas genealógicas deberían ser más válidas que otras? Ante la constatación de que la vieja historia nacional francesa fracasa en su alumnado, el profesor protagonista de nuestra anécdota busca una sustitución razonable en lo que él piensa es su "propia historia", esto es, la historia de los musulmanes en la península ibérica: la búsqueda de la identidad histórica sufre un leve desplazamiento geográfico, pero mantiene intacto el esencialismo que le da su razón de ser.

Es legítimo preguntarse qué ocurrirá en nuestro país cuando este mismo problema se plantee. Revisemos nuestras figuras históricas, nuestros referentes pasados, nuestros relatos, viejos y nuevos, del devenir que nos ha traído hasta aquí, y

contrastemos todo ello con la visión que del pasado islámico en la península puede existir en el ambiente familiar o social en el que viven Muhammad o Hassán, sentados al lado del niño Alvarito. Mucho se ha hablado en nuestro país en los últimos años de cuál es la "verdadera" historia de España, pero muy poco se ha reflexionado sobre cómo podremos transmitirla en unas circunstancias sociales tan novedosas como las que ahora se nos presentan. Los mitos de la "Reconquista", que han venido manteniéndose inalterables a lo largo de sucesivas generaciones –lo cual, hay que subrayarlo, no les da en absoluto el marchamo de la "autenticidad histórica"- se suponía que debían ser políticamente útiles ante un panorama social relativamente homogéneo, pero revelan todas sus inconsistencias ante una audiencia social con diferencias culturales insalvables.

Una imagen de pesadilla nos presentaría en un futuro, quizá ya no muy lejano, unas clases de enseñanza secundaria escindidas entre identidades contrapuestas. De un lado -recordemos los nuevos nombres que ostentan los nuevos alumnos- se situarían aquéllos identificados con el legado y los referentes heroicos de la "España cristiana", ese legado cuyo conocimiento ha sido siempre ineludible y dominante, y del otro se emplazarían quienes buscando un lugar propio reivindicarían ese pasado esplendoroso que ha alimentado el mito andalusí. Los espejos funcionarían aquí de forma inmediata, sin necesidad de cambiar planes de estudio, sin necesidad de insistir en ningún aspecto doctrinario, porque la realidad histórica del pasado islámico en la península ibérica es tangible e inapelable. No hace falta tener una imaginación desbordante para saber quiénes se proclamarían herederos del legado del mito andalusí y hasta qué punto esa reivindicación alcanzaría unos grados polémicos. El resultado sería una memoria histórica

disociada, alternativa entre El Cid y Almanzor, relegada entre mezquitas y catedrales, frustradora en fin de cualquier idea de ciudadanía común.

Lo curioso del caso es que ante un reto que se plantea con tanta urgencia las respuestas no sólo no existen, sino que además se ven suplantadas por ciertas tendencias que pueden ser consideradas como muy preocupantes. Una de ellas es la que de un tiempo a esta parte subraya el carácter básicamente negativo que habría tenido el período islámico en la península ibérica; período retratado como un paréntesis al que la Reconquista habría puesto un afortunado punto final. Se trata, naturalmente, de una vieja idea, reiterada en infinidad de ocasiones por el pensamiento nacionalista más conservador a lo largo de los dos últimos siglos, pero que durante los pasados años ochenta y parte de los noventa muchos pensábamos equivocadamente que había periclitado. Ahora resurge con una fuerza alentada por los miedos que suscitan el terrorismo al-Qaeda, los fenómenos de la inmigración o los episodios de confrontación cultural que frecuentemente llenan las páginas de los periódicos.

Un buen número de libros, ensayos y artículos de opinión publicados por periodistas, publicistas y algunos especialistas han encontrado en este tema un auténtico filón. Encontrar en el pasado paralelismos con los acontecimientos presentes es también en este caso una tentación demasiado fuerte. Si los propios responsables de al-Qaeda insisten, por ejemplo, en presentar la actual guerra de Iraq como una reedición de las Cruzadas medievales, nada más lógico que desempolvar el viejo arsenal ideológico para aceptar el reto y plantear el enfrentamiento en los mismos términos. Amparados en el simplificador concepto de "choque de civilizaciones", estos ideólogos neomedievales repiten de forma bastante consis-

tente los mismos argumentos que generaciones enteras de polemistas han mantenido frente al islam añadiendo el supuesto poso que la razón del tiempo les confiere. Su visión "fundamentalista" encuentra la apoyatura perfecta en la inmanencia de conceptos e ideas en la que también se basan los otros "fundamentalistas" a los que tanto se denosta, de tal forma que en manos de unos y otros la Historia sólo sirve para confirmar la inevitabilidad de una confrontación que viene desarrollándose desde que los árabes iniciaron su gran expansión militar después de la muerte del Profeta.

Esta narración de trazos tan gruesos no pasaría de ser uno más de los sonrojantes desvaríos intelectuales de estos comienzos de siglo si no fuera por las escalofriantes consecuencias que ha producido y, posiblemente, podrá seguir produciendo en el futuro. Para comprobarlo basta con recordar cómo ha influido en la visión que permea las palabras y decisiones de ciertos políticos obsesionados por trazar un hilo de continuidad entre el pasado medieval y el presente global. En este discurso, la idea clave es que catorce siglos más tarde seguimos en las mismas: la agresión permanece y debe ser rechazada con idéntica firmeza y con unos medios idénticos a los empleados por "nuestros ancestros" a fin de mantener una identidad nuevamente amenazada. Las palabras –y, lo que es peor, las decisiones- no hacen más que proyectar –y, lo que es peor, ejecutar- un pensamiento gestado desde una perspectiva ideológica que ha resucitado el fantasma del antagonismo frente al islam.

La postura de adoptar una actitud militante frente a lo que es una amenaza militante tiene naturalmente enorme eco. No es difícil convencer a amplios sectores de que el espejo histórico dibuja contornos aparentemente similares, réplicas exactas en el tiempo de la realidad presente. Se

trata, sin embargo, de un engaño interesado: los contornos siempre son mucho más borrosos de lo que se pretende y las equivalencias ni son tan claras, ni tan milimétricas. Tomemos, por ejemplo, el caso de la tan traída y llevada Guerra Santa, el Yihad con el que continuamente atosiga a propios y extraños la propaganda islamista. El razonamiento que he dado en llamar “especular” insiste en que éste es un concepto consustancial al islam, una demostración palpable de su carácter irremediablemente violento y reactivo a cualquier compromiso. La propia expansión militar árabe, las enardecidas descripciones de expediciones de saqueo medievales –¿quién no ha oído hablar de Almanzor?– o, en fin, las luchas de época moderna contra los turcos –¿quién no ha oído hablar de Lepanto?– contribuyen a construir una demostración que enlaza todos estos sucesos en un hilo de continuidad histórica que se vincula con trágicos sucesos actuales.

La demostración, sin embargo, es inconsistente y debería provocar en nosotros la misma sonrisa desdeñosa que producen las alegaciones islamistas que insisten en establecer una continuidad entre las cruzadas medievales y las penosas guerras actuales. Naturalmente, nadie niega que haya sectores en medios ideológicos musulmanes que proclaman la identidad de la Guerra Santa medieval con los combates que se libran hoy en día, de la misma forma que –lo hemos visto– hay quien sigue creyendo que se encuentra embarcado en una reconquista o cruzada milenaria. Pero la sinrazón no se combate con la sinrazón. Un mínimo de sentido histórico permite comprender que el islam militante y expansivo ha cobrado carta de naturaleza en determinados períodos y obedece a circunstancias concretas en zonas y territorios específicos. No es lo mismo la expansión de los almohades en el Magreb del siglo XII, que el imperialismo turco en la temprana edad

moderna, por mucho que ambos puedan haber realizado llamadas en nombre de un islam que, sin embargo, es interpretado de forma muy diferente en cada caso. Por el contrario, en otros períodos ese islam militante, que algunos consideran sempiterno, simplemente no ha existido. A los europeos del siglo XIX y de la primera mitad del XX, por ejemplo, les hubiera sorprendido enormemente nuestra visión actual del mundo musulmán, acostumbrados como estaban a las ideas del “fatalismo oriental” y de la indolencia y falta de espíritu combativo de sus gentes: una ojeada a los relatos de viajes o a las descripciones del Próximo Oriente o del Norte de África anteriores a mediados del siglo pasado sirve para confirmar esta visión, no exenta de desprecio, con la que las élites intelectuales occidentales contemplaban las sociedades islámicas.

Con todo, la mayor falacia que esconde este pensamiento esencialista que tanto insiste en los 1300 años de luchas continuadas reside en el hecho de que ignora, y pretende hacernos ignorar, que los sucesos actuales tienen su causa inmediata en acontecimientos de las últimas décadas. Es fácil y confortable achacar la responsabilidad de los problemas actuales a un islam sustancialmente violento y agresivo en lugar de indagar en las decisiones políticas, las geoestrategias implacables o los intereses económicos que dictan y provocan las situaciones actuales. Desempolvar el fantasma de Almanzor sólo sirve para ocultar algo tan obvio como que las actuales situaciones en el Próximo Oriente y el Norte de África tienen su origen en el período posterior a la II Guerra Mundial, marcado en esas partes del mundo por unos discursos políticos que han hecho de la violencia la piedra angular de su lenguaje.

Todas estas puntualizaciones no agotan ni mucho menos la reflexión sobre el tema de la Guerra Santa. Podrían añadir-

se otras consideraciones, como la conocida circunstancia de que no todos los exégetas musulmanes están de acuerdo en asimilar la noción de *yihad* a la guerra, existiendo tendencias que prefieren ver en ese concepto una llamada al esfuerzo de perfeccionamiento personal que cada musulmán debe hacer para llegar a ser cada vez mejor; igualmente no han faltado corrientes que lo han definido como una obligación de todo musulmán por esforzarse en conseguir un sistema de gobierno cada vez mejor, basándose en una célebre tradición del Profeta que asegura que “no hay mejor forma de ejercer el *yihad* que decirle una palabra justa a un tirano”. Como se ve, una vez que se abandona el campo de las simplificaciones interesadas el panorama se hace más complejo y, paradójicamente, más comprensible.

Sería un error, sin embargo, considerar que el legado histórico de al-Andalus ha sido sólo tergiversado por la agenda política del conservadurismo nacionalista. Existen otras agendas, posiblemente más compartibles en sus objetivos, pero igualmente insistentes en retrotraer las situaciones actuales hacia los reflejos del pasado. En este caso las imágenes hablan del “esplendor de la cultura andalusí”, del “imprevisto mestizaje” que alumbró su nacimiento y, sobre todo, de la “convivencia” que esa sociedad medieval fue capaz de articular entre musulmanes, judíos y cristianos. Esta visión idílica dibuja una sociedad poco menos que paradisíaca en la que los musulmanes mostraron una tolerancia y respeto inusuales hacia las restantes religiones monoteístas, en la que su literatura y manifestaciones artísticas alcanzaron unas altas cimas a lo largo de la Edad Media y en la que, si nos esforzamos, podremos encontrar unos valores que pueden sernos muy útiles para afrontar los retos que hoy en día tenemos planteados y evitar de esta forma que campe el fantasma “intolerante”

y “fanático” que de forma continua aflora en nuestras sociedades.

Lejos de ser progresista o de ayudar a tender nuevos puentes para el entendimiento, esta visión sólo se limita a repetir tópicos históricos que, o bien carecen de fundamento, o bien recogen evidencias sesgadas, cuando no incompletas, con objeto de describir con tintes rosáceos el período andalusí. Tales tintes sólo ayudan a construir un mito histórico o, lo que es lo mismo, un eficaz medio para el adoctrinamiento, la propaganda o la exaltación. Poco puede extrañar, por lo tanto, que ese mito se haya convertido en piedra angular que articula discursos oficialistas que utilizan todos aquellos políticos, académicos o artistas especialmente interesados en complacer a audiencias árabes, o musulmanas en general. Regalar a sus oídos guiños continuos a los portentos de la civilización andalusí y hacer concesiones poéticas a lo que se describe como un paraíso perdido, obtiene un éxito asegurado entre esas audiencias a las que se quiere hacer cómplices valorando hiperbólicamente los aspectos de un pasado que, retóricamente, les otorgamos como su *propio pasado*.

Ni que decir tiene que este espejo histórico tiene tantas grietas como los que más arriba examinábamos. Cuando se quiere ver la realidad actual en el pasado, los resultados no son nunca unánimes, dado que siempre se depende de cuáles sean las páginas que quieran leerse: las pares ofrecen confortables relatos de esplendores y tolerancias, las impares de violencia y exclusión. Ni toda la historia de al-Andalus fue una tranquila balsa de convivencia y esplendor, ni los fenómenos de mestizaje y de interculturalidad existieron más allá de aspectos anecdóticos y superficiales que en absoluto afectaron a la esencia de una sociedad con una clara y férrea identidad árabe e islámica. No puede negarse, naturalmente, que hubo

períodos de un considerable esplendor cultural, ni que existieron momentos expansivos y desarrollos portentosos, pero como cualquier otra sociedad humana la andalusí no fue nunca ajena ni a la explotación, ni a la violencia ejercida en nombre de la razón de dominio, ni a la segregación.

Quizá lo más negativo que tiene la imagen idealizada de al-Andalus es que, pese a su aparente bondad, ayuda a articular unos discursos que serían siniestros en otros contextos pero que en el caso que aquí nos ocupa parecen ser aceptados con una naturalidad que en absoluto se corresponde con lo explosivo de su contenido. Adular a determinadas audiencias requiere que exista un consenso en el sentido de que nos estamos moviendo en el terreno de los meros artificios de la retórica. Pero el problema reside en que no siempre éste es el caso y que determinadas idealizaciones y mistificaciones son tomadas totalmente en serio por grupos que reclaman como propia la herencia andalusí de forma incluso militante. Seguir manteniendo esa idea no hace más que alimentar sin remisión los argumentos del más puro nacionalismo o fundamentalismo con las funestas consecuencias que tal cosa puede provocar.

Para quienes hemos sufrido y conocemos bien los mecanismos del adoctrinamiento histórico ciertas manifestaciones y tomas de posición que se realizan a propósito del legado andalusí resultan desconcertantes. Recordemos las ínfulas con las que se revestía la historia del imperio español, releamos los panegíricos imperiales que ciertos poetas afectos componían o rememoremos, en fin, los disparates que el destino histórico del imperio consagraba en el presente. Todo ello bastaría para ponernos en guardia con respecto a las consecuencias que pueden llegar a provocar las exaltaciones gratuitas del pasado, aunque ese pasado sea tan

líricamente entrañable y poéticamente evocador como es el caso del andalusí. Cuando además esas exaltaciones gratuitas gozan del respaldo de quienes son ajenos y se muestran alegremente dispuestos a sancionarlas revistiéndolas de los ropajes del artificio, el resultado es una contribución a exaltar no ya sólo el mito, sino también la utilización torticera del mismo.

Atrapado en este juego de espejos históricos distorsionantes parecería, por lo tanto, que la tarea de repensar el pasado de la España Musulmana es poco menos que una quimera. No creo que sea así. Volvamos al comienzo, a esa imaginaria clase de Historia donde aprenden y, por tanto, conviven juntos niños con procedencias y creencias diversas, pero con una ciudadanía común amparada por un estado democrático e igualitario. La labor de esa escuela o instituto y, por ende, de esa clase de Historia es la de enseñar unos principios comunes susceptibles de amparar la igualdad de derechos y oportunidades que esos ciudadanos tienen que tener garantizados. En este esquema no hay lugar para un pasado en el que se proyecten los ideales ni de patriotas, ni de creyentes; tampoco para un discurso trenzado sobre las hazañas de nuestros supuestos ancestros, por la simple razón de que esos ancestros ni son realmente nuestros –pocos, muy pocos son los que tienen la suerte o la desgracia de guardar la memoria real de sus antepasados-, ni vivieron o murieron pensando en nosotros. En realidad, en esa clase de Historia lo único que debería enseñarse son los procesos de cambio ocurridos en el tiempo, cambios que nos harían comprender el gran abismo que han labrado los siglos construidos. Ni Muza, ni Pelayo, ni Almanzor, ni El Cid pudieron jamás imaginar los rasgos que configuran las sociedades democráticas modernas. Para ellos conceptos tales como los derechos humanos o las políticas de igualdad

hubieran resultado tan incmprensibles como la física nuclear. Hacerles precursores a unos o a otros de tales rasgos es un disparate por la simple razón de que se trata de unos ideales que ni remotamente pueden equipararse a los valores con que ellos vivieron.

Gracias a eso, a la constatación del enorme abismo que nos separa de ellos deberíamos ser capaces de acercarnos a su tiempo con el mismo desapasionamiento con el que encaramos cualquier otro período histórico, y gracias a eso nuestros ciudadanos deberían ser capaces de asimilar el conocimiento histórico tanto de unos como de otros, tanto propio como ajeno. ¿Se puede estar plenamente integrado en nuestra sociedad sin conocer el conjunto de referencias históricas que la configuran, vengán esas referencias de donde vengán? ¿Es incompatible tener una determinada creencia para entender la importancia de los jalones históricos, artísticos o literarios por los que ha transitado el legado histórico que hay que transmitir a las nuevas generaciones? La respuesta a ambos interrogantes creo que debe ser negativa y de ello resulta la conclusión de que debemos superar de una vez por todas las formas de concebir la Historia basadas en la afirmación de identidades o de creencias. Aunque pueda parecer más difuso o utópico - pero no por ello menos posible- es quizá ya la hora de que asentemos nuestras concepciones históricas en algo tan aséptico, pero también enriquecedor y socialmente articulador como es el puro y simple conocimiento.

Opiniones y testimonios

Presentamos a continuación las opiniones y testimonios de un grupo variado de musulmanes, sólo parcialmente representativo de un colectivo mucho más plural y diverso de lo que una guía puede ofrecer. Todas estas personas han accedido a compartir sus reflexiones sobre cuestiones variadas acerca de los temas tratados en las páginas precedentes. El objetivo de la presentación de testimonios no ha sido, en ningún caso, mostrar representantes comunitarios, sino más bien reflejar la diversidad de ese heterogéneo grupo que constituyen los musulmanes de España. Entre ellos hay líderes asociativos, representantes públicos, profesionales... mujeres y hombres con biografías diversas, algunos de ellos, la mayoría, son bien conocidos por su proyección profesional en la vida pública española, pero hay otros anónimos, a quienes hemos pedido que compartan sus experiencias y sus opiniones sobre la práctica religiosa, la educación, el liderazgo comunitario, la representación y la imagen del islam en la opinión pública. Todos ellos forman parte del tejido asociativo musulmán y participan de formas diversas en la sociedad civil española. El resultado es un mosaico variado de opiniones de personas que destruyen el estereotipo esquemático y reduccionista del musulmán.



■ Salima Abdessalam

32 años, melillense, es diputada de la Coalición por Melilla y se ocupa de temas políticos y económicos, es economista. Pertenece a varias asociaciones no gubernamentales y considera que "es muy necesario el movimiento asociativo solidario en esta comunidad ya que hay mucha necesidad y poca respuesta fuera de la que es puesta en marcha con fines electoralistas".



■ Mohammed Chaib Akhdim

45 años, nacido en Tánger y criado entre Cataluña y Marruecos. Es diputado en el Parlament de Catalunya y un firme defensor del voto para los emigrantes. Preside desde 1994 la Asociación Cultural Ibn Batuta, una entidad laica que trabaja por la integración de los inmigrantes (básicamente magrebíes, pero también pakistaníes, subsaharianos etc.). Chaib es además promotor del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, que él mismo describe como "una entidad religiosa que aglutina a los musulmanes de Catalunya" y que según él constituye un "modelo único en España que combina la laicidad con los aspectos religiosos".



■ Samira Boutaleb

32 años, marroquí. Se trasladó a Granada por motivos académicos, está a punto de terminar su tesis doctoral en biotecnología, pero ha decidido instalarse definitivamente con su marido, también marroquí, pues sus dos hijos son granadinos y creen que su futuro está en España. Fue en Granada donde surgió su activismo social y donde ha puesto en marcha la Asociación Nur de mujeres, de la que es presidenta y que define como "una asociación que pretende facilitar una integración positiva de la mujer inmigrante en su ámbito sociocultural y económico, que es una necesidad primordial para los hogares de nuestra comunidad".



■ Fatima Hamed Hossain

30 años, ceutí, es abogada y desde junio de 2007 diputada de la Asamblea de la Ciudad Autónoma de Ceuta. Empezó su trayectoria asociativa involucrándose activamente en la asociación juvenil "Jóvenes Demócratas", filial juvenil del partido Unión Democrática Ceutí al cual pertenece y que promociona la lucha contra las desigualdades sociales existentes en la ciudad.



■ Said Kirhlani

34 años, original de Meknes, es investigador en formación de la Universidad Autónoma de Madrid. Said es presidente de la Asociación de Universitarios Marroquíes de Madrid. Según él mismo la describe, es "una asociación que se dedica a desarrollar actividades culturales, educativas y sociales, intentando, como viene reflejado en sus estatutos, ayudar al colectivo estudiantil marroquí en particular y a la comunidad marroquí en general, a una mejor integración dentro de la sociedad madrileña. También desarrolla actividades que dan a conocer la sociedad marroquí, su cultura, su actualidad en varios aspectos al resto de la sociedad. Las necesidades de la comunidad, y precisamente en este aspecto, son muchísimas y la Asociación intenta hacer lo máximo que puede, a pesar de las dificultades subjetivas y objetivas que se le plantean, las limitaciones de condiciones de trabajo, etc. El balance es siempre insuficiente y mejorable, pero en la Asociación estamos contentos con el trabajo que estamos desarrollando".

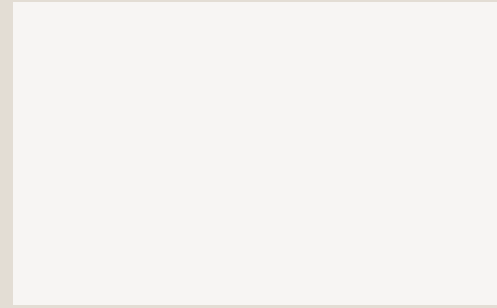
■ Yusuf Fernández

43 años, nacido en Pola de Laviana, Asturias, es periodista, redactor del portal sobre islam en español más visitado, Webislam, y director de la Revista Amanecer del Nuevo Siglo. Es además miembro de Junta Islámica y, desde su creación en diciembre 2006, también es secretario de de la Federación Musulmana de España (FEME).



■ Kamal Mekhellef

42 años, natural de Argel y de nacionalidad española, llegó a España como estudiante de traducción y, después de un tiempo en Madrid, se instaló definitivamente en Córdoba, en donde trabaja como autónomo en el sector de la joyería. Es miembro de la Asociación de Musulmanes de Córdoba, creada en 1991, de la que fue su presidente durante 10 años y, más adelante, secretario y vocal. Actualmente no ocupa ningún cargo de responsabilidad, ya que considera necesario dejar paso a las nuevas generaciones, pero sigue siendo miembro de la organización. Los miembros de la Asociación son de procedencia variada: musulmanes españoles, marroquíes, argelinos, pakistaníes, senegaleses... La relación de la Asociación con el Ayuntamiento es intensa y fluida, ya que de ella dependen las solicitudes, las cesiones, la renovación de las autorizaciones... También tienen un contacto esporádico con el Ministerio de Justicia.



■ Yaratullah Monturiol

46 años, natural de Barcelona, es estudiosa del Corán, exégeta e investigadora de los textos sagrados. Es escritora y conferenciante sobre temas de islam, mujer, espiritualidad y diálogo interreligioso. Además es gestora de entidades y promotora de proyectos. Como tal, fue fundadora y ex-presidenta de Insha Allah (1994-2001) y de la Junta Islámica Catalana (2005). Actualmente es miembro del Comité Asesor del Parlamento de las Religiones del Mundo-Forum de las Culturas (2004), vice-presidenta de la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso y secretaria de GIERFI, Grupo Internacional de Reflexión sobre las Mujeres y el Islam.



■ Amparo Sánchez

55 años, nacida en Valencia, es delegada comercial y propietaria de un restaurante. Es presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia y es muy activa en la Asociación de Mujeres Musulmanas por la Luz del Islam (An'Nur) y el Consejo Islámico Superior de la Comunidad

Valenciana. En numerosas ocasiones es requerida por los medios de comunicación para hablar de su experiencia como mujer musulmana.



■ Samba Yero Diop

30 años, nacido en M'Bagnec (Mauritania). Trabaja actualmente en un locutorio y anteriormente se ha dedicado a la venta ambulante. Samba pertenece a la Asociación de Musulmanes de Córdoba, pero nunca se ha decidido a asumir ningún cargo ni tarea de responsabilidad, principalmente por falta de tiempo. Asiste a las asambleas y realiza su aportación mensual para el mantenimiento de la mezquita El Morabito. Samba considera que, dentro de sus posibilidades, la Asociación de Musulmanes de Córdoba responde a las necesidades de su comunidad ya que pone a su disposición una pequeña mezquita que les sirve para reunirse, celebrar sus fiestas y practicar su religión. Recientemente han buscado para la mezquita un imam de Egipto y, además, ofrecen clases de árabe para los niños y organizan salidas al campo. Para Samba, la asociación es pequeña pero por lo menos está organizada. Aún así, cree que la comunidad musulmana, que ha crecido bastante en los últimos diez años, necesita un terreno más amplio y una mezquita más espaciosa.

Participación

¿Están los musulmanes bien representados ante las instituciones del Estado? ¿Qué se puede mejorar del Acuerdo de Cooperación firmado en 1992? Con diferentes matices y razonamientos, todos los encuestados coinciden en la ineficacia de la fórmula de representación que constituye la CIE. Para Salima Abdessalam “mientras no haya un proceso democrático real en el seno de la Comunidad Musulmana en España, no habrá una representación justa y adecuada a las necesidades de la misma”. El diputado Mohamed Chaib apunta el inmovilismo, pues “el Estado sigue trabajando con las mismas estructuras que cuando había 20.000 musulmanes. Hoy existen más de un millón en España... Es evidente que no funciona actualmente el modelo de gestión del islam en España”, e igualmente Yusuf Fernández tacha de “obsoleto” un marco de representación que no contempla la participación de nuevas federaciones.

En ese sentido, Said Kirlani apunta la necesidad de elecciones directas de forma más democrática. A su juicio “los derechos y deberes de los musulmanes tal y como están recogidos en los acuerdos de 1992, están generalmente muy definidos. Pero con una mera lectura de dichos acuerdos y un sencillo conocimiento de la realidad de la situación de la comunidad musulmana respecto a los aspectos contemplados en lo acordado, uno puede darse cuenta de que lo escrito va por un camino y la realidad va por otro”.

Amparo Sánchez, también incide en ese sentido cuando considera difícil evaluar los Acuerdos porque, en su opinión “nunca se han llegado a poner en práctica”. Yaratullah Monturiol es de la misma opinión y reflexiona en detalle sobre el proceso: “En ningún momento desde su constitución se ha percibido una voluntad real desde el Gobierno para llevar a cabo la aplicación de los acuerdos, a pesar de que su creación sin precedentes hubiera podido ser un buen referente incluso para otros países. Se ha desaprovechado hasta ahora una gran oportunidad de organizar a la comunidad islámica en España y normalizar su cada vez más complicada situación. La creación de dos federaciones, en condiciones claras de desigualdad y con dificultades de comunicación y consenso desde el inicio, ha dificultado siempre las decisiones e iniciativas que estaban obligadas a consensuar, justificando de ese modo la incapacidad de llevar a cabo no sólo los acuerdos sino muchos otros proyectos. La Comisión Islámica de España debería haber sido un punto de apoyo para las Entidades que hicieron el esfuerzo de adherirse a una de las dos federaciones pero, hasta el día de hoy, la gestión y los resultados son, como poco, decepcionantes”.

Kamal Mekhelef cree que se debería volver a redactar los Acuerdos pero, antes de eso, habría que reorganizar las asociaciones para lograr una mejor representatividad: hacer una criba y desechar las que verdaderamente no ofrecen ningún servicio ni son representativas. Después se podrían crear, por ejemplo, federaciones a nivel de comunidad autónoma.

Para Samba Yero Diop, parte del fracaso es también responsabilidad de las carencias del tejido asociativo musulmán. Según él la comunidad musulmana no está bien representada ante las instituciones del Estado y considera que el problema principal es el gran desconocimiento que existe respecto al islam, no sólo en su ciudad o en España,

sino en general en todos los países occidentales. Además, achaca este problema a la incompleta representatividad de las federaciones de asociaciones de musulmanes que actúan de interlocutores con el Estado. Samba opina que tanto el Estado como las organizaciones deberían movilizarse para conseguir un mejor conocimiento mutuo pero destaca que los propios musulmanes no son informados del trabajo y los logros alcanzados por las asociaciones. No sólo responsabiliza a las organizaciones sino también a la falta de interés de los musulmanes que, habiendo venido a España a trabajar, dedican a su trabajo todo el tiempo del que disponen.

¿Islam en Europa o “islam europeo”?

El islam de Europa y la naturaleza de un “islam europeo” es otro punto de reflexión sobre el que hay importantes matices en cuanto a su contenido e incluso divergencias respecto a su definición. A pesar de que la mayoría de los entrevistados tienen conocimiento y en algunos casos además contactos personales con organizaciones a nivel europeo, las asociaciones a las que pertenecen no tienen vínculos orgánicos con ellas, y sólo Yaratullah Monturiol pertenece a una organización de este tipo: la Red Musulmana Europea (European Muslim Network).

Amparo Sánchez cree que el “islam europeo se está gestando. Aunque a algunos musulmanes les molesta el término, porque el islam es uno, y así es en lo sustancial, pero lo cierto es que la forma de vivirlo y practicarlo no es la misma en todos los países y en Europa resulta imprescindible una adaptación”. Fatima Hamed va más allá y cree que “no sólo hay un islam europeo sino que, dentro de éste, cabe hablar y distinguir entre musulmanes españoles, franceses, ingleses, holandeses etc., marcados no sólo por la sociedad en la que se educan, sino también por el origen de sus progenitores”. En todo caso, su conciencia como musulmana no le lleva a identificarse con asociaciones o redes europeas específicamente musulmanas, sino que para ella “lo fundamental es mantener contacto o vínculo con personas dispuestas a mejorar el mundo, independientemente de la religión que sean”.

Para Said Kirlani, al hablar de islam europeo hay que distinguir entre lo religioso y lo cultural: “En lo religioso, creo que sólo existe un islam y todos los musulmanes en este aspecto están intentando actuar según sus enseñanzas, en temas de creencia, adoración (oraciones, ayunos, limosnas, peregrinaciones, etc.), relaciones personales y comunitarias, etc. A nivel cultural, los musulmanes pertenecen a distintas zonas geográficas y cada zona (país, región, o área), obedece a otros patrones culturales. El Magreb no es el Mashreq, los países árabes no son Turquía, ni Irán, ni Pakistán, etc. los beréberes o los kurdos no son los árabes. Así que puede haber, y de hecho hay, muchos aspectos culturales diferentes que influyen sobre el factor religioso según la ubicación geográfica. Así, puede haber tranquilamente un islam, culturalmente hablando, europeo, e incluso español, andaluz, etc”.

Salima Abdessalam considera que existe un “islam de Occidente” que describe como “más puro, en tanto no está perjudicado por la mezcla y confusión con cuestiones que a veces son unidas al islam de manera errónea. En Occidente, el musulmán es libre-pensador y mantiene una actitud con su islam más universal, no local”. Por el contrario,

para Samba Yero Diop, “hablar de un islam europeo es un error porque, como creencia religiosa la considera universal pero confiesa que, en la práctica, a veces debe adaptarse”. Reconoce que en ocasiones, debido a las influencias, puedes llegar a hacer cosas que no harías en un país islámico (ej.: quitarse el velo, acudir a las discotecas). Cree que el considerarse, por ejemplo, “musulmán pero no muy practicante” es una equiparación a la idea europea de “cristiano pero no practicante” y, en su opinión, esto podría entenderse como una “europeización” del islam. Este comportamiento le parece negativo ya que si eres consciente de que no eres practicante y no haces nada por remediarlo, estás cometiendo una falta. Para Samba Yero Diop, o cumples con tus deberes o no cumples con ellos. No se puede ser musulmán sin ser practicante, lo que no implica ser un “radical” (ej.: un niño que va a clase, debe ir todos los días; no puede asistir unos días sí y otros no). Puede entenderse que hay un “islam europeo que es menos islam porque permite relajarse en el cumplimiento de los deberes religiosos”.

Kamal Mekhelef opina que se puede hablar de un “islam en la realidad europea”, que se traduce en un enfoque distinto: un musulmán que vive en un país no islámico encuentra unos obstáculos diferentes a los que se puede encontrar uno que viva en un país islámico. Pero no se puede hablar de islam europeo. La extensión geográfica del mundo islámico implica que existen diferentes realidades en las que se puede encontrar el islam, con diferentes idiosincrasias. Pero el islam como fundamento es uno. El problema de la autoridad religiosa existe incluso en los países islámicos: dado que existen distintas escuelas de derecho islámico, cada musulmán puede sentir más afinidad por una o por otra. Mekhelef considera que lo ideal sería que hubiera en Europa gente preparada que, viviendo de cerca la realidad europea y los problemas de los musulmanes europeos, pudiera convertirse en referentes para éstos. No tiene sentido que personas que viven en sitios tan distintos interpreten una realidad que no conocen. De hecho, una condición indispensable para poder promulgar una fatua es conocer el contexto en el que va a ser aplicada. Pero, según él, todavía no hay en Europa personas suficientemente formadas.

Educación

La educación es otro aspecto importante a considerar, no sólo si se ofrece una asignatura de religión sino también los valores de ciudadanía e integración que la escuela puede aportar tanto a los niños musulmanes como a los no musulmanes.

Yaratullah Monturiol es crítica con el modelo en general, y considera que necesita una reforma radical y urgente. Según ella, “habría que sensibilizar a la población española en general de la necesidad urgente de formación en cultura religiosa; que fuera una asignatura importante y bien planteada por profesores cualificados sin tendencias proselitistas ni fobias o prejuicios descalificadores hacia ninguna tradición, con planteamientos objetivos e incluso con aportaciones de los expertos de las distintas confesiones, haciéndolas amenas y ricas en contenido”.

En general, todas las personas entrevistadas mencionan la necesidad de educar en el conocimiento de la diversidad cultural y religiosa, aunque con distintos matices. Said Kirlani apunta que “hay algunos aspectos que se tienen que tomar en conside-

ración y es cuando se habla de la historia de España y sobre todo en la era de Al-Andalus. Los niños musulmanes se sienten muy identificados o el resto de sus compañeros los identifican con ello. Ahí es donde hay que tener mucho cuidado en explicarlo. También cuando se trata de pautas culturales de los países de mayoría musulmana, cuando se habla de temas de religión, tratando los aspectos sociales, culturales y educativos de una religión como el islam.” Sin embargo, también cree que “en general el sistema educativo, no tiene por qué condicionar la integración de nadie.”

Samira Boutaleb valora positivamente la educación actual en España mientras se aplican los compromisos adquiridos en los Acuerdos de 1992. “Las instituciones tienen que abrirse a las asociaciones islámicas para concienciar a los alumnos de la diversidad cultural de la sociedad en la que están creciendo”.

Kamal Mekhelef observa que a los hijos de inmigrantes, a pesar de haber nacido aquí, se les trata como si ellos mismos fueran inmigrantes y esto le parece perjudicial. Además, considera que un asunto pendiente para los musulmanes de España es el de corregir los contenidos curriculares de los libros que se relacionan con el islam y los musulmanes, que todavía ofrecen tópicos e imágenes negativas e irreales. También está a favor de que, si la escuela es laica, no se impartan clases de religión. La creencia religiosa debe desarrollarse en el ámbito privado y los padres deben ser los encargados de transmitir los valores que consideren apropiados. Pero debe ser así para todos: si los católicos tienen derecho a recibir clase de religión en su escuela, entonces también los musulmanes deberían poder.

Fatima Hamed cree que “no debe importarnos en absoluto la creencia religiosa de cada cual, sino preparar a los ciudadanos del futuro”. Una ciudadanía que, desde su punto de vista, se enriquece cuanto más heterogénea es.

Ser “minoría”

¿Cómo es la vida de los musulmanes en un entorno “no musulmán”? Por un lado, el aspecto individual de la observancia religiosa no parece plantear problemas a ninguno de los entrevistados. Yusuf Fernández cree que hay que tener una mayor fuerza de voluntad, también a Amparo Sánchez le resulta un poco difícil seguir los preceptos de su religión en un entorno no musulmán. Para Fatima Hamed, en cambio, como española musulmana cree que la dificultad no está en observar los preceptos, sino en la adaptación de los musulmanes de otros países a las costumbres sociales españolas. Igualmente Said Kirlani cree que seguir los preceptos no es lo más difícil porque, según él, “el islam es en este aspecto muy flexible”. Para Samira Boutaleb, “el problema suele ser el comportamiento de una parte de la sociedad que aún no entiende cómo convivir con personas diferentes sin prejuicios a su procedencia o creencias”. En ese sentido, la visibilidad y normalización del uso del *hiyab* sería una de las tareas pendientes de la sociedad española que apuntan Mohammed Chaib y Amparo Sánchez.

Sin embargo, es en el aspecto público e institucional en el que tanto Mohammed Chaib, como Amparo Sánchez y Said Kirlani destacan carencias en cuanto a equipación de

mezquitas, cementerios, alimentación *halal*... paradójicamente todos ellos aspectos reconocidos como derechos en los Acuerdos de 1992.

Según Kamal Mekhelef, a nivel institucional existe interés por solucionar los problemas o, por lo menos, por escuchar a los musulmanes, sus inquietudes y necesidades. Pero le preocupa la concepción laica radical de la sociedad: "que el Estado sea laico es una opción como cualquier otra; pero intentar imponer la laicidad a los ciudadanos es otra cuestión. Que el Estado sea laico y las escuelas sean laicas no quiere decir que los ciudadanos deban serlo también. Un marco laico no tiene por qué condicionar la libertad individual de las personas. ¿Por qué ponerse una minifalda se considera expresión de una elección personal libre y llevar un hiyab un síntoma de sometimiento? La gente no es capaz de concebir la diversidad de valores que existe, ha existido y existirá siempre. Aquellos que más defienden la libertad son los más paternalistas: hay que dejar a las musulmanas que se defiendan ellas solas."

La imagen del islam en los medios y en el discurso político

Finalmente, un tema ineludible en una publicación sobre los musulmanes de España es la percepción que los entrevistados tienen sobre la imagen del islam en los medios de comunicación y en la opinión pública española. Chaib apunta una amalgama absurda entre islam y terrorismo. Para Salima Abdessalam, los medios de comunicación ayudan a construir un estereotipo que relaciona el islam con terrorismo, injusticia, machismo, medievo, sinrazón, intransigencia e intolerancia. Samira Boutaleb, también cree que "la opinión pública española está siendo bombardeada con noticias que no ayudan precisamente a crear una imagen positiva de la comunidad musulmana, a lo que se añade lo que viene de fuera, de un contexto internacional muy tenso. Nos aportaría más conocer el gran reto que tienen los intelectuales de este país para crear puntos de encuentro y diálogo entre las diferentes sensibilidades religiosas".

Sin embargo, Yusuf Fernández cree que hay diferencias entre "una corriente que ve al islam con simpatía y otra con un sentimiento de hostilidad y desconfianza, siendo esta última dominante".

Kirlani ahonda más en la amalgama y apunta la confusión entre islam y musulmanes que, según él, "atribuye al islam cualquier actitud, acción o comportamiento producido por un musulmán y esto afecta mucho a la imagen y la percepción del islam. El poder de construcción de la opinión pública de los medios de comunicación es un factor determinante en muchos casos. La comunidad musulmana es, en este sentido, unánime en atribuir una gran parte de la mala imagen del islam y los musulmanes en España a sectores de medios de comunicación que tienen intereses en hacerlo. En lo que se refiere a las políticas del Estado respecto al islam, parece que están condicionadas por un cierto miedo o recelo a esta religión y sus fieles. Creo que se debe tener más confianza y trabajar desde esta línea para solucionar los problemas que surgen y que pueden surgir. Los musulmanes no piden privilegios, sino unos derechos y una mejora en las condiciones de los aspectos particulares que conlleva diferenciarse de la mayoría de la sociedad".

Kamal Mekhelef y Samba Yero Diop coinciden en atribuir a los musulmanes parte de la responsabilidad en la imagen negativa, ya que no saben reaccionar a estos ataques. Según Mekhelef, "deberían denunciar, escribir a los medios de comunicación, dar conferencias pero no lo hacen". Para Yero Diop, los musulmanes deberían encontrar la forma de estar más presentes en los medios de comunicación, denunciando y respondiendo a las agresiones. Según él "igual que los medios acuden a nosotros cuando nos necesitan para hacer reportajes, nosotros deberíamos recurrir a los medios para denunciar o informar. A veces, simplemente nos resignamos y no hacemos nada porque pensamos que es desconocimiento".

Fatima Hamed, sobre la cuestión de opinión pública española ante al islam responde con otra pregunta. "¿no soy yo tan española como cualquier otro ciudadano?". Para ella, en esa pregunta reside la clave para entender por qué "aunque un musulmán sea de segunda o de tercera generación y no conozca otra realidad social más que la española en la que se ha educado, se le continúa tratando como si fuera un elemento externo, cuando no es así, cuando paga los mismo impuestos y las mismas hipotecas que cualquier otro ciudadano".

Glosario

Da`wa

Invitación o llamada. En términos religiosos es la predicación del islam.

Fatwa

Dictamen jurídico formulado por un experto en leyes o en derecho islámico, que actúa como muftí (el que emite la *fatwa*) y para el cual se basa en la *shari`a* y en la jurisprudencia islámica relacionada con el caso sobre el que dictamina.

Fiqh

Jurisprudencia islámica elaborada a partir de la interpretación de ulemas en función de las diferentes escuelas jurídicas.

Hadiz

Breve relato que recoge las tradiciones del Profeta. Junto con El Corán, las colecciones de hadices configuran las referencias fundamentales del islam.

Halal

Todo aquello que es lícito en el islam, desde el tipo de alimentación hasta las maneras de hacer las transacciones comerciales. Es lo contrario de *haram*, lo ilícito.

Hayy

Uno de los cinco pilares del islam. La peregrinación a La Meca y Medina y el cumplimiento de ritos y preceptos vinculados a esta peregrinación mayor que debe realizar todo aquel musulmán que pueda.

Hégira

Del árabe *hiyra* es la emigración del Profeta Muhammad y de sus primeros compañeros de La Meca a Medina en septiembre del 622 ante las amenazas que se cernían sobre los primeros creyentes. Esa fecha marca el inicio de la era islámica.

`Id al- Adha o `Id al-Kabir (Fiesta del Sacrificio o Fiesta Mayor)

El 10 del duodécimo mes de *Dhu-l-Hiyya*. Coincidiendo con la peregrinación, se sacrifican corderos en conmemoración del sacrificio de Ibrahim o Abraham.

`Id al-Fitr o `Id al-Sagir (Fiesta de ruptura del Ayuno o Fiesta Menor)

El primer día del décimo mes de *Shawwal*, tras finalizar el mes de Ramadán, se celebra la finalización del ayuno.

Iyihad

Esfuerzo de interpretación personal de las fuentes, El Corán, la Tradición del Profeta, el consenso de los ulemas y la analogía. Es lo opuesto al *taqlid*, la imitación o repetición de las interpretaciones de autoridades del pasado.

Imam

Entre los sunníes es aquel que dirige la oración, que puede ser un creyente con una buena formación islámica, o una persona que goza del reconocimiento de los demás, o cualquier buen creyente. También puede aplicarse como

título honorífico, y así, el fundador de cada escuela jurídica tiene el título de *imam*, pero otros grandes ulemas también han recibido ese nombre como distinción. En los primeros tiempos del islam, y por extensión, la palabra *imam* se aplicaba al califa, pues era el encargado de dirigir a la comunidad de creyentes (*umma*). Para los shííes tiene un significado particular: es el intercesor o mediador entre Dios y el creyente, y tiene autoridad religiosa y también política. Los shííes consideran que Ali fue el primer *Imam*, y le siguieron sus descendientes por parte de su esposa Fátima, hija del Profeta.

Islam

Religión monoteísta revelada entre el 610 y el 632 y estructurada en torno a cinco pilares que todo buen musulmán debe cumplir: profesión de fe (*shahada*), la oración (*salat*), la limosna preceptiva (*zaqat*), el ayuno (*sawm*) durante el mes de Ramadán y la peregrinación (*hayy*) a los santos lugares de La Meca y Medina siempre y cuando sea posible. Más allá de lo puramente religioso, se aplica a toda una cultura. El término islam significa “sumisión a Dios”.

Islámico

Referido al islam (pensamiento islámico, derecho islámico, sociedad islámica...)

Islamismo

Neologismo que se utiliza para designar a grupos y movimientos contemporáneos que utilizan referentes islámicos para construir su pensamiento político. No es una corriente monolítica, sino un término que explica un fenómeno contemporáneo de reivindicación de muy diversas formas de pensamiento

político que se legitiman a través de referentes islámicos.

Jutba

Predicación que precede a la oración principal del viernes en la mezquita.

Muftí

Autoridad religiosa con capacidad para promulgar fatwas. La fuente de su autoridad son el conocimiento de las ciencias islámicas y el reconocimiento como tal por la comunidad.

Ramadán

Noveno mes del calendario lunar islámico y mes sagrado por excelencia, ya que, según la tradición, el Profeta recibió durante este mes las primeras aleyas reveladas de El Corán. Mes de renovación física, a través del ayuno, y espiritual gracias a las recitaciones coránicas, las plegarias y ritos que acompañan a este mes.

Shari'a

Indica el origen de la ley, es decir, toda legislación basada en El Corán y la Tradición del Profeta (*Sunna*). Por tanto, no es un corpus jurídico cerrado y único sino toda producción jurídica que provenga de la interpretación de las fuentes religiosas. Dichas interpretaciones son las que le dan un carácter diverso: rigorista, literalista o innovador.

Salat

Segundo pilar del islam que significa oración. Hay cinco oraciones al día que, según la Tradición, fueron reguladas por el Profeta. La realización de la oración implica una serie de ritos previos como entrar en estado de pureza a través de las abluciones. La

oración del mediodía del viernes se recomienda que se haga en comunidad y en la mezquita, no así el resto de oraciones que pueden hacerse individualmente y en cualquier lugar.

Sawm

Es el ayuno, y en su acepción religiosa refiere a la abstinencia de alimento, bebida y relaciones sexuales desde que sale el sol hasta que se pone. Además del ayuno preceptivo del mes de Ramadán que constituye uno de los cinco pilares, hay otras fechas de ayuno voluntario, no obligatorio, y distintas doctrinas espirituales exhortan a sus seguidores a cumplir otras disciplinas de ayuno.

Shííes

El segundo grupo mayoritario en el islam. Esta rama del islam surge de la ruptura política entre Ali y Muawiyya por la sucesión del califato a mediados del s. VII. Los *shííes*, fueron los partidarios de Ali en la sucesión ya que éste era primo y yerno del Profeta (había contraído matrimonio con Fátima, la hija del Profeta).

Shahada

Profesión de fe de todo musulmán por la que reconoce la unicidad de Dios y la misión profética de Muhammad con la fórmula: “No hay dioses sino un solo Dios y Muhammad es su enviado”.

Sheyj

Ha dado en español la palabra jeque y tiene distintas acepciones. Es un título honorífico que hace referencia a la edad y respetabilidad, a la autoridad y al conocimiento. Dicha autoridad se identifica también en ocasiones con un liderazgo político.

Sunna

Es la Tradición del Profeta, un corpus de dichos y hechos del Profeta recogidos en hadices.

Sunníes

O “seguidores de la tradición del Profeta”, a menudo reconocidos como seguidores de la ortodoxia frente a la *shía* y otras minorías (que a su vez también se consideran a sí mismos como seguidores de la tradición del Profeta). Los sunníes reconocen a los cuatro califas ortodoxos (Abu Bakr, Omar, Uthman y Ali) pero no así a los descendientes de Ali. Mientras que los sunníes eran partidarios de elegir al *imam*, o al califa, entre los miembros de la tribu de Quraysh, a la que pertenecía el Profeta, los shííes defendían que el imamato era hereditario entre los descendientes de Ali. Los sunníes constituyen el grupo mayoritario del islam.

Ulema

Plural de la palabra árabe *Alim* que significa genéricamente sabio, aunque con el paso del tiempo la palabra ha adquirido el significado preciso de especialista en ciencias del islam: en derecho islámico, exégesis coránica, hadices, legislación islámica...

Yihad

Derivada de la raíz *yhd*, esforzarse, la palabra yihad es polisémica y se utiliza tanto para referirse a un esfuerzo individual de purificación y lucha contra las propias tentaciones (el gran *yihad*) como para referirse a la lucha armada contra aquellos que atacan al islam (*yihad* menor). El *yihad* puede ser defensivo u ofensivo, y puede ser considerado como obligación individual de todos los musulmanes o como un

deber de parte de la sociedad preparada para llevar a cabo el combate. Quien lucha en el *yihad* se convierte en *muyahid*. El *yihad* ha evolucionado de mero concepto jurídico a convertirse en prácticamente una ideología en torno a la cual gira el activismo de grupos armados.

Zaqat

Azaque en español, es uno de los pilares del islam. Es la limosna preceptiva que consiste en dar una parte de los bienes que exceden lo que es necesario para vivir y que tiene el fin de purificar y legitimar lo que uno guarda para sí mismo. Con el paso del tiempo el azaque se convirtió en un impuesto sobre el patrimonio y posteriormente éste cayó en desuso. En la actualidad es una cantidad de lo que se posee que puede ser directamente entregado en limosnas o al Estado.

Directorio

■ Recursos Institucionales sobre asuntos religiosos, inmigración y discriminación hacia los musulmanes

Fundación Pluralismo y Convivencia
c/ Paseo Pintor Rosales, 44, 6ª
izquierda - 28008 Madrid
Tel.: 91 185 89 44
Fax: 91 185 89 55
<http://www.pluralismoyconvivencia.es>

Dirección General de Asuntos Religiosos, Ministerio de Justicia
c/ San Bernardo, 19 - 28015 Madrid
Tel.: 91 390 45 00
www.mjusticia.es

Registro de Entidades Religiosas
<http://dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas/>

Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (aprobado por la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, B.O.E. de 12 de noviembre)
http://www.mjusticia.es/cs/Satellite?c=OrgPaginaMJ&cid=1079361822828&pagename=Portal_del_ciudadano%2FOrgPaginaMJ%2FTpl_OrgPaginaMJ

Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia
<http://www.oberaxe.es/>

Plan Estratégico de Ciudadanía e Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
<http://extranjeros.mtin.es/>

The European Union Agency for Fundamental Rights (FRA)
<http://fra.europa.eu/fra/index.php>

OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR)
<http://www.osce.org/odihr/>

■ Recursos académicos

Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán
c/ Alcalá, 62 - 28009 Madrid
Tel.: 91 563 30 66
Fax: 91 563 30 24
c/ Martínez Rucker, 9 - 14003 Córdoba
Tel.: 957 49 84 13
Fax: 957 47 80 25
www.casaarabe-ieam.es

CeiMigra-Centro de Estudios para la Integración Social y Formación de Inmigrantes de la Comunidad Valenciana
Gran Vía Fernando el Católico, 78
Valencia
c/ Julio Colomer, 2 - 46910 Alfafar
c/ Gravina, 4, 1º - 03002 Alicante
<http://www.ceimigra.net/>

Colectivo Ioé
c/ Luna, 11 1º derecha - 28004 Madrid
Tel.: 91 531 01 23
Fax: 91 532 96 62
<http://www.nodo50.org/ioe/>

Fundación CIDOB
c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona
Tel.: 93 302 64 95
www.cidob.org

IEMed - Institut Europeu de la Mediterrània
Carrer Girona 20, 5ª planta - 08010 Barcelona
Tel.: 93 244 98 50
www.iemed.org

IEM - Instituto Universitario de Estudios sobre las Migraciones Universidad Pontificia Comillas
C/ Quintana, 21 - 28008 Madrid
Tel.: 91 548 44 07
Fax: 91 541 18 60
<http://www.upcomillas.es/pagnew/iem/präsentacion.asp>

Laboratorio de Estudios Interculturales. Universidad de Granada
Fac. Ciencias de la Educación
Campus Cartuja s/n - 18071 Granada
Tel.: 958 24 28 30
Fax: 958 24 63 44
<http://idei.ugr.es/>

Programa Migración y Multiculturalidad Departamento de Antropología Social Facultad de Filosofía y Letras Universidad Autónoma de Madrid
Canto Blanco - 28049 Madrid
http://www.uam.es/departamentos/filoylet/ras/antropologia_social/PMM/index.html

TEIM - Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos
Universidad Autónoma de Madrid, Campus de Cantoblanco - 28049 Madrid
Tel.: 91 497 39 78
Fax: 91 497 6895
<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/>

■ Asociaciones y organizaciones musulmanas

■ Comisión Islámica de España (CIE):

Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)

c/ Salvador de Madariaga, 4 - 28027 Madrid
Tel.: 629 55 92 73

Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)

c/ Anastasio Herrero 5 - Madrid 28020
Tel.: 91 571 40 40
Fax: 91 570 88 89
www.ucide.org

■ Plataforma de Federaciones Islámicas de España:

Consejo Islámico Superior de la Comunidad Valenciana (CISCOVA)

c/ Arquitecto Rodríguez, 17, 19 y 21, bajo derecha - 46019 Valencia

Consell Islàmic i Cultural de Catalunya

c/ Tallers, nº 55, entresuelo, 1º, 2º - 08001 Barcelona

Federación Islámica de la región de Murcia

c/ General Martín de la Carrera, nº 13 - 30011 Murcia

Federación Islámica para la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares

c/ Plataner, bloque 2, local 1, Urbanización Son Gubert - 07008 Palma de Mallorca

Federación Musulmana de España (FEME)

c/ Pío XII, 4, bajo - 28400 Collado Villalba (Madrid)

Minhaj ul-Quran, Centro Cultural-Islámico Camino de la Paz

c/ Arc del Teatre, 19, bajos - 08001 Barcelona
Tel.: 93 317 71 23
http://www.minhajspain.org/index.php

Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco

c/ Begoñazpi, 1 - 48006 Bilbao

Unión de Comunidades Islámicas de Ceuta

c/ Fernández Amador, 21, 1º - 51002 Ceuta

Junta Islámica

Apartado de Correos 2 - 14720 Almodóvar del Río (Córdoba)
Tel.: 902 43 19 37
www.juntaislamica.org

Yama'a Islámica de al-Andalus (Liga Morisca)

c/ Rey Heredia, 28 - 14003 Córdoba
http://www.islamyal-andalus.org/

Consejo Islámico de Granada

Av. de Murcia, 22, Casa 4 - 18012 Granada

Mezquita de Granada

Pza. San Nicolás s/n - 18010 Granada
Tel.: 958 20 19 03
www.mezquitadegrana.com

Comunidad Islámica en España

Tel.: 958 20 25 26
Fax: 958 29 61 95
www.cislamica.org

Fundación Educativa Al Andalus

Tel.: 958 20 23 31
www.fundacionalandalus.org

Fundación Cultural Azzagra

Alquería de Rosales s/n - 18820 Puebla D. Fadrique (Jaén)
Tel.: 958 34 44 38
Fax: 958 72 12 50
http://azzagra.com/esp/index.php

Centro Cultural Islámico de Madrid

c/ Salvador de Madariaga, 4 - 28027 Madrid
Tel.: 91 326 26 10
Fax: 91 326 78 59
http://www.ccislamico.com/

Consejo Religioso Musulmán de Melilla

c/ García Cabrelles, 30 - 52002 Melilla

Comunidad Islámica de les Illes Balears IHSAN

c/ Gral. Ricardo Ortega, 1, 3º 1ª - 07006 Palma de Mallorca
Tel.: 971 46 21 92
www.ihsan.es

Consejo Islámico de las Islas Baleares

c/ Juan Mestre, 25, 3º, 2ª - 07004 Palma de Mallorca

Fundación Mezquita de Sevilla

P.O.Box. 11188 - 41014 Sevilla
www.mezquitadesevilla.com

Centro Cultural Islámico de Valencia (CCIV)

c/ Arquitecto Rodríguez, 17, 19 y 21 - 46019 Valencia
Tel.: 963 60 33 30
Fax: 963 62 06 91
www.webcciv.org

Gran Mezquita de Valencia, Centro Islámico en España

c/ Palencia 5 - 46021 Valencia
Tel.: 963 93 34 34
www.gmezv.com

Unión de las Comunidades Islámicas de Valencia

c/ Méndez Núñez, 47, Bjo. - 46024 Valencia
Tel.: 963 30 93 03
Fax: 963 22 57 97
http://ucidvalencia.org/index.html

Orden Sufí Naqshbandi

http://www.naqshbandi.org.es/

Orden Sufí Nematollahí

http://www.nematollahi.org/

■ Fundaciones e instituciones culturales

Casa África

c/ Alfonso XIII, 5 - 35003 Las Palmas de Gran Canaria
Tel.: 928 432 800
www.casaffrica.es

Darek-Nyumba

c/ Alcalá, 41, 3º izquierda - 28014 Madrid
Tel.: 91 532 62 50
www.dareknyumba.com

La Escuela de Convivencia, Comunidad de Madrid

c/ Plaza de los Reyes Magos, 12 - 28007 Madrid
Tel.: 91 434 39 42
Fax: 91 502 13 61
<http://www.escueladeconvivencia.org/>

Fundació Bayt Al-Thaqafa

c/ Princesa, 14 - 08003 Barcelona
Tel.: 93 319 88 69
<http://www.bayt-al-thaqafa.org/>

Fundación de Cultura Islámica (FUNCI)

c/ Guzmán el Bueno, 3 - 28015 Madrid
Tel.: 91 543 46 73
www.funci.org

Fundación Euroárabe

c/ San Jerónimo, 27 - 18001 Granada
Tel.: 958 20 65 08
Fax: 958 20 83 54
www.fundea.net

Fundación Tres Culturas del Mediterráneo

c/ Max Planck, 2 - 41092 Sevilla
Tel.: 954 08 80 30
Fax: 954 08 15 06
www.tresculturas.org

■ Asociaciones y ONG's sobre inmigración y diálogo intercultural e interreligioso

Asociación para el Diálogo Interreligioso de la Comunidad de Madrid (ADIM)

c/ Orense, 26, 1 - 28020 Madrid
Tel.: 91 522 94 98
<http://adimadrid.com/>

Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes

Bulevard Luis Pasteur, 35, Campus Teatinos, Universidad de Málaga - 29071 Málaga
Tel.: 687 32 00 03
<http://www.asociacionmarroqui.com/>

Asociación de Trabajadores e Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME)

c/ Canillas, 56 - 28002 Madrid
Tel.: 91 744 00 70
Fax: 91 519 38 90
www.atime.es

Asociación Sociocultural Ibn Batuta

c/ Sant Pau, 82 Bajos - 08001 Barcelona
Tel.: 93 329 30 54
Fax: 93 329 35 40
<http://www.ascib.net/>

■ Otros recursos de Internet

Blog de Abdennur Prado

<http://abdennurpradowordpress.com/>

Blog de Ndeye Andujar

<http://ndeyeandujar.wordpress.com/>

Feminismo islámico

<http://www.feminismeislamic.org/>

Islam en Euskadi

<http://groups.msn.com/elislameneuskadi>

Observatorio Andalúsí

<http://mx.geocities.com/hispanomuslime/oban.htm>

Observatorio de la Islamofobia

<http://islamofobia.blogspot.com/>

Onda Islam

<http://www.ondaislam.com/>

WebIslam, portal de noticias sobre el islam en España

www.webislam.com