

EL ISLAM EN EUROPA OCCIDENTAL. PANORAMA SOCIO-HISTÓRICO Y MODELOS DE "INTEGRACIÓN"

José Luis Sánchez Nogales

Sumario: Este artículo comienza desplegando un breve esbozo de la historia de las relaciones del Islam con Europa desde cuatro puntos geográficos y cuatro épocas: España (s. VIII), Centro Europa (s. XIV), Europa Norte (s. XIII) y la actual inmigración islámica a Europa Occidental. Esta última fase de relaciones es analizada más extensamente en sus dimensiones social y religiosa. Tras un análisis de los dos modelos identificables de "acogida" de la población islámica en Europa occidental, el comunitarista y el asimilacionista, el autor concluye indicando la necesidad de revisar dichos modelos en dirección a una acogida ordenada y equilibrada que tenga en cuenta su articulación con la autocuestionada 'identidad' de Europa.

Summary: This article starts unfolding a brief outline of the history of the relations between Islam and Europe from four geographical view points and four ages: Spain (VIII century), Central Europe (XIV c.), North Europe (XIII c.) and the actual Islamic immigration to western Europe. This last phase of relations is analyzed more deeply in its social and religious dimensions. After an analysis of the two identifiable models of "reception" of the Islamic population in western Europe: the communitarist and the assimilationist, the author ends up pointing the need to check such models in order to obtain an orderly and balanced reception, which realizes the articulation with the self-questioned European identity.

Palabras clave: Islam, Europa, Inmigración, Integración, Comunitarismo, Asimilacionismo, Cristianismo, Identidad, Laicidad, Laicismo, Interculturalidad, Multiculturalidad

Key words: Islam, Europe, Immigration, Integration, Communitarism, Assimilationism, Christianity, Identity, Laicity, Laicism, Interculturality, Multiculturality.

1. Panorama histórico: las tres oleadas islámicas sobre Europa

El Prof. Goody¹ llama "embestidas" a los tres intentos del islam de penetrar militarmente en Europa y de establecerse en ella como tierra conquistada. Europa ha sido, desde que la descubrieron, una especie de "objeto de deseo" para los pueblos islámicos. Yo prefiero darles a estos intentos de penetración el nombre de "oleadas", más neutral, aunque conserva el significado figurado de "movimiento impetuoso de mucha gente apiñada", lo que describe bien los movimientos de los pueblos islámicos en sus campañas de conquista.

¹ Cf. J. Goody, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 30. J. Goody es profesor en el St. John's College de Cambridge.

La oleada sur² fue protagonizada en un principio por los beréberes de Târiq en abril de 711, como una hazaña espontánea de este general, que supuso una humillación para su jefe el árabe sirio Mûsâ, gobernador de Ifrîqiya, el cual no llegaría a la península con un ejército mayoritariamente de árabes sirios (unos 22.000 soldados) hasta junio de 712, un año después. Algunos historiadores aseveran que las crónicas árabes no han podido sufrir el hecho histórico de que fuese un bereber recién islamizado la avanzada del islam en España, por lo que han atribuido siempre al sirio Mûsâ el honor de la dirección y planificación de la conquista. Hay historiadores que atribuyen al inicial fracaso del islam en su expansión hacia Bizancio su empeño en la expansión hacia occidente por el norte de África. En efecto, el islam no tuvo éxito en sus primeros sitios de Constantinopla, en 678 (1º) y en 716-717 (2º). La ciudad sólo caería en el 5º intento (1453).

La conquista de España fue fulgurante debido a que los musulmanes pudieron mantener al comienzo un ejército profesional permanentemente en armas, sin tener que ocuparse de cultivar tierras, recoger cosechas y criar ganado, cosa que hacían los habitantes autóctonos de la Hispania romano-visigoda, los cuales también estaban sometidos a los impuestos de capitación (yizyâ) y de tierras (jarây)³. Además, esta situación les permitía realizar pactos con los poderes autóctonos desde una posición de fuerza.

Hasta tal punto fue rápida la expansión que en 732 Carlos Martel hubo de frenarlos en Poitiers, ya muy cerca de París. El sirio omeya Abderrahman I (el emigrado) no llegaría a España hasta 756, escapando de la matanza de su familia llevada a cabo por la dinastía rival de los abásidas que trasladaría la capital del califato desde Damasco a Bagdad. El “Emigrado” instauró un emirato independiente en Córdoba hasta que su

² Actualmente se está produciendo una oleada literaria por parte de un sector importante de españoles conversos al islam y de la izquierda cultural y política, para extender la descabellada hipótesis de I. Olagüe sobre la “entrada” pacífica del islam en España. Para establecer los hechos históricos en su correcta dimensión puede consultarse la literatura de historiografía científica siguiente: P. CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén 2003; R. FLETCHER, *La España Mora*, Hondarribia [Guipúzcoa] 2000; P. GUICHARD, *De la Conquête à la Reconquête: grandeur et fragilité d'Al-Andalus*, Granada 2000; W. MONTGOMERY WATT, *Historia de la España Islámica*, Madrid 1995; R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid 1991; E. MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona 2006. Proporciono una síntesis de estos estudios científicos en: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *El Islam entre nosotros. Cristianismo e Islam en España*, Madrid 2004, 3-47; Ídem, *El islam en la España actual*, Madrid 2008, 3-106.

³ La “yizya” era un impuesto sobre los no musulmanes que vivían bajo gobernantes islámicos, como precio por el derecho de morar en tierra islámica manteniendo en privado su culto y por beneficiarse de la seguridad pública y de la protección de los musulmanes contra ataques de enemigos externos. Era parte del contrato explícito o tácito de la “dhimma”, pacto de protección que los “dhimmíes” -generalmente fieles de las religiones monoteístas- estaban obligados a pagar, excepto las mujeres, los niños, los esclavos, los enfermos, los dementes y los viejos. Los monjes estuvieron dispensados en los primeros tiempos pero hubieron de pagarlo a partir de las reformas de ‘Abd al-Mâlik (81 h. /700 d. C.). La cuantía variaba (entre 1, 2, 3 ó 4 dinares) según la fortuna del “dhimmi” -pobre, acomodado o rico-. En los países con moneda de plata la cuantía era de 12, 24 y 48 dirhams. El “jarây” era el impuesto territorial que pesaba sobre los dhimmíes por el usufructo de sus tierras en las regiones bajo régimen islámico mediante tratado de capitulación. Los territorios conquistados por las armas eran botín de guerra y sus ocupantes debían pagar determinadas sumas fijadas por el soberano. Este impuesto se transformó en permanente, aún en caso de conversión al islam. Se pagaba anualmente en proporción a la tierra. El agricultor no podía tocar su cosecha hasta que se efectuaba la percepción del impuesto, no caducaba y los atrasos se acumulaban y heredaban. Su cuantía oscilaba entre un 50 y un 20 por 100 del producto previsto. Cf F. Maillo Salgado, *Vocabulario de historia árabe e islámica* (Akal Ediciones, Madrid 21999, páginas 265-266 y 124-125).

sucesor Abderrahman III fundó un califato cismático, que se mantendría desde 929 hasta 1031, aunque desde 1008 la “fitna” (guerra civil) ya comenzaba a fragmentar la unidad política y territorial en taifas. Las sucesivas oleadas de Almorávides (1090-1145) y Almohades (1130-1223) fueron un intento puritano de reformar el decadente islam de las taifas. El fracaso del islam en las Navas en 1212 pone punto y aparte al poder real del islam en España. La Reconquista, cuyo comienzo algunos historiadores remontan al 722, aunque otros sitúan los primeros testimonios de resistencia autóctona en 733⁴, cobra una fuerza imparable desde la batalla de Las Navas⁵. El reino islámico nazarí de Granada aún perviviría entre 1235 y 1492 (257 años) probablemente porque servía como esponja para grupos musulmanes que se sentían incómodos en la España reconquistada y porque el coste de la conquista desaconsejaba en un principio una acción militar definitiva. Tras la toma de Granada y las rebeliones moriscas, los edictos de expulsión de 1609 y 1614 pusieron punto y final definitivo a la presencia islámica en España.

Sicilia y Cerdeña también fueron ocupadas por los musulmanes entre 828 y 1059, periodo en que instituyeron en las islas un emirato inestable desde el cual protagonizaron algaras en diversas direcciones, una de las cuales afectó a la propia Roma y a S. Pedro. Fueron dos siglos de presencia islámica en Sicilia, pero nada comparable a los 5 siglos de poder real en España y los 8 de permanencia en territorio peninsular, restringida en los últimos dos siglos y medio al Reino Nazarí de Granada⁶.

Es claro que el islam realizó importantes aportaciones en al ámbito de la cultura y la ciencia durante algunos periodos de su presencia en España, especialmente en cuanto los árabes musulmanes fueron transmisores de la cultura griega, siria, de Asia central y zona norte del subcontinente indio, lugares progresivamente conquistados. Actualmente, sin embargo, reverdece la “herida teológica” que supuso la “pérdida de Al Ándalus”, lo que está provocando actualmente una relectura de la historia que magnifica los logros del islam en España mientras vitupera todas las empresas de las entidades políticas y culturales cristianas. No puedo detenerme en este aspecto que describo más detalladamente en mi libro “El islam en la España actual”. El actual incremento de la presencia islámica en España, debido a los movimientos migratorios de carácter económico y laboral, no puede interpretarse en España con los mismos parámetros que en otras regiones de Europa u otros continentes. Tiene claves de interpretación específicas que no pueden ser ignoradas si se quiere tener una correcta comprensión de este fenómeno.

⁴ Cf. P. CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén 2003, 289-292. Chalmeta indica que la Crónica mozárabe de 754 (Continuatio Hispana o Crónica Muzarábica) ubica la primera resistencia nativa contra los invasores bajo gobierno de Ibn Qatan en el Pirineo Occidental “in terra Francorum” y en el año 733, once años después de la hipótesis de Covadonga, que esta crónica desconoce. En la misma dirección se pronuncia la Historia Arabum de Ximénez de Rada (s. XI-XII). Chalmeta se pregunta si esta noticia de Covadonga puede ser una transposición de la noticia de 733.

⁵ Cf. el excelente estudio de C. VARA THORBECK, *El lunes de las Navas*, Jaén 1999.

⁶ Ocupaba una extensión de 400 kms. desde Algeciras hasta Almería y 100 kms. de profundidad desde la costa hacia el norte, aproximadamente a la altura de Jaén, que estuvo en manos cristianas desde 1225-1228.

La oleada de la ruta del centro⁷ fue protagonizada por los turcos otomanos desde mediados del siglo XIV⁸. En 1354 invadieron la Península Balcánica y en 1389 derrotaron una coalición de los reinos de Hungría, Bosnia, Valaquia y Bulgaria en territorios de Kosovo. Esta batalla marcó el comienzo del dominio turco sobre los Balcanes, bajo el sultán-califa Murat I. En 1398 cayó en su poder Bulgaria; se establecieron en Albania a partir de 1417, en donde convirtieron a muchos cristianos. Durante el siglo XV, el Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1445) intentó restaurar la comunión eclesiástica que se había roto en 1050. El Basileus Juan VIII Paleólogo, presionado por los ataques turcos, pedía ayuda al Occidente cristiano, juzgando en razón que para una acción eficaz era necesario restaurar la comunión eclesiástica. La propia Iglesia latina pasaba por momentos de desentendimiento interno a causa del Gran Cisma y de las teorías conciliaristas. Una bula de unión “Laetentur Coeli” se promulgó el 6 de julio de 1439, pero la anhelada unión no prosperó, posiblemente porque la aversión del clero ortodoxo griego contra la Iglesia latina era más poderosa que el miedo ante el peligro turco. La Cristiandad no reaccionaba de modo coordinado ante la amenaza⁹. La cuarta cruzada tuvo mucho que ver en esta imposible reconciliación de los cristianos de Oriente y de Occidente. Esta cruzada de “los caballeros” comienza en un movimiento de la nobleza francesa que, finalmente hubo de aliarse con el Dux de Venecia. A pesar de la posición de Inocencio III, los cruzados atacaron Constantinopla que fue conquistada en abril de 1204. El pillaje y la destrucción alcanzaron niveles increíbles, tratándose de cristianos occidentales que atacaban a cristianos orientales. El patrimonio cristiano artístico y cultural sufrió grave quebranto a manos de los occidentales. Además, se impuso una jerarquía latina al pueblo cristiano ortodoxo. Estas acciones nunca serían olvidadas por el pueblo ortodoxo y menos aún por el clero. De ahí las dificultades para el éxito de un decreto de unión proclamado por un concilio.

Con estos antecedentes, y después de los cuatro primeros asedios fallidos de Constantinopla (678, 716-718, 1394-1402 y 1422), el Sultán Bayaceto I el Rayo consolidaba el poder turco islámico en diversas zonas de los Balcanes entre 1389 y 1403. Fue, sin embargo, Mehmet II el Conquistador quien asedió por quinta vez y tomó Constantinopla en 1453, entrando a caballo en la Basílica de Santa Sofía el 29 de mayo, y realizando allí la oración ritual. El último Basileus bizantino, Constantino XI Paleólogo, murió con las armas en la mano. Era el segundo hijo de Manuel II Paleólogo, el que en 1391 pronunció la famosa frase recordada por Benedicto XVI en la lección de Ratisbona. Manuel II Paleólogo había viajado por diversos lugares de Europa pidiendo ayuda para contener a los turcos, pero sólo recibió promesas. Manuel II tenía experiencia de las ansias de conquista de las familias califales que se sucedían en el sultanato

⁷ Sobre esta segunda oleada se puede consultar “in extenso”: N. ALCOM, *Kosovo: a short history*, Londres 1998; E. PACE, *Islam e Occidente*, Roma 1995; M. TERRASSE, *Islam et Occident méditerranéen: de la conquête aux Ottomans*, París 2001; B. LEWIS, *Islam and the West*, Oxford 1993; F. GABRIELI, (Ed.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe: Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, París 1983; B. LEWIS, *The Muslim discovery of Europe*, Nueva York – Londres 1982.

⁸ Gfr. J. GODY, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 47-58 y 122-138.

⁹ Cf. H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Barcelona 1963, 96-101.

otomano. Su ya famosa frase pronunciada en el séptimo diálogo con un persa culto¹⁰, fue pronunciada en Ankara en el invierno de 1391, sólo tres años antes de que Bayaceto I comenzara el cuarto asedio de Constantinopla, durante el cual muy posiblemente el Basileus puso por escrito el citado diálogo. La toma de Constantinopla produjo una fuerte conmoción en la Cristiandad europea que había desoído las peticiones de auxilio de Manuel II. El Sultán se anexionó definitivamente Serbia (1459), Bosnia (1463), Herzegovina y Albania (1467), comenzando un proceso de islamización. Los albaneses se convirtieron al islam de modo masivo a lo largo del siglo XV, hasta el punto de que la actual población albanesa es musulmana en un 70%¹¹.

En 1529, bajo el sultanato de Solimán el Magnífico, el ejército otomano puso sitio a Viena. La ciudad no capituló, pero a partir de esa fecha los turcos controlaron Hungría, Transilvania, Valaquia y Moldavia (estas dos últimas formarían la futura Rumania). La batalla de Lepanto (1571) no supuso el fin del poder naval turco, pero rompió el mito del “islam turco invencible”¹². Toda la zona balcánica permaneció bajo el poder turco y desde 1663 se renovaron los ataques contra Austria: en 1663 las tropas otomanas realizaron un segundo asedio de Viena que fue rechazado por una coalición liderada desde Polonia. A partir de 1789 se produjeron una serie de retrocesos y reconquistas en la zona balcánica y a partir de 1804 comenzaron los movimientos nacionalistas en Serbia. Grecia alcanzó la independencia en 1830 (protocolo de Londres), y en 1859 nace Rumania de la unión de Moldavia y Valaquia. Bulgaria se independizó en 1908 y ese mismo año Austria se anexionó Bosnia-Herzegovina. En 1912 comenzó la guerra de la coalición balcánica: Bulgaria, Serbia, Grecia y Montenegro. El sultanato otomano retrocedió y sólo conservó de Europa una estrecha franja en torno a Constantinopla. El sultanato-califato fue suprimido por la Asamblea de Ankara, dominada por los jóvenes turcos, en 1924.

Cinco siglos de dominio turco en los Balcanes desde la caída de Constantinopla en 1453 hasta la victoria de la coalición balcánica en 1912, han dejado como resultado una bolsa islámica de entre 8 y 9 millones de personas y una historia convulsa sin un mínimo conocimiento de la cual no se pueden comprender los sangrientos conflictos que han asolado recientemente la zona, cuya lenta y problemática reconstrucción está en estos momentos en marcha¹³. Por otra parte, la presencia turca en los Balcanes y actualmente en Constantinopla es una de las bases sobre las cuales la actual Turquía

¹⁰ “Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba”. El Papa cita: TH. KOURY, *Manuel II Paleólogo. Entretiens avec un musulman. 7e controverse*, París 1966, Controverse VII 2c, pp. 142-143.

¹¹ Cf. el documentado estudio de F. VEIGA, *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Barcelona 2006; 2007, especialmente los capítulos 9, “El Campo de los Mirlos. La conquista de los Balcanes y la creación del imperio bajo Orhan y Murat I, 1346-1389” y 12 “La Roja Manzana. La caída de Constantinopla”.

¹² Cf. F. VEIGA, *El turco*, Barcelona 2006; 2007., capítulos 15,16 y 17.

¹³ Cf. F. VEIGA, *La trampa balcánica*, Barcelona 2002.

reclama una “identidad europea”¹⁴: lo problemático de una precipitada integración en Europa de una población islámica de más de 80 millones de personas ha comenzado a ser vislumbrado recientemente. Muchos analistas advierten que sin el conocimiento de esta historia y de la situación resultante, proyectos como los de la tan traída y llevada “alianza de civilizaciones” –que, específicamente, sólo tiene en cuenta dos polos, Occidente y el islam- no pasan de ser un eslogan atractivo para espíritus en búsqueda de novedad o, lo que es más grave, para camuflar un proyecto laicista de quebrantar la hegemonía de la cultura cristiana en el continente Europeo, objetivo miope y de consecuencias difíciles de predecir.

La “oleada” del norte¹⁵ es conocida como la “Horda Dorada” de los Mongoles. Este movimiento humano y guerrero tomó la ya cristianizada Kiev en 1240. Fue Batu Khan –nieto de Genghis Khan- quien dominaría Rusia a partir de 1235. En 1242 Batu Khan se disponía ya a atacar Viena y sólo la muerte del Khan hizo que volviera sobre sus pasos para optar a la sucesión: Europa oriental se vio ocasionalmente libre de la presión mongola. Entre 1257 y 1266 Berke Khan –hermano de Batu- se convirtió al islam. Los Mongoles se fueron islamizando entre 1295 y 1304, teniendo ya control sobre territorios de la actual Rusia. La Horda Dorada llegó hasta Lituania y Polonia. Sin embargo, la sociedad rusa cristiana siguió existiendo a pesar del dominio mongol e islámico, pues el impacto cultural de éstos fue muy débil.

La Horda Dorada se dividió en 1430 y se desvaneció definitivamente en 1502. El Zar Iván el terrible puso fin a los restos de control mongol en 1552. Durante el siglo XVII la decadencia de los Mongoles va dejando jirones –los khanatos- que desaparecieron definitivamente en 1920 con el destronamiento del último descendiente de Genghis Khan por parte de la Rusia marxista. Rusia se lanzó a la conquista de Siberia durante el siglo XVII y, durante el XIX, se extendió a las regiones islámicas de Asia Central, hasta Afganistán, aunque estas regiones siguieron su vida bajo gobernantes islámicos. La influencia Rusa sobre estas regiones islamizadas de Asia Central alcanzó un hito importante con la invasión por el ejército soviético de Afganistán en 1979 y el posterior “yihâd” declarado por los Señores de la Guerra, apoyados por USA y Pakistán, hasta la expulsión del ejército Ruso en 1989, con el resultado del ascenso del poder talibán desde el sur de Afganistán (Kandahar) y la frontera con Pakistán a partir de 1994. El resto de la historia es de crónica periodística. Con el derrumbamiento de la Unión Soviética en 1991 cesa la influencia sobre Asia Central del régimen marxista antirreligioso. De la invasión de la Europa nororiental por las hordas tártaro-mongolas al final de la Edad Media han quedado restos de población islámica dispersa por la zona y una vigilancia de la Europa Oriental (Rusia) sobre Asia Central –de componente islámico- con los

¹⁴ Cf. M. INTROVIGNE, *La Turchia e l'europa. Religione e politica nell'islam turco*, Milán 2006, 58-68 y 109-129.

¹⁵ Cf. J. GODY, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 59-65; J. HAYWOOD (Coord.), *Atlas histórico Mundial*: 3.22: La creación del imperio mongol; 3.23: la caída del imperio mongol, Barcelona 1999; B. COMMEAUX, *La vie quotidienne chez les Mongols de la conquête (XIIIe s.)*, París 1972; B. SPULER, *Les Mongols dans l'histoire*, París 1961; V. VERNADSKY, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953; B. GREKOV - A. LAKOUBOVSKI, *La Horde d'Or*, París 1939.

resultados desestabilizadores que conocemos. Las penetraciones de pueblos islámicos en Europa han tenido su envés:

- La Reconquista española y el control del Mediterráneo, paralelos de la percepción de una “herida teológica” en la “Casa del islam” que sigue abierta en el modo de una incurable nostalgia de Al Ándalus y de explícitos o inconfesos deseos y proyectos de recuperación.
- La desaparición del Imperio Turco, y los intentos laicistas de los “Jóvenes Turcos” de K. Atatürk, han dejado como rastro una “bolsa islámica” en la Península Balcánica, uno de los títulos que ostenta la actual administración islamista moderada de la república “laica” turca para solicitar su ingreso en la Unión Europea.
- La caída del Imperio Mongol y la retirada de los Mongoles hacia el Asia central ha dejado como contrapartida bolsas de población islamizada sobre todo en los países bálticos y escandinavos, además de en algunas zonas de la Rusia occidental y oriental.

2. La cuarta oleada: la ruta de la inmigración postcolonial (siglo XX)

Esta cuarta oleada ya no es propiamente una “embestida”, según el lenguaje de Goody, pues se produce de modo pacífico, fundamentalmente por vía de la inmigración laboral subsiguiente al colonialismo europeo sobre regiones de población islámica. El caso más claro es el del Reino Unido, que recibió una avalancha migratoria tras la segunda guerra mundial. La Europa del post-colonialismo no fue capaz de mantener su propia fuerza laboral autóctona. La situación facilitó la llegada de inmigración laboral desde las ex-colonias islámicas hacia las metrópolis. Los inmigrantes musulmanes llegan a Europa pidiendo trabajo y un lugar para vivir y desarrollar su vida, de la que forma parte integrante su religión, el islam. En un principio parecía que la permanencia sería estacional y transitoria. Pero pronto se revelaría en los inmigrados una “voluntad de permanencia”, a pesar de que fueron ocupando lugares sociolaborales que los autóctonos ya no querían ocupar por tratarse de puestos de trabajo físicamente penosos y de escasa relevancia social. Una primera aproximación estadística da el siguiente resultado. Posteriormente comentaré los datos relativos a Europa occidental.

Europa occidental¹⁶

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia*
Alemania	82.515.988	3.000.000	3.6 %	Turquía (90%)
Austria	8.169.929	339.000	4.1 %	Turquía, Bosnia-Herzegovina, 'Kurdistán'
Bélgica	10.445.852	355.159	3.4 %	
Dinamarca	5.415.978	270.000	5.0 %	
España	44.500.000	*1.080.478	1.8 %	Espanoles y nacionaliz. (44 %), Marruecos (41%)
Finlandia	5.183.545	20.000	0.4 %	Tártaros, Somalia, Iraq, 'Kurdistán'
Francia	61.044.684	*4.155.000	6.8 %	Argelia (37%), Marruecos, Túnez, Turquía ...
Grecia	10.942.020	300.000	2.7 %	Greco-Musulmanes, Turquía, Palestina
Holanda	16.341.925	980.000	6.0 %	Indonesia, Turquía, Marruecos, Argelia
Irlanda	4.130.000	19.147	0.5 %	Continente asiático y Sub-Sahara
Italia	58.462.365	*825.000	1.4 %	Marruecos (27%), Albania (20%), Túnez
Luxemburgo	448.569	?	?	
Noruega	4.593.041	115.000	2.5 %	Pakistán, Iraq, Somalia, Bosnia-Herzegovina
Portugal	10.084.245	50.000	0.5 %	
Reino Unido	59.834.300	1.615.526	2.7 %	Pakistán (20%), India (8%), Bangladesh
Suecia	9.006.405	351.250	3.9 %	Iraq, Bosnia-Herzegovina, Marruecos
Suiza	7.301.994	310.000	4.2 %	Región Balcánica, Turquía
Total	351.769.078	13.697.078	3.9 %	

Zona balcánica¹⁷

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia
Albania	3.600.000	2.500.000	70 %	Turcos y conversiones bajo Turquía en siglo XV
Bosnia-Herzegovina	3.120.000	1.248.000	40 %	Origen turco
Bulgaria	7.550.000	906.000	12 %	Origen turco
Croacia	4.780.000	57.360	1.2 %	Origen turco
Eslovenia	2.000.000	20.000	1 %	Origen turco
Macedonia	2.000.000	600.000	30 %	Origen turco
Grecia	10.600.000	*137.800	1.3 %	Origen turco
Montenegro	630.000	113.400	18 %	Origen turco
Serbia	9.400.000	1.800.000	**19 %	Origen turco
Total	41.680.000	***7.382.560	18 %	Origen turco y conversiones

¹⁶ Fuente: *The Economist*, en línea http://www.economist.com/PrinterFriendly.cmf?Story_ID=1683148, consulta abril de 2003. Para España: **Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia*, Informe anual 2006, p. 8, aunque la presencia de musulmanes en territorio español, sumando los no recogidos en los padrones se estima 1.350.000. Para Francia hay estimaciones que aproximan el número de musulmanes a 6.000.000 y un porcentaje del 8% al 10 %. Para Italia la última estimación sobrepasa 1.000.000. En el apartado de procedencia se expresa solamente el área o país de procedencia predominante.

¹⁷ Dado lo complicado de la situación a lo largo de la historia de los Balcanes, pero especialmente tras la desmembración de Yugoslavia y las últimas guerras y operaciones de "limpieza étnica" llevadas a cabo por unos y otros grupos de la zona, que motivaron la tardía intervención de la OTAN, los datos ofertados son estimativos. La población total de la zona balcánica –excluida Grecia– se estima en 35.000.000 de personas, cifra que queda muy cercana a la suma que aparece en la última fila de la tabla, descontada Grecia.

* Grecia, en 1923, por el tratado de Lausana, intercambió las minorías musulmanas con Turquía a cambio de minorías ortodoxas, sobre todo después del genocidio armenio –más de 1.000.000 de cristianos armenios masacrados– acontecido ya bajo régimen de los Jóvenes Turcos de Kemal Atatürk, entre 1915 y 1918. Se estima en 1.500.000 griegos los erradicados de Asia Menor a causa de este intercambio. Los turcos que vivían en Grecia fueron llevados a zonas de Turquía.

** La provincia autónoma de Kosovo cuenta con 1.800.000 h. de los que 1.200.000 (67 %) son musulmanes.

*** Hay estimaciones que elevan el número total de musulmanes en la región balcánica a 9.000.000.

Rusia

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia
Federación Rusa	146.394.000	14.000.000	10 %	Origen turco, tártaro, etnias centroasiáticas

Alemania recibió fuertes contingentes de inmigrantes musulmanes como refuerzo laboral a partir de los años 60 y también refugiados políticos a partir de los 70 del siglo XX. El 90% de los tres millones de musulmanes residentes en Alemania son de origen turco, existiendo grupos de refugiados de la zona balcánica y de Albania¹⁸. Actualmente se estima que las diversas comunidades y asociaciones islámicas en Alemania poseen más de 100 grandes mezquitas –la “Mezquita del Martirio” de Berlín tiene capacidad para 5.000 personas– y 2.200 lugares de culto. Un 8% asiste a la mezquita varias veces por semana y un 24% una vez. Para los jóvenes turcos, el porcentaje es respectivamente del 4% y el 18%. Existen influyentes organizaciones islámicas en Alemania, agrupadas mayoritariamente bajo tres organizaciones paraguas: el “Consejo Central de los Musulmanes en Alemania” –controlado por la “Comunidad Islámica en Alemania”, cercana a los Hermanos Musulmanes–, el “Consejo Islámico en Alemania” –controlado por la “Comunidad Islámica Milli Görüs” (Visión Nacional) filial del partido turco Fasilet Partisi, de tendencia islamista, y el “Consejo Islámico para la República Federal de Alemania”. La Comunidad Aleví tiene cierta relevancia, ya que su doctrina la acerca a concepciones de neutralidad del estado en cuestiones religiosas¹⁹. Existen numerosas asociaciones locales sin afiliación a las federaciones. El gobierno federal declaraba en 2000 que los musulmanes residentes en Alemania no necesitaban abandonar su identidad cultural y religiosa aunque debían adaptarse a la normativa de un estado democrático, aceptar la Ley Fundamental, la separación entre la religión y el estado y abstenerse de crear guetos o una sociedad paralela. A pesar de la proclamada neutralidad del estado respecto de la religión, numerosos proyectos de “integración” han sido puestos en práctica desde diversos niveles de la administración pública partiendo de la lengua materna o la nacionalidad²⁰.

Austria cuenta actualmente con un 4% de población musulmana (340.000 personas). Esta población fue llegando como “huésped laboral” desde Turquía, “Kurdistán”, Bosnia-Herzegovina y Serbia. De origen turco son el 45% y de origen bosnio un 33%. También hay grupos de árabes, persas y pakistaníes. Viena –tres veces atacada por tropas islámicas– tiene hoy un 8% de población musulmana. Austria reconoce

¹⁸ Cf. P. ANTES, “Los musulmanes en Alemania” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 309-317.

¹⁹ El origen de esta comunidad es la shí‘a pero tiene muchas influencias preislámicas y extraislámicas, distantes de la ortodoxia tanto sunní como shí‘i: no tienen como obligatorios las cinco columnas del Islam, pueden usar vino en algunas celebraciones, tienen permitidas las imágenes, la música y la danza en las ceremonias religiosas, y usan el turco en las celebraciones. No tienen mezquitas, sus lugares de oración se llaman “cemevi” y en ellos varones y mujeres comparten espacio. Saludaron y acogieron la revolución laica de Atatürk. En 2004 se estimaba la población aleví de Turquía entre 14 y 20 millones de personas.

²⁰ Cf. S. MUCKEL, *Islam in Germany*, en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 43-44, 54, 75-77. (Actas del Congreso ‘European Union and Islam. Proceedings of the meeting’. Viena, 15-17 de Noviembre de 2001, patrocinado por el European Consortium of Church and State Research).

a los musulmanes como comunidad religiosa –de rito hanafi– a partir del “Acta de Reconocimiento” (1912), reactivada en 1979 cuando fue fundada la “Comunidad Islámica de Creyentes en Austria”. Tienen reconocido el sistema del impuesto eclesiástico, aunque hasta ahora no lo ejercen. Las mezquitas siguen corrientes paralelas a las de los países de origen de los musulmanes. Concretamente, la “Federación de Asociaciones Turco-Islámicas” es controlada desde la Dirección de Asuntos Religiosos de Turquía²¹.

Bélgica –actualmente residencia de unos 360.000 musulmanes– fue pionera en otorgar reconocimiento institucional al culto islámico mediante la ley de 19 de julio de 1974: está prevista financiación para la construcción de mezquitas y el sostenimiento de los imames. Desde 1978 es posible la enseñanza del islam en los colegios públicos. Se computan unos 50.000 alumnos y 600 profesores²². Algunas noticias de prensa llegan a afirmar que en Bruselas hay barrios, como Sharbeek, en donde son las organizaciones islámicas las que establecen las normas de conducta. De los 108.000 habitantes de Schaerbeek, 35.000 eran musulmanes, el 32% de la población, en 2002. Trece de las 79 mezquitas en la región de Bruselas se encuentran aquí. Desde diciembre de 1998 existe un “Gran Consejo Islámico” para la interlocución con el Estado. En las instituciones políticas ya hay presencia destacada de musulmanes; en Amberes han llegado a existir 9 concejales musulmanes –7 por el partido socialista, cuyos candidatos visitaron mezquitas para pedir el voto–, con poder decisivo, ya que forman parte de la coalición en el poder (desde octubre de 2006)²³.

Dinamarca, con un 5% de población musulmana, tiene la legislación más liberal en materia de educación religiosa; al menos seis escuelas confesionalmente islámicas cercanas a la corriente wahhabí funcionan en el país²⁴. En Dinamarca tuvo origen la conocida como “crisis de las caricaturas”, a consecuencia de las publicadas por el periódico danés “Jyllands Posten” posteriormente reproducidas por el diario “France-Soir” y el semanario satírico “Charlie Hebdo”²⁵. El tema de fondo planteado es la conciliación de la libertad de expresión y el respeto a las creencias, símbolos y personas de carácter religioso. La violencia de la imagen suscitó la reacción agresiva e incluso violenta de algunos sectores del mundo musulmán en Europa y en los países islámicos. Lo cual cuestiona

²¹ Cf. M. SCHMIED, - W. WIESHAIDER, “Islam and the European Union: The Austrian Way” en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Leuven 2004, 199-217.

²² Cf. M.-C. FOBLETS, - A. OVERBEEKE, *Islam in Belgium*, en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 12 (nota 33).

²³ Cf. M.-C. FOBLETS, - A. OVERBEEKE, “Islam in Belgium” en R. POTZ, - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004)1-39.

²⁴ Cf. L. PEDERSEN, “Islam in the discourse of public authorities and institutions in Denmark” en W. A. R. SHADID - P. S. VAN KONINGSVELD (Eds.), *Muslim in the margin: political responses to the presence of Islam in Western Europe*, Kampen 1996, 214ss; P. GARDE, “Legal status of minority churches and religious communities in the kingdom of Denmark. Liberty without equality” en EUROPEAN CONSORTIUM FOR CHURCH-STATE RESEARCH, *The legal status of religious minorities in the countries of the European Union*, Tesalónica -Milán 1994, 112ss.

²⁵ Más fácil el acceso a éste último: “Charlie Hebdo”, número spécial, Mercredi 8 février 2006. 16 p. En “Jyllands Posten” había publicado las 12 caricaturas el 30 de septiembre de 2005.

asimismo acerca de las posibilidades y dificultades de encuentro entre dos mentalidades muy alejadas todavía entre sí.

España es un caso muy especial en cuanto a la inmigración islámica y en cuanto a las relaciones del islam con la entidad llamada Al Ándalus. Viven en España, en diversas condiciones, aproximadamente 1.350.000 musulmanes. Tema éste amplísimo que ni oso tocar en este artículo, remitiendo al lector para una información in extenso a mis libros editados en 2004 y 2008 con este objeto de estudio²⁶.

El islam entró en Finlandia con los tártaros bálticos a finales del XIX, sobre todo en plan de comercio y negocios. Hoy hay comunidades de inmigrantes. Desde 1925 existe la “Asociación Islámica Finlandesa”, y desde 1935 la “Sociedad Turco Finlandesa”.

Francia ha recibido los mayores contingentes de inmigración islámica de sus antiguas colonias y protectorados: 1.550.000 de Argelia y 1.000.000 de Marruecos; de Túnez 350.000, de Turquía 350.000, de Asia 100.000, de África subsahariana 250.000, los llamados Harkis son 450.000, Mahoríes franceses 125.000, nacionalizados franceses 100.000, y unos 40.000 conversos. A pesar de estos números por nacionalidades y procedencias, el número total de musulmanes en Francia se estima en más de 5.000.000 de personas. Un 36% se consideran creyentes observantes, otro 36% no se adhieren especialmente a creencias islámicas pero sí observan prácticas culturales conectadas con el islam, y queda un 24% de origen musulmán pero sin especiales vínculos religiosos o culturales con el islam. En realidad, la asistencia semanal a la mezquita para la oración del viernes a mediodía cae por debajo de 20%²⁷. La causa principal de la llegada de inmigrantes al final de la segunda gran guerra es la carencia de mano de obra francesa para la reconstrucción del país. La Mezquita Mayor de París fue erigida en 1922 como reconocimiento de la República a los musulmanes caídos en la batalla de Verdun. Actualmente existen en torno a 1.600 lugares de culto a cuyo frente hay unos 1.000 imâm, la mayoría de ellos con una formación no muy sólida. Aunque el gobierno republicano no ha querido saber nada del islam durante mucho tiempo, en 2002 N. Sarkozy intentaba organizar una representación de los musulmanes franceses, para lo cual impulsó la creación del “Consejo Francés del Culto Musulmán”, informalmente reconocido por la república, organización privada sin especial estatuto legal. Desde 2004 está dirigido por el imam de la Mezquita Mayor de París (Dalia Boubakeur) el cual ha criticado durísimamente a la “Unión de Organizaciones Islámicas de Francia” (UOIF) por su implicación política durante los desórdenes de 2005. Sarkozy ha sido criticado desde la izquierda y desde la derecha, por salirse del tradicional entendimiento de la laicidad

²⁶ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam entre nosotros. Cristianismo e islam en España*, Madrid 2004 y *El islam en la España actual*, Madrid 2008. También, J. MANTECÓN SANCHO, *L'Islam en Espagne*, en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 109-142; y A. MOTILLA (Ed.) *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid 2004 y J. MORALES, *Los Musulmanes en Europa*, Pamplona 2005, 127-148.

²⁷ INSTITUT FRANÇAIS DE L'OPINION PUBLIQUE, *L'Islam en France et les réactions aux attentats du 11 septembre 2001. Résultats Détaillés* (HV/LDV no. 1-33-1, 28-09.2001).

francesa²⁸. La llamada por algunos analistas “intifada francesa” a raíz de la muerte de dos jóvenes musulmanes en Clichy-sous-Bois, ha puesto en cuestión el modelo de integración de los musulmanes seguido en Francia.

Holanda recibió inmigración de la que fue su colonia, Indonesia, y cuenta hoy con 1.000.000 de musulmanes. Se estima entre 350 y 400 el número de mezquitas u oratorios. Desde 1960 llegaron inmigrantes laborales de Turquía, Marruecos y Argelia, con un permiso inicialmente temporal de residencia y trabajo. Es el país en el que la legislación y la jurisprudencia han realizado más esfuerzos, partiendo del derecho común, para diseñar un complejo entramado de normas como respuesta a las reivindicaciones islámicas. Desde la regulación de las subvenciones para las actividades de las mezquitas, la enseñanza islámica en colegios confesionales, enseñanza islámica en escuelas y en la mezquita, cementerios islámicos, etc. Desde mayo de 1986 los imâmes tienen el mismo estatuto que los ministros de culto de las demás religiones. Han sido fundadas unas 20 escuelas confesionales islámicas, se imparte el enseñanza de la religión islámica en los colegios públicos; la llamada a la oración desde los minaretes tiene la misma consideración que el toque de campanas desde 1987. Las organizaciones islámicas en Holanda están agrupadas según etnia o nacionalidad principalmente. Las múltiples “organizaciones paraguas” se rigen asimismo por este criterio²⁹. Desde 1993 existen dos “Consejos Islámicos” sunníes en mutua competencia: el “Consejo Islámico Holandés”, bajo influencia turca y marroquí, y el “Consejo Musulmán Holandés” que agrupa a asociaciones de oposición en los países de origen. En 2002 el gobierno “creó” un “Consejo Islámico” como interlocutor oficial (?). Pienso que Holanda es el país en donde la tendencia a la fragmentación del mundo islámico en Europa es muy evidente³⁰ además de seguir el modelo de “integración” más próximo al inglés, el llamado comunitarista o de integración comunitaria, al que se puede sumar el modelo seguido en España.

²⁸ B. BASDEVANT-GAUDEMET, - F. FRÉGOSI, *L'Islam en France*, en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, o. c., 143-180.

²⁹ Enumero las más importantes: “Unión Cultural Islámica” (Surinam), “Misión Islámica Mundial Países Bajos” (Indostán), “Fundación Islámica Misión Mundial” (Paquistán), “Organización Internacional de Musulmanes” (Paquistán), “Fundación Centro Islámico en Países Bajos” (Turquía), “Fundación de la Federación Cultural Islámica Turca” (STICF, Turquía, una de las más influyentes, agrupa 96 mezquitas), “Federación Islámica de Países Bajos” (Turquía, conectada con el partido turco Milli Görüş), “Unión de Organizaciones Musulmanas Marroquíes en los Países Bajos” (UMMON, Marruecos, acoge unas 80 mezquitas) y su rival la “Federación Holandesa de Organizaciones Musulmanas Magrebíes” (Marruecos, independiente del gobierno marroquí, agrupa unas 20 mezquitas). Holanda es el país en donde más han proliferado de federaciones musulmanas u organizaciones paraguas. La pretensión de fundar una organización nacional representativa de los musulmanes, con objeto de negociar con el estado, llevó a la constitución en 1974 de la “Federación de Organizaciones Musulmanas de los Países Bajos” (FOMON) que acabó disolviéndose en 1980 tras una cortísima vida. En 1981 hubo otro intento con la fundación de la “Organizaciones Musulmanas en los Países Bajos” (MON) que también se disolvió. Al final de los años 80 se funda el “Comité Nacional Islámico” (ILC) que acogía a todas las “paraguas” pero no fue reconocido por el gobierno por no acoger a todos los musulmanes en Holanda.

³⁰ W. A. R. SHADID, - P. S. VAN KONINGSVELD, “El Islam en los Países Bajos y su tratamiento en la ley y la política del gobierno de Holanda”, en M. ABUMALHAN, (Ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995) 337-383.

Irlanda recibió inmigración islámica a partir de los años 60 y actualmente cuenta con unos 20.000 musulmanes (0.5 % de la población). La primera asociación musulmana fue la “Liga Islámica de Dublín” (luego “Fundación Islámica de Irlanda”) organizada por estudiantes. La primera mezquita, el “Centro Cultural Islámico de Irlanda” se inauguró en 1976, con donaciones de Arabia Saudí. Desde 1981 el Ministerio de Asuntos Islámicos de Kuwait cubre los honorarios del imâm; la mezquita fue renovada y ampliada en 1983. Centros importantes, además del citado, son la Mezquita de Dublín, el “Consejo Supremo Musulmán de Irlanda”, el “Centro Islámico de Belfast”, el “Centro Islámico de Cork”. En septiembre de 2006 se ha constituido la federación paraguas “Consejo Irlandés de Imâmes”³¹.

Italia³² cuenta actualmente con aproximadamente 1.300.000 musulmanes. Sicilia y Cerdeña fueron ocupadas por el islam durante la Edad Media (828–1059, con un resto en Puglia hasta 1300). Los primeros inmigrantes llegan a partir de los años 70, de Marruecos, Túnez, Albania y del continente asiático en menor cantidad. En Roma, fue construida en 1995 la Mezquita Mayor financiada por Arabia Saudí (75%) y Marruecos. Esta mezquita es la sede el “Centro Cultural Islámico de Italia” (CICI). Sostenida sobre todo por la “Liga del Mundo Islámico” en la que predomina Arabia Saudí, sin embargo los embajadores de los países suníes ante la Santa Sede o el Estado Italiano forman parte de su dirección. La “Unión de Comunidades y Organizaciones Islámicas de Italia” (UCOII), fundada en 1990, es la más poderosa federación islámica de Italia y se considera influenciada por la ideología de los Hermanos Musulmanes. La “Asociación de Musulmanes Italianos” (AMI) está formada por nacionales italianos. La “Comunidad Religiosa Islámica Italiana” (COREIS)³³ está formada por conversos de tendencia esotérica y es la que ha emprendido más acciones reivindicativas frente a las autoridades estatales y regionales; especialmente significativa es su petición de que se prohíba la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, considerada blasfema por ubicar a Mahoma en el “séptimo círculo del infierno”. Desde 1998 existe el “Consejo Islámico de Italia” (CII)³⁴ que pretendía ostentar la representatividad de todos los musulmanes en Italia para la negociación con el Estado. En 2005 se fundó el “Consejo Islámico en Italia” en orden a constituir un órgano representativo unificado. En 2006 el Ministro del Interior solicitó a este Consejo que elaborase y suscribiese una “Carta de Valores Comunes”: derechos humanos, libertad religiosa, etc. UCOII protestó ante esta solicitud y pidió que “todos”

³¹ Cf. J. CASEY, *Legal status of minority churches and religious communities in Ireland*, en EUROPEAN CONSORTIUM FOR CHURCH-STATE RESEARCH, *The legal status of religious minorities in the countries of the European Union*, Tesalónica –Milán 1994, 190ss.

³² Cf. A. NESTI, *La presencia islámica en Italia. Fenomenología y tendencias*, en M. ABUMALHAN, (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 385–404. A. PACINI, “L'Islam in Italia”: *Rasegna di Teologia* 42 (2001) 805–832. M. CROCIATA (Ed.), *L'immigrazione islamica tra diversità religiosa e integrazione sociale*, Caltanissetta 2006; M. CROCIATA, (Ed.), *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Roma 2006; R. ALUFFI BECK PECCOZ, “Islam in the European Union: Italy” en R. POTZ, – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 181–198; S. FERRARI, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna 2000. A. PACINI, *Chiesa ed islam in Italia*, Paoline, Milán 2008.

³³ También conocida como Asociación para la Información sobre el Islam en Italia.

³⁴ Formado por “Liga del Mundo Islámico”, UCOII y CICI.

los grupos religiosos firmasen la Carta. El ministerio aceptó la protesta, insistió en que el Consejo firmase la Carta que sería posteriormente sometida a la firma de los otros grupos religiosos. En 2008 UCOII se negó definitivamente a firmar la Carta pero sí lo hicieron las demás organizaciones islámicas. Éstas han formado la “Asociación de Mezquitas y Centros Islámicos en Italia” con representatividad ante el Estado. UCOII no está considerada como una asociación con capacidad para mantener relaciones con el Estado italiano. Dado que la no firma de la carta implica problemas para la construcción de lugares de culto, muchas asociaciones se han separado de UCOII fundando la “Asociación de Musulmanes de Italia” compuesta mayoritariamente por mezquitas de origen marroquí. En la actualidad, como se ve, no existe un órgano capaz de unificar la representatividad, como ocurre en España y en otros muchos países de Europa occidental.

También en Noruega existe una comunidad musulmana, de origen pakistaní, iraquí, somalí, bosnio, iraní y turco. Existen algunas comunidades de conversos de la Iglesia de Noruega al islam. Centro importante es el Centro Cultural Islámico de Noruega.

Portugal cuenta con una presencia islámica menos numerosa, pero se abren paso las reivindicaciones islámicas y las respuestas normativas a las mismas. La Mezquita mayor de Lisboa está financiada en parte por el estado portugués³⁵.

El Reino Unido comenzó a recibir inmigrantes pakistaníes, indios y bengalíes a partir de 1930, incrementándose el flujo desde 1950 y encauzándose, especialmente, hacia trabajos domésticos. Aunque ya habían llegado antes inmigrantes indios para trabajar en la “East India Company” –creada en 1600–. También ha recibido inmigrantes de Turquía, Bangladesh, Somalia, Bosnia y Albania. Las cifras que se citan respecto de los musulmanes en Reino Unido oscilan ampliamente entre 1.000.000 y 3.000.000. Pero la cifra que maneja la Iglesia de Inglaterra es de 1.500.000 personas de confesionalidad musulmana³⁶. Importantes mezquitas son la Mezquita Central de Birmingham, la Mezquita Central de Londres y la Mezquita de Londres Este. El total de centros de culto en Reino Unido es 1.500 aproximadamente. El 60% de los musulmanes residentes ha nacido ya en Reino Unido. Influyentes asociaciones islámicas son el “Consejo Musulmán de Bretaña”, el “Foro Musulmán Británico”, el “Consejo Musulmán Sufi”, la “Junta Asesora Nacional de Imames y Mezquitas”, el “Comité Musulmán de Asuntos Públicos del Reino Unido”, el “Parlamento Musulmán”, etc.³⁷. El sistema comunitarista (communalism)³⁸ adoptado en R. Unido ha propiciado que en ciudades con alta densidad de población musulmana, como Bradford y Nottingham, la “ley islámica” (sharí‘a)

³⁵ J. LEITÃO, “The new islamic presence in Portugal. Towards a progressive integration” en R. ALUFFI BECK-PECCOZ – G. ZINCONI (Eds.), *The legal treatment of Islamic minorities in Europe*, Lovaina 2004, 187ss.

³⁶ U. KHALIQ, “Islam and the European Union: Report on the United Kingdom”, en R. POTZ, – W WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 235, nota 44.

³⁷ Cf. PH. LEWIS, *Islamic Britain: religion, politics and identity among british muslims*, Londres 1994; D. JOLY, *Britannia’s crescent: making a place for muslims in british society*, Abebury 1995.

³⁸ Los agrupamientos tienen como base regularmente la nacionalidad, etnia o creencia (dentro del islam). Algunos observadores perciben poca comunicación entre estos agrupamientos.

se aplique de modo más o menos larvado a algunas situaciones dentro de las comunidades. Este sistema es calificado por el profesor Khaliq como “multiculturalista”³⁹.

Aunque los primeros musulmanes de Suecia fueron tártaros bálticos, la población islámica llegó después desde Iraq, Bosnia-Herzegovina, Albania, Turquía, Irán, Líbano y Somalia. Mezquitas importantes son las de Malmö, Estocolmo y Gotemburgo⁴⁰.

Suiza acoge un 4.26% de musulmanes (unos 300.0000), superando éstos el 6% de la población en tres cantones y el 5% en 6. El porcentaje más bajo en el cantón de habla italiana de Ticino (1.82%). La mayoría de ellos proceden de la zona balcánica y de Turquía. También hay un grupo de musulmanes árabes en las zonas de habla francesa. Tariq Ramadan⁴¹, nieto –por línea materna– de Hasan al-Bannâ, fundador del movimiento de reforma “Hermanos Musulmanes” y considerado actualmente líder del Euro-Islam es suizo⁴².

De la actual Rusia no trataré en este artículo, pero hay que decir que la Federación Rusa cuenta con unos 146.000.000 de habitantes, de los que son musulmanes en torno al 10%, unos 14 millones de personas. El islam es mayoritario en Daguestán, Ingusia, Chechenia, Kabardia-Balkaria y Karachevo-Cherquesia. En Tartaria y Bashkiria los musulmanes son el 50 %. Las etnias son la turca, tártara y las propias de Asia Central. Hay más de 50 organizaciones musulmanas centralizadas, y actualmente se busca una dirección única. Un organismo destacable es la “Dirección Central Espiritual de los Musulmanes de Rusia” –controla 1600 comunidades–, en rivalidad con el “Consejo de Muftis de Rusia” –controla unas 3.000 comunidades–.

Tras estas breves pinceladas sobre las comunidades musulmanas en cada uno de los países de Europa occidental, con especial detenimiento en aquellos en los que dichas comunidades alcanzan un porcentaje considerable de la población, centraré mi análisis en los dos modelos de “integración” más sobresalientes de los que existe experiencia en Europa: el inglés y el francés. Pero antes, es conveniente asomarse a las encuestas sobre actitudes de estas comunidades y de las comunidades de acogida de ambos países, a los que añadiré en una tercera fila España. Estas encuestas del Pew Global Attitudes Center nos pueden ayudar a contrastar estados de opinión con actitudes reales. Empleo como referencia la encuesta de 2006, posterior tanto a los atentados de Londres, a la llamada

³⁹ Cf. U. KHALIQ, “Islam and the European Union: Report on the United Kingdom” en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, o. c., 219-262; 226. A. DEL VALLE, *Islamisme et communitarisme. Une stratégie pour la conquête: Debats* 93 (2006).

⁴⁰ Cf. J. ALWALL, *Muslims rights and plights. The religious situation of a minority in Sweden*, Uppsala 1998; A. SANDER, “The road from Musalla to Mosque. The process of integration of Islam in Sweden” en W. A. R. SHADID – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991, 72 ss.

⁴¹ Cf. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Turín 2002. Ídem, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la España laica*, Barcelona 2002.

⁴² M. GIANNI (Coord.) *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l’Islam en Suisse (GRIS)*, Ginebra 2005.

“intifada” de los suburbios calientes de Francia y a la crisis de las caricaturas, y casi contemporánea de las reacciones al discurso de Benedicto XVI en Ratisbona.

Mutua visión entre occidentales y musulmanes (Francia y Reino Unido)⁴³

Tipo de Relaciones

No musulmanes	Generalmente malas	Generalmente buenas
Francia	66 %	33 %
Reino Unido	61 %	28 %
España	61 %	14 %

Musulmanes	Generalmente malas	Generalmente buenas
Francia	58 %	41 %
Reino Unido	62 %	23 %
España	23 %	49 %

¿Conflicto entre ser musulmán devoto y vivir en Occidente?

No musulmanes	Sí, hay conflicto	No, no hay conflicto
Francia	26 %	74 %
Reino Unido	54 %	35 %
España	58 %	36 %

Musulmanes	Sí, hay conflicto	No, no hay conflicto
Francia	28 %	72 %
Reino Unido	47 %	49 %
España	25 %	71 %

¿Apoyo a los suicidas en defensa del islam?

Musulmanes	Algunas veces	Raramente	Nunca
Francia	16 %	19 %	60 %
Reino Unido	15 %	9 %	70 %
España	16 %	9 %	69 %

Rasgos negativos asociados a los musulmanes

No musulmanes	Fanáticos	Violentos	Arrogantes
Francia	50 %	41 %	38 %
Reino Unido	48 %	32 %	35 %
España	83 %	60 %	42 %

Rasgos negativos asociados a los occidentales

Musulmanes	Egoístas	Arrogantes	Violentos
Francia	51 %	45 %	29 %
Reino Unido	67 %	64 %	52 %
España	50 %	43 %	24 %

⁴³ Fuente: Pew Global Attitudes Project (junio, 2006) (www.pewglobal.org). Encuesta estimativa tras la crisis de las caricaturas.

En general, los musulmanes se ven a sí mismos más “integrados” en las sociedades europeas que como los ven los no musulmanes de esas sociedades. Es decir, la autoimagen de los musulmanes en estas sociedades occidentales es más positiva en cuanto a “integración”⁴⁴, adaptación, compatibilidad de la religión musulmana con el sistema que la imagen que tiene de ellos la población de acogida. En el modelo francés la percepción de conflicto por parte de los musulmanes es menor que en el modelo inglés comunitarista; en el caso de España, siendo un modelo que se inclina al comunitarista, sin embargo la percepción de conflicto se acerca a los bajos índices del modelo francés. Pero en la desviación pueden influir otros factores, como por ejemplo, el periodo de experiencia que, en España, es más corto –casi 30 años menos– que el francés.

3. El modelo multiculturalista: la “integración comunitaria” como opción del Reino Unido

El Reino Unido ha construido un modelo de acogida desde una comprensión pluralista de la sociedad. Un modelo al que podría llamarse de “inserción comunitaria”⁴⁵ o “multiculturalista”⁴⁶ diverso y contrario al modelo asimilacionista o “integracionista” adoptado en Francia⁴⁷. El gobierno británico proyectó una política de inserción de las comunidades islámicas a modo de “bloques organizados”, lo cual pensaba que habría de favorecer el mantenimiento, fortalecimiento y expresión de una identidad islámica relativamente homogénea. El caso Rushdie y los atentados en el Metro en Londres el 7 de julio de 2005 pondrían de manifiesto esa identidad en su vertiente más radicalizada.

Hasta enero de 1962 los ciudadanos de las colonias británicas podían establecerse libremente en el R. Unido. Por esta razón, los indo-pakistaníes forman el principal contingente musulmán inmigrado como ex-súbditos del Imperio Británico. En 1968 se prohibió la inmigración a los poseedores de un pasaporte británico que no tuviesen relaciones familiares en Gran Bretaña, pero la inmigración continuó mediante las “redes de pasadores de fronteras”. Se trataba de inmigrantes laborales, hombres generalmente solos que llegaban como mano de obra de trabajo intensivo en los años 60, pero que se fueron instalando y, posteriormente, reclamando el reagrupamiento familiar. Estos trabajadores, por el hecho de instalarse en Gran Bretaña se convertían en ciudadanos británicos con derecho a voto –los procedentes de la Commonwealth–, pero no se asimilaban a ninguna de las tres nacionalidades integrantes del R. Unido (ingleses, galeses y escoceses) sino que se ubicaban en un espacio simbólico propio definido fundamental-

⁴⁴ Una reflexión sobre el tema de la “integración” en J. MORALES, *Los Musulmanes en Europa*, Pamplona 2005, 31-38.

⁴⁵ Cf. G. KEPPEL, “Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 319-327. También J. WIELSEN, *Muslim in Western Europe*, 1991.

⁴⁶ Cf. U. KHALIQ, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 226.

⁴⁷ Cf. J. S. NIELSEN, “Muslims organizations in Europe: integration or isolation?” en W. A. R. SHADID – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991, 46-67.

mente por etnia, religión o creencias específicas como una nueva dimensión comunitaria a integrar, al menos teóricamente, en el sistema sociopolítico del R. Unido.

Al convertir este espacio simbólico, delimitado por etnia y religión, en un signo identitario fuerte, la política británica promovió la “igualdad étnica” mediante medidas de “discriminación positiva” y una especie de sistema de “cupos” con objeto de corregir posibles derivas “racistas”. Así, los llamados “coloured” formaron una “nación sin realidad” entre los ciudadanos británicos. Pero una vez que los musulmanes no quisieron verse identificados con los “black”, reclamaron para sí una discriminación positiva, autoproclamándose “asiáticos” –frente a los negros–. Este bloque-comunidad no tardó en presentar, a su vez, fisuras que seguían líneas étnico-nacionales (indios, pakistaníes, etc.) y religiosas (hindúes, sijs, musulmanes).

De este modo se conformó una “identidad islámica” específica en un sistema “insercionista” en el cual los diversos problemas se gestionan desde los “bloques de identidad” –etnia, religión, nacionalidad– en concurrencia pluralista; bloques de identidad que son definidos por los líderes hegemónicos de los bloques en los cuales son delegadas las gestiones de los asuntos de la vida cotidiana en las comunidades correspondientes. Dos terceras partes de los musulmanes en el R. Unido son oriundos del sub-continente indo-pakistaní; dentro de ellos, sin embargo, hay heterogeneidad de lenguas, situación social y localización. Los líderes comunitarios en la década de 1980 pretendían ser los representantes exclusivos del “bloque islámico” del país, intentando estructurarlo como una comunidad monolítica frente al “peligro de la occidentalización” que era contemplada como una fuerza centrífuga de la cohesión comunitaria. El programa de acción del “staff” en los 80 iba en doble dirección:

- La construcción de una identidad cultural diferenciada y, a veces, separada, reduciendo al mínimo la interacción cultural con el entorno social británico.
- La reprobación y aun exclusión de los miembros musulmanes que no se adaptasen a esa lógica identitaria⁴⁸.

Esta línea de acción propició, a su vez, una doble consecuencia:

- La rivalidad entre las organizaciones islámicas, que exacerbaba la identidad religiosa.
- El creciente papel de los líderes como intermediarios para la gestión de los asuntos sociales y, como consecuencia, la multiplicación de entidades y organismos islámicos intermedios.

⁴⁸ Cf. A. DEL VALLE, “Islamismo y comunitarismo. Una estrategia de conquista”: *Debats* 93 (2006) 61-71.

Una cierta inmadurez política de la población musulmana respecto de otras minorías étnicas, en cuanto a participación directa de las personas en la vida pública, pues la gestión de los asuntos quedaba casi monopolizada por entes intermedios para “comunidades”.

El islam quedó configurado en el Reino Unido en los años 90 como “reflejo” de la estructura del islam en el sub-continente indio: un islam con ciertos rasgos reactivos frente a lo que se conoce como “modernidad occidental” encarnada muy próximamente para estas comunidades por el sistema de la “colonización británica” que llevó dicha modernidad hasta sus mismos países de origen. El substrato doctrinal de esta configuración del islam en el Reino Unido, como reflejo del indo-pakistaní, sigue tres corrientes principales de desarrollo:

- La línea del islam “deobandi”. Esta es una línea que se origina en la “Dâr-al-‘Ulum” de Deoband, ciudad ubicada en el distrito de Sahâranpur, Uttar Pradesh, a unos 130 kilómetros al norte de Delhi. Este centro islámico es, desde 1865, el más prestigioso de Asia. Fue un deobandismo degenerativo enseñado en cientos de madrazas en la línea fronteriza entre Pakistán y Afganistán, el que aportó el substrato ideológico de los Talibanes al fundirse con el “Psthunwâli” (el código legal de la etnia pasthún). Esta línea pretende preservar la islamicidad de la comunidad de cualquier contaminación occidental, mientras intenta aprovechar el caudal científico occidental, pero subordinando su recepción al texto coránico.
- La línea del islam “Barelvi”, escorado hacia la tradición mística sufí pero entendida de modo fundamentalista, que se apoya como elemento de auto-afirmación islámica en la figura de “shayj” o santón, el cual asegura la cohesión comunitaria “amenazada” por la modernidad occidental. Fundado por Ahmad Ridâ Khan también en Uttar Pradesh, a partir de la escuela Hanafi, mayoritaria en India, se trata de una religiosidad de los santuarios y los taumaturgos divergente de la tendencia literalista coránica deobandi. Entre ambas corrientes se cruzan acusaciones de no ser auténticos musulmanes, de cometer “bid” (innovación) o blasfemia (sabb). El conflicto entre estas dos corrientes se da en el modo de entender el islam, y en la disputa por el acceso a los recursos en medios y dinero, así como por el monopolio de la interlocución con el gobierno y las autoridades locales. Cada una de las dos corrientes se autoidentifica como la mejor defensora de los valores del islam frente a las adulteraciones y contaminaciones. La convergencia se revela justamente en este último aspecto: la defensa de la islamicidad frente a la contaminación occidental.

■ Entre ambas líneas ya consolidadas transitan otros grupos. Uno de los más significativos es “Tablighî Yama‘at” (Comunidad de la Propaganda o Grupo de Proselitismo). Fundado este movimiento también muy cerca de Delhi por Muhammad Ilyâs en los años de 1920-1940 y con raíces últimas en el deobandismo, pretende propagar el islam mediante una especie de “pastoral de alejados”, rescatando a los musulmanes que se han quedado aislados de la vida religiosa islámica, para que se adhieran a un islam de estricta observancia frente a las tendencias degenerativas que se manifiestan en algunas comunidades islámicas, especialmente en las asentadas en Occidente. Su objetivo es, pues, la reforma de la sociedad mediante la reforma de cada persona mediante el retorno al Corán y la tradición primitiva del islam, “reislamizar” la sociedad en definitiva. La “misión” o llamada al islam (da‘wa) es una obligación para los adeptos a esta corriente reformista. Hay otras líneas dependientes de la “Yama‘at al-Islamiyya”, -partido conservador pakistaní- que lucha por la aplicación de la “sharî‘a” en ámbitos donde rige el derecho occidental, como el R. Unido⁴⁹.

El marco jurídico educativo británico se prestaba bien a la fundación de escuelas especiales, que educan en una identidad diferenciada como medio de impermeabilizar de modo eficaz las comunidades musulmanas, evitando que la integración escolar de los niños musulmanes se convirtiera en un medio asimilador que hiciese peligrar la cohesión de la identidad islámica. De hecho, en 1966 se fundó el “Muslim Educational Trust” como instrumento de presión sobre las autoridades educativas, y para influir sobre los programas y manuales. Esta entidad presentó 19 puntos reivindicativos. Entre ellos, que los educadores musulmanes fueran sistemáticamente adscritos a escuelas con alumnos musulmanes, que los libros “no auténticos” sobre el islam fueran prohibidos, que fueran erigidas escuelas exclusivas para niñas musulmanas, que se sirviera comida “halal” en los comedores, se permitiera el vestido islámico, se adecuaran salas de oración en los centros escolares o se permitiera la salida anticipada de los alumnos musulmanes los viernes por la tarde. Algunas autoridades locales tomaron en cuenta varias de estas reivindicaciones.

El informe presentado por Lord Swann “Educación para todos” no gustó ni a los nacionales británicos ni a los partidarios de una identidad islámica separada. Estos argumentaron que el informe era contrario a la “eminente superioridad del islam” y que ponía en peligro “la preservación de una identidad separada de los niños musulmanes”. Algunos analistas observaron entonces que el sistema de integración de comunidades o “comunitarista”, tiene muchas dificultades para ser aplicado cuando se trata de comunidades islámicas.

⁴⁹ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, “El Islamismo. Un «fundamentalismo» en el Islam” II: *Proyección* 204 (2002) 27ss (‘7. El origen religioso de los Talibán’).

En el plano laboral, un cierto subempleo se ha hecho crónico entre los musulmanes y los líderes se convierten en correa de transmisión de ayudas y gestiones, al tiempo que son utilizados como “agentes electorales”. Se han producido por esta razón periódicos conflictos de diversa importancia. Un caso sonado fue el de Salman Rushdie. Indo-musulmán de nacionalidad británica, Rushdie no desarrolló una identidad islámica separada, sino que la suya fue el resultado de una concurrencia de elementos: India, el islam, la inmigración, Inglaterra. Elementos que entraban en mutuo conflicto y a veces rechazo. La novela “Versos satánicos”⁵⁰ contiene una dura crítica de Inglaterra, tachada en ocasiones de racista, y de la India independiente a la que consideraba llena de supercherías. Pero únicamente el tratamiento de Mahoma dio lugar a las reacciones violentas y a la fatwà emitida por Rujolah Jomeini condenándolo a muerte por blasfemia. Las asociaciones islámicas del Reino Unido vieron en la campaña contra la novela la posibilidad de reforzar su identidad contra el “apóstata” Rushdie, producto de la contaminación occidental, la cual acecha a todo musulmán que quede fuera de la órbita del bloque comunitario e identitario marcado por las asociaciones y sus líderes. Dos acusaciones fueron repetidas contra el autor:

- Apostasía del islam (ridda^t) castigada con la pena de muerte por la jurisprudencia islámica, con base en C 4, 89, aunque esta aleya se refiere a los hipócritas (munafiqûn) que en Meca habían simulado una conversión al islam.
- Insulto contra el profeta (sabb al-nabî), castigado con la muerte por la escuela hambalí.

A mediados de octubre de 1988 se estableció un comité para desplegar una campaña contra el libro y en enero de 1989 se realizó sobre el mismo un “auto de fe” en Bradford. Todo esto provocó reacciones en los medios autóctonos contra el “fanatismo islámico”, lo cual, a su vez, permitió a los líderes musulmanes subrayar ante las comunidades la importancia y la necesidad de una identidad separada haciendo ver a los musulmanes que se encontraban como en una plaza asediada cuya mejor defensa eran, precisamente, las asociaciones islámicas.

La inserción comunitaria del modelo británico facilita, por consiguiente la conformación de una “identidad islámica diferenciada” que, en opinión de algunos analistas, ha llevado al fracaso a este modelo de inserción, en el caso de las comunidades islámicas. Los cuatro detenidos como sospechosos terroristas suicidas de los atentados de Londres de 7 de julio de 2005 eran de religión musulmana, no tenían antecedentes penales y eran personas que aparentemente estaban integradas y respetaban el ordenamiento jurídico y social británico (sólo Sidique Khan fue brevemente investigado en 2004). Tres de ellos eran nacionales británicos de la segunda generación, nacidos

⁵⁰ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998, 33-34.

y residentes en Leeds, aunque su etnia originaria era pakistaní. El cuarto era también británico, aunque de origen caribeño, nacido en Jamaica⁵¹.

Durante la crisis de las caricaturas, el 11 de febrero de 2006 en Londres el número de manifestantes se quedó muy lejos de los 30.000 que esperaban reunir los organizadores -una coalición de asociaciones musulmanas británicas que tenían el apoyo público del alcalde izquierdista de Londres, Ken Livingstone-. La manifestación consiguió el objetivo de poner un contrapunto a los agresivos lemas exhibidos la semana anterior por unos cientos de manifestantes. Portaban lemas pacíficos: “Unidos contra la islamofobia”, “Mahoma, una bendición para la humanidad”, “Mahoma, símbolo de libertad y honor”, “Mahoma contra la provocación”. Las manifestaciones minoritarias del viernes anterior habían portado lemas menos pacíficos: “Decapitad a aquellos que insulten al Profeta”, o “Que la libertad de expresión se vaya al infierno”. Algunos exaltados pidieron nuevas matanzas como las del 7 de julio. Quizás a causa de sentirse blanco de observación tras los atentados del 7 de julio, la crisis de las caricaturas no cobró mayor virulencia entre las comunidades islámicas. Igualmente, fue moderada la reacción de los líderes islámicos ante el discurso del Papa en Ratisbona. El secretario general de la organización islámica más importante de Reino Unido, el “Consejo de Musulmanes del Reino Unido”, Mohammed Abdul Bari, dijo: “Esperamos que un líder religioso como el Papa actúe y hable de manera responsable y que rechace los puntos de vista de emperadores bizantinos en pro de la verdad y de la armonía en las relaciones. Desgraciadamente, el Papa no lo hizo y esto ha generado gran consternación y dolor⁵²”.

Como conclusión. Se extiende la opinión de que el modelo comunitarista o multiculturalista de inserción en el Reino Unido en cierto modo ha fracasado. En círculos políticos se cuestionan acerca de este modelo, si no estará produciendo segregación de identidades separadas e incluso enfrentadas, lo contrario de una integración en los modos de vida culturales propios de la sociedad de acogida⁵³. Timothy Garton confiesa que siempre que oye el término “multiculturalismo” –bien sonante para la izquierda– coge un diccionario y acaba ante un conglomerado de definiciones imprecisas, algo parecido a lo que le ocurre con el término “islamofobia”⁵⁴. Otros se preguntan si el fracaso de este modelo es extensible a todas las comunidades o es específico en el caso de las comunidades islámicas, pues ponen en primer plano de consideración que el islam es un sistema de vida omniabarcante y tiende a autoconstituirse como un universo autosuficiente y omnicomprensivo allá en donde encuentra un espacio para instalarse. La dificultad que existe en el islam para

⁵¹ Cf. F. GREGORY, *Los atentados de Londres del 7 y 21 de julio de 2005: ¿una “nueva normalidad” o lo ya previsto?* (Univ. De Southampton), Documento de Trabajo para Real Instituto Elcano (07.07.2006) 5.

⁵² “One would expect a religious leader such as the Pope to act and speak with responsibility and repudiate the Byzantine emperor’s views in the interests of truth and harmonious relations. Regrettably, the Pope did not do so and this has understandably caused a lot of dismay and hurt”. En línea, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5348436.stm>, consulta el 11 de febrero de 2009.

⁵³ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, London 2000.

⁵⁴ Cf. T. GARTON ASH, “Multiculturalismo en el Reino Unido”: *El País*, 04 de febrero de 2007. Es profesor de estudios europeos en la Universidad de Oxford.

distinguir claramente las dimensiones del *dîn*, *dunia* y *dawla*⁵⁵ lo diferencia de otras comunidades religiosas que pueden encontrar en sus fuentes de modo más claro el fundamento teológico para diferenciar entre ámbitos de vida autónomos y respetuosos entre sí. Si se llegara a esta conclusión, habría que atenerse a la consecuencia de que el modelo de multiculturalista inserción comunitaria –tan de moda en los círculos políticos y culturales de la izquierda– no es el adecuado para estas comunidades. Sostener esto no es hoy políticamente correcto en España. De hecho, aunque la izquierda española es tan proclive a adoptar modelos socioculturales cercanos al laicismo francés, en el caso del islam y otras comunidades minoritarias se está inclinando preferentemente del lado del modelo británico. Así quedó de manifiesto en el Seminario “Construyendo comunidades con futuro. Los musulmanes en España y el Reino Unido”, que se celebró en el Congreso de los Diputados con el patrocinio de la Embajada británica en Madrid, entre los días 26 y 28 de enero de 2006⁵⁶. Por consiguiente poco antes de que se extendiera la crisis de las caricaturas. De hecho, en el artículo citado, el analista T. Garton afirma: “Es la realidad del profundo desapego de los jóvenes musulmanes británicos. En el sondeo realizado por el NOP el año pasado⁵⁷, menos de la mitad de los musulmanes británicos entrevistados respondía que Reino Unido era ‘mi país’. Según un sondeo internacional de Pew, los jóvenes musulmanes británicos, por abrumadora mayoría, colocaban su identidad religiosa por delante de la nacional, a diferencia de los musulmanes franceses. Otro sondeo de Populus, encargado para la elaboración del documentado e interesante informe de Policy Exchange, indica que la mayoría de los musulmanes británicos asegura tener más cosas en común con los musulmanes de otros países que con los no musulmanes de Reino Unido”⁵⁸. Son estos mismos jóvenes musulmanes los que están reaccionando contra la cultura hedonista, promiscua y carente de valores que observan en la juventud británica y europea. Laboristas y conservadores están hoy de acuerdo en que las estrategias seguidas hasta ahora deben ser corregidas. Muchos analistas del hecho aseguran hoy que este modelo no da garantías de éxito y que, de pretender una reactivación del mismo habría que repensarlo con detenimiento.

4. El modelo asimilacionista⁵⁹: la integración individual como opción de Francia

Este modelo, vigente en Francia, al menos hasta la crisis de los disturbios de 2005, es diferente y aun opuesto al comunitarismo multiculturalista inglés. Pretende la integración-asimilación individual de los inmigrantes en la sociedad francesa organizada como República laica, la cual desconfía de cualquier identidad comunitaria intermedia entre individuo y Estado, como se refleja en la ley de separación Iglesia-Estado

⁵⁵ Se pueden traducir como “religión” (dimensión espiritual), “mundo (social) y “poder” o “estado” (dinastía).

⁵⁶ Se refiere al año 2006.

⁵⁷ Cf. En línea: www.sp.upcomillas.es/sites/mtas/Lists/Eventos/Attachments/5/Programa%20Jornada%20Reino%20Unido%2026-27%20enero.pdf, consulta 9 de marzo de 2009.

⁵⁸ TIMOTHY GARTON ASH, *op. cit.*

⁵⁹ G. KEPPEL, “Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995 327-336. G. Kepel es profesor del Instituto de Estudios Políticos de París.

de 1905. Se trata de la negación de cualquier identidad comunitaria que pretendiere negociar con la República un estatuto especial para sus miembros.

A pesar de su carácter de receptora unidireccional, el imaginario de los inmigrantes no percibía una sociedad acogedora en Francia. La única vía para dar salida a sus reivindicaciones la encontraban en el movimiento obrero izquierdista francés. El modo de integrarse que se ofrecía a los inmigrantes era el de “afrancesarse” para poder acceder a las ventajas de la sociedad moderna y al mundo del bienestar. Sin embargo, la inmigración islámica a Francia ha puesto progresivamente a prueba esta lógica asimilacionista, ya desde los años 70 y sucesivamente en proporción al aumento de su presencia en Francia.

Al acabar la segunda guerra mundial comenzaron a contarse en Francia 30 años de desarrollo que atrajo a mucha de mano de obra, hasta el punto de que en 1974 un decreto de la República intentó limitar los flujos de inmigración laboral, a causa de la caída de la demanda de mano de obra poco cualificada y, de otra parte, la subida de los precios del petróleo tras la guerra árabo-israelí de 1973. El objetivo era frenar el incremento del desempleo mediante dos medidas:

- Deteniendo la inmigración laboral legal.
- Incentivando el retorno de inmigrantes a sus países de origen.

Sin embargo, los efectos fueron contrarios, lo que coadyuvó a poner a prueba el modelo francés asimilacionista:

- Muchos inmigrantes musulmanes afirmaron su asentamiento mediante la reagrupación familiar, al percibir que, incluso en paro, las ventajas para ellos eran mayores en suelo francés. La reagrupación familiar reconfiguró la inmigración y los niños musulmanes nacen franceses por el “ius soli”.
- Los movimientos obreros de la izquierda francesa entraban en crisis en esos momentos, lo cual dejó a los inmigrantes sin los únicos mecanismos de solidaridad y de reivindicación de que disponían (talleres, departamentos, de empleo, vivienda, orientación lingüística y cultural, etc.); y ello en un momento especialmente problemático en que se estaba asentando la ola inmigratoria de la reagrupación familiar.

Desde 1975 se vive en Francia una antinomia:

- El paradigma asimilacionista de integración individual. El “afrancesamiento” asimilacionista de los inmigrantes musulmanes está avanzado.

- La desaparición o debilitamiento de los instrumentos disponibles para facilitarla. Lo cual les hace percibirse excluidos del acceso al estado del bienestar.

El modelo francés es enemigo del comunitarismo por una parte, pero, por otra, se ha quedado sin los únicos instrumentos “laicos” de integración que la República toleraba para los inmigrantes de cualquier identidad. Esta situación antinómica es la que propicia el brote de las disfunciones y el resentimiento. No se encontró a tiempo una estructura alternativa para socializar a los jóvenes musulmanes, a pesar de que los intentos de organizaciones islámicas en este sentido. Los musulmanes en Francia no son considerados, como sí lo son en Inglaterra, un grupo demográfico-religioso: la laicidad de la República convierte la adscripción étnico-religiosa en un asunto privado.

Sin embargo, desde mediados de los 70 aparecen los primeros oratorios en los albergues destinados a inmigrantes musulmanes –dirigidos por antiguos militares franceses regresados de Argelia–. De hecho, las organizaciones sindicales de izquierda colocaban siempre en el primer puesto de las reivindicaciones la habilitación de oratorios islámicos. Pensaban que la administración laica se opondría, creando así un buen pretexto para llamar a la movilización y liderarla. Pero las autoridades concedieron fácilmente los oratorios en los albergues como modo de suscitar en ellos dirigentes religiosos –imâmes– que sirvieran de intermediarios con los trabajadores musulmanes, anulando a los líderes sindicales de extrema izquierda. La fábrica Renault-Billancourt concedió una mezquita en sus instalaciones en 1976: así pudo verse como cuando los líderes sindicales convocaban huelgas, el imâm de la mezquita llamaba al trabajo. La CGT aprendió pronto y solicitó la apertura de otra mezquita, esta vez servida por un imâm afiliado al sindicato.

Una situación similar se produce en los suburbios poblados por inmigrantes –en buena parte musulmanes– de baja capacidad económica. En ellos, las mismas autoridades municipales alentaron la instalación de oratorios con el interés político de “estabilizar” a los jóvenes musulmanes en torno a ellos, alejándolos de conductas desviacionistas y de la delincuencia. Pero, cuando desde los años 80, las asociaciones islámicas comienzan a pedir terrenos propios para edificar auténticas mezquitas –tras la revolución islámica liderada por Jomeini en 1979– los alcaldes deniegan la mayor parte de las solicitudes con vistas a visibilizar el islam, habida cuenta de que el electorado autóctono es contrario. Sigue sin detectarse un “voto islámico”, pero los jóvenes “beurs”⁶⁰ en las elecciones de 88 se habían inclinado hacia la izquierda de F. Mitterand.

En el otoño de 1989 estalló el primer episodio de “velo islámico” –casi contemporáneo del asunto Rushdie en Reino Unido–. La administración consideró que el velo islámico vulneraba el principio de laicidad de la República. Los mismos movimientos anti-racismo se vieron divididos en el lance entre los defensores ultraizquierdistas de una laicidad rigurosa y los partidarios de una cierta tolerancia en el caso concreto. A

⁶⁰ Este término se tiene por deformación del francés “arabes”.

raíz de estos episodios comienzan a emerger movimientos de reislamización apoyados por militantes venidos del exterior y surgen embriones de “comunitarismo” con objeto de construir un pequeño universo de creyentes reislamizados. En los 90 ya no se trata de inmigrantes analfabetos, parados y poco francófonos. Ahora se trata de jóvenes, en principio, escolarizados en el sistema educativo francés y nacidos franceses en su mayoría. Los fracasos de los mecanismos laicos de integración fueron dando paso a los intentos de creación de un “espacio islamizado” visible en la República francesa que, un siglo después de la ley de separación de 1905, cuando el problema religioso en Francia contaba como definitivamente superado, vuelve a encontrarse entre los asuntos de primer interés. En 1992 la “Unión de Organizaciones Islámicas de Francia” (UOIF) abrió una Universidad Islámica en Nièvre con objeto de formar imâmes en territorio francés y así combatir el afrancesamiento de los jóvenes “beurs” desde dentro, intentando reconducirlos hacia una identidad islámica separada. Hay analistas convencidos de que a finales del siglo XX se avanzaba en Francia hacia la reislamización de buena parte de los jóvenes musulmanes, a lo que contribuía la llegada de militantes islamistas del FIS argelino huidos de la represión del gobierno argelino. La quiebra del modelo asimilacionista parecía propiciar una aproximación al comunitarista. Se comenzaron a tejer redes, surgían embriones de entidades intermedias islámicas –e incluso islamistas– en las zonas suburbanas de las grandes ciudades. Estas organizaciones tampoco han logrado ayudar a una integración comunitarista como se sigue de los violentos disturbios de octubre-noviembre de 2005. Lo expresa con concisión L. Thieux comentando las consecuencias –negativas desde su perspectiva– de la ley de prohibición del velo islámico que se promulgó en Francia en febrero de 2004: “Resulta paradójico que una medida, adoptada en parte por miedo a que la comunidad musulmana en Francia evolucione hacia un comunitarismo, podría a medio o corto plazo impulsar esta temida dinámica”⁶¹. Por otra parte, este segundo modelo cuenta con la “fobia” del centralismo republicano francés⁶².

La ley sobre signos religiosos (10/02/2004) fue promulgada tras varios años de incidentes con familias de tendencia islamista. Signo de ese avance del comunitarismo en la década del dos mil. Una comisión realizó un informe de 17 puntos para mejorar el equilibrio entre las comunidades religiosas y la sociedad. Uno de ellos aconsejaba disminuir el número de días festivos cristianos insertando algunas fiestas islámicas aunque la opinión pública mayoritaria rechazaba estas acomodaciones a la corriente más fundamentalista del islam. Una mayoría parlamentaria aplastante aprobó la ley de signos religiosos, con la protesta de la Conferencia Episcopal, el Sínodo Protestante y varios portavoces de la corriente laica, porque cambiaba el régimen de laicidad francesa al pasar de “tolerar” a “prohibir”. Se produjeron fuertes reacciones. Entre las más duras se cuenta el rapto de dos periodistas franceses en Bagdad con la exigencia de que la ley fuese derogada. El “Consejo Francés del Culto Musulmán” protestó por el secuestro y envió una embajada de mediación al tiempo que declaraba no desear injerencias extranjeras. 47 chicas fueron expulsadas de colegios y acogidas en la enseñanza privada o a distancia. Al comienzo de curso de 2005 sólo quedaban dos casos de tenaz resistencia.

⁶¹ L. THIEUX, “El islam en Francia: seguridad e identidad”: *Papeles* 87 (2004) 115.

⁶² Cf. G. KEPPEL. *Les Banlieues de l'Islam*, París 1991. L. THIEUX, *op. cit.* 113-124.

Los musulmanes perciben hoy en Francia el rechazo de la sociedad. 15 imâmes de la corriente salafista⁶³ fueron expulsados durante 2005 y en la actualidad se ejerce una intensa vigilancia sobre mezquitas y predicadores⁶⁴.

El islam vuelve a tener gran actualidad a partir de los violentos disturbios acontecidos tras la muerte de dos adolescentes musulmanes que se habían refugiado en un transformador eléctrico. Una de las versiones dice iban huyendo de la policía. Otra dice que la policía no les perseguía, aunque ellos lo creyeran así. Los hechos acontecieron el 27 de octubre de 2005 en el suburbio de Clichy-sous-Bois, al este de París, y se extendieron al menos hasta el 15 de noviembre. El saldo final fue de 8.700 automóviles calcinados, varios edificios incendiados, 2.700 arrestos, un muerto y un número indeterminado de heridos entre participantes en los disturbios y fuerzas de seguridad. Algunas iglesias cristianas fueron atacadas con bombas incendiarias el 6 de noviembre. Los disturbios se intensificaron después de las declaraciones del ministro del interior, N. Sarkozy, en las que tildaba a los actores de “basura y gente despreciable” (30 de octubre). Además de París y sus suburbios, afectó a una treintena de ciudades francesas y se extendieron con menor virulencia a algunas ciudades de la Comunidad Europea.

Los propios jóvenes “beurs” mostraban con desencanto el fracaso del modelo asimilacionista francés con frases como “la gente se ha unido para decir que estamos hartos”, “vivimos en guetos. Todos estamos con miedo”. Lo cual quiere decir que los disturbios proceden de un mal de fondo previo y muy extendido que encontró su ocasión de emergencia en la muerte de los dos jóvenes. La situación de desempleo en los suburbios, la reticencia de la mayoría de los franceses ante esta juventud marginal, el fracaso de las organizaciones musulmanas, incluso de las islamistas y la creciente influencia del salafismo yihadista que se ha instalado en el vacío de instrumentos de integración dejado por el fracaso del modelo francés, son causas importantes de estos acontecimientos. Paradójicamente este modelo había sido muy alabado en julio de 2005, después de los atentados de Londres, como una alternativa más realista al modelo pluralista comunitarista anglosajón. También el modelo francés necesita de reflexión y de correctivos.

⁶³ “Salaf” significa “antepasado”. Se trata de una corriente de reforma que pretende regresar a los modos de vida de la comunidad primera de Medina. Esta corriente se ha ido radicalizando hasta dar aliento a grupos extremistas y violentos.

⁶⁴ Un folleto de origen turco de agresiva e injuriosa polémica anticristiana llegó a muchas parroquias por correo en julio de 2005. Levantó grave indignación de los medios católicos y el episcopado editó una ficha con objeto de aprovechar el suceso para permitir a cristianos y musulmanes reflexionar sobre sus relaciones. Ficha poco conocida por el periodo vacacional en que se publicó; el editorial de la “Carta del Secretariado de Relaciones Interreligiosas” se ha centrado en este tema y ha sido enviada a parroquias y mezquitas. Algunos responsables islámicos han condenado en sus comunidades el tono del escrito islamista turco. El 7% de los catecúmenos bautizados en Francia procede del Islam. Hay pasos al islam de cristianos, pero se desconoce el número, aunque aumenta. Jóvenes desarraigados del cristianismo en sus compañeros musulmanes reencuentran la fe en Dios. Numerosas familias de disparidad se han formado en Francia. Casi todas por el sistema de la cohabitación directa; pero hay un número de ellas que solicitan ayuda a los sacerdotes. Desde 1983 el SRI ha propuesto orientaciones pastorales al respecto, reeditadas en 2004. Hay una asociación, “Grupo de Hogares Islamo-Cristianos”, con reuniones regulares de reflexión y oración. También ha habido demanda de orientaciones para la oración en común. El SRI ha publicado un folleto con una antología de oraciones cristianas y musulmanas. El episcopado también unas orientaciones: “Cristianos y musulmanes: vivir juntos... ¿y rezar?”.

El problema es que han fracasado las instituciones islámicas francesas más adaptadas a la laicidad en su intento de controlar los desórdenes y mediar en el conflicto (por ejemplo, la UOIF). Un islam que los jóvenes consideran “domesticado” por la laicidad no les es atractivo; lo es mucho más para ellos el representado por el salafismo que está dispuesto en ocasiones a recurrir incluso a una afirmación violenta de los valores islámicos y a la ruptura con las “corrompidas” sociedades occidentales. La extrema izquierda francesa (Partido Comunista y Liga Comunista Revolucionaria) y algunos sindicatos hicieron un llamamiento a desafiar el “estado de sitio” impuesto como toque de queda por algunas autoridades locales y departamentales. Todo ello potenciado por el gueto, la marginación, el paro (23 % entre 18 y 25 años), el empleo precario y el recorte presupuestario para obras de carácter social en los suburbios. Es preocupante el fracaso del islam moderado, más integrado en la sociedad francesa; quizás porque precisamente es percibido como “afrancesado” por esta juventud marginal, una “subclase” no integrada en la sociedad francesa, que puede inclinarse hacia una recuperación enérgica y repentina de un islam enfrentado a Occidente como rasgo electivo de afirmación de una identidad negada o muy dificultada por el laicismo francés.

5. Algunas conclusiones

En primer lugar, pienso que es ingenuo el planteamiento llamado de la “interculturalidad” o “multiculturalidad” entendido como mezcla irenista de creencias, una especie de “sociedad-panaché” o “minestrone” de culturas y creencias que acaba favoreciendo la “guetización” de las comunidades y la radicalización de sectores juveniles en su interior. El modelo asimilacionista de integración individual, heredero del laicismo jacobino y del centralismo absolutista, da síntomas evidentes de fracaso en Francia en cuanto ha creado “rebotes” de reislamización con derivas extremistas. La religión y la etnicidad no se pueden dejar de lado a la hora de enfocar la integración de personas procedentes de otras áreas geográficas y culturales en esta Europa envejecida y cansada, que da síntomas alarmantes de haber perdido el soplo del espíritu que la fue constituyendo como entidad política, cultural, civilizadora de pueblos. El fracaso del modelo asimilacionista parece dar paso ahora, en la propia Francia a ensayos de comunitarismo como lucha por la propia identidad frente al “integrismo laicista”. Estos intentos comunitaristas, fracasados en Reino Unido según muchos analistas, parecen hallar la comprensión de algunas autoridades deseosas de encontrar cualquier solución para pacificar los “suburbios calientes” de Francia. Algunos medios, incluso de la extrema izquierda, están sustituyendo el discurso sobre la “asimilación y la laicidad” por el del “derecho a la diferencia”, con objeto de camuflar el fracaso del sistema asimilacionista. En el desconcierto reinante, hoy surgen interrogantes en Francia acerca de si un multiculturalismo con pretensiones apaciguadoras de las comunidades musulmanas –que tienden hacia el auto-victimismo–, no concluirá con el arrinconamiento del poder público ante reivindicaciones ‘fundamentalistas’ (islamistas): éstas achacan todas las desgracias a la hostilidad intrínseca del laicismo infiel. El peligro sería la deriva hacia una “nación musulmana” que, en reacción, se afirme con mucha mayor fuerza reislamizadora que la del modelo comunitarista anglosajón. Algunos, más alarmistas, creen ver en esta deriva

comunitarista dirigida por sectores islamistas y salafistas una “estrategia de conquista”. Y señalan incluso cuatro polos de sustentación: el wahhabismo saudí y sus instituciones en Europa; las organizaciones islamistas tales como el sufismo Barelvi o el Tabligh; los Hermanos Musulmanes y sus filiales en Europa; y el islam turco.

En Europa hay otras minorías procedentes de distintas áreas geográficas y culturales; pero son las minorías islámicas las que más insisten en reclamar un régimen político y jurídico diferente del derecho común europeo; el comunitarismo tiende a la creación de un “espacio extraterritorial y extracultural” a salvo de la aplicación de las leyes ‘impías’ del espacio circundante y, desde el cual, poder irradiar la propia autocomprensión hacia el entorno. Ya hay pensadores que comienzan a distinguir entre el racismo o la xenofobia, y un “estado de inquietud” provocado por la irrupción en espacios europeos de millones de personas formadas en creencias y modos de vida que contrastan fuertemente con el entorno y que en ocasiones muestran escasa flexibilidad ante el medio cultural de los espacios europeos de acogida.

Los partidarios de un “multiculturalismo comunitarista” parece que no han tenido en cuenta la imposibilidad de un “pluralismo ilimitado” en las sociedades abiertas. El contrasentido consiste en que los valores fundamentales de las sociedades abiertas –libertad personal en todos los ámbitos, tolerancia interpersonal e intercomunitaria, derechos fundamentales, etc.– podrían ser subvertidos, cambiados de sentido, desde los “guetos voluntarios” o “islas ideológicas” en que podrían llegar a convertirse las comunidades en una situación de pluralismo ilimitado, de “inmidades culturales” concedidas desde esos valores básicos de las democracias abiertas. Los comentaristas más alarmistas hablan de una posible “libanización” o incluso “balcanización”⁶⁵ de las sociedades europeas de acogida⁶⁶.

No comparto los pensamientos anteriores en su versión más alarmista. Pero sí estoy convencido de que toda pluralidad cultural y religiosa ha de partir de un “núcleo identitario” firme y claro a partir del cual, y en torno a él, poder dialogar, armonizar, contemplar y entender al “otro”, acercarse a él, encontrarse con él⁶⁷. Por consiguiente dos extremos serían “vitandos”:

- El rechazo fundamentalista de toda otra identidad religioso-cultural, para intentar imponer una absoluta asimilación individualizada, que no sería ahora religiosa, sino laicista, por una parte. Esta política de integración que pretende hacer tabla rasa del subsuelo religioso-cultural, concluye en una

⁶⁵ Expresión de D. Cameron, líder conservador británico, recogida por T. Garton Ash, “Multiculturalismo en el Reino Unido”: *El País* (04.02.2007).

⁶⁶ Cf. A. DEL VALLE, “Islamisme et communitarisme. Une stratégie pour la conquête”: *Debats* 93 (2006) 61-71.

⁶⁷ R. TORFS, “European Nationalism. Coexistence in a multiethnic and multi-religious society” en G. MORAN (Ed.) *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Santiago de Compostela 1998, 117-147.

aparente homogeneización social, pero segrega guetos marginales, involuntarios, no reconocidos, de identidad étnica, religiosa y nacional, en los que se incuba el resentimiento; islas de malestar en los estados del bienestar, que finalmente podrían estallar con gran potencia desestabilizadora del orden social, político y religioso.

- Por otra parte creo que hay que evitar la ingenuidad irenista que pretende la conformación de un pluralismo relativista, en el que, ante las identidades diferentes, se abdique de la propia identidad religioso-cultural autóctona de la sociedad de acogida mientras se potencia la de los que van llegando con una identidad diferente. Los “otros”, comprendidos como comunidad, evidentemente, no deben ni pueden ser rechazados “a priori”. Desde los valores cristianos son considerados como criaturas del mismo y único Dios, revestidas de la máxima dignidad en la creación, la dignidad de la persona, contemplados con aprecio y estima. Sus culturas y religiones contienen, desde la perspectiva católica, elementos que la providencia divina les ha proporcionado para acercarse a Dios, situarse en la vida, convivir con sus prójimos y alcanzar el fin último de la salvación. Pero ante identidades diferentes, es preciso perfilar y definir muy bien nuestra identidad, en este caso, la identidad de Europa, para poder percibir con lucidez y apreciar en su valor a estas personas, sus culturas y religiones, e intentar acogerlas con la dignidad que merecen, sin abdicar de la eficacia en la organización del orden social y cultural propio de Europa.

Si Europa no es capaz de reconocer y cuidar ese núcleo firme de identidad, en cuyo substrato se encuentra el pensamiento griego, el sentido romano del derecho, la fe cristiana, y la racionalidad ilustrada –sin que hayan de rechazarse otras aportaciones, entre ellas diversos elementos procedentes del islam– entonces la consecuencia será la tendencia hacia un irenismo que pretendiendo conceder igual valor a todas las fes y a todas las creencias terminará no valorando ninguna, comenzando por aquella que es substrato de su propia identidad. He aquí la respuesta de una chica musulmana británica de 22 años, encuestada en la ciudad de Leds: “Lo malo, y no sé cómo podemos resolverlo, es que ellos⁶⁸ no saben verdaderamente cuáles son sus valores. Así que, cuando sienten que están amenazados, parece que se lo están inventando...”⁶⁹.

Si Europa renuncia a la pretensión de validez y de verdad de su propia identidad, ¿qué valor concederá a la pretensión de verdad y de validez de las identidades de

⁶⁸ Enreferencia a los jóvenes británicos no musulmanes.

⁶⁹ T. GARTON ASH, *op. cit.*

los “otros”? Todo lo más las tolerará, bien porque sirvan para resolver problemas locales, coyunturales de los grupos –modelo comunitarista-pluralista-, bien porque queden reducidas a la esfera de lo privado en un sistema laico-laicista. O incluso, porque coyunturalmente sirvan pasivamente a un poder político demasiado escorado en una dirección para quebrantar aun más la identidad mayoritaria con la que puede haber entrado en conflicto. Tanto la ingenuidad pragmática pluralista, como la ingenuidad privatizadora laicista han conducido a situaciones problemáticas. La solución irenista-pluralista abdica de la pretensión de verdad del propio núcleo identitario y no conduce a un mayor entendimiento, sino a una funcionalización pragmática de la propia creencia que concluye en la ingenua percepción de que los “otros” también perciben sus propias creencias como un elemento meramente funcional, sin otro objeto de la resolución coyuntural de necesidades comunitarias en un medio socio-cultural diverso. La solución asimilacionista individualista laica, expulsa de su núcleo identitario la creencia religiosa que ha sido nuclear en su historia y posibilitado su presente, tampoco conduce a una situación de estabilidad, sino a una percepción ingenua de que los “otros” van a seguir el mismo camino de marginar la dimensión religiosa de su núcleo identitario de un modo definitivo. Ambos modelos no tienen verdaderamente en cuenta la importancia que la dimensión religiosa tiene en la vida de las personas, especialmente de las procedentes de ámbitos religiosos que no han sido azotados por el viento del laicismo secularizador.

Frente a quienes proclaman la necesidad de “despojarse” de la propia pretensión de verdad –en este caso la pretensión de Europa– tachándola de soberbia o arrogante, habría que hacer notar que quien no sabe quién es nunca sabrá quién es el otro; quien no tiene firmeza en la propia identidad religioso-cultural no concederá ninguna importancia a la identidad religiosa del otro. Y ello redundará en situaciones sorprendentes. Europa, si no quiere convertirse en “un continente sin alma”⁷⁰, tiene pendiente el reconocimiento razonado de este núcleo identitario firme y claro de su cultura. “Sé tú misma”, le aconsejaba el Papa Juan Pablo II desde Santiago de Compostela. Desde ahí quizás puedan encontrarse los enfoques adecuados para que la acogida de inmigración de otros ámbitos religioso-culturales no se convierta en elemento de desestabilización para las sociedades europeas, ni abdique de su respetuosa actitud de acogida de los “otros”, actitud que mana de sus propias fuentes identitarias entre las cuales ocupa un lugar de primera magnitud el Cristianismo y sus valores espirituales y morales. Todo acogido debería tener claro, desde un primer momento, que Europa y los europeos no pretenderán hacerles abdicar de sus núcleos de identidad, pero también que Europa y los europeos tampoco renunciarán a su propia identidad y que exigirá el más exquisito respeto hacia esa identidad a quienes son acogidos entre nosotros.

Europa tiene que decidir si va a quitarse de encima el complejo de culpa que la invade desde la experiencia colonial e incluso desde antes. La historia de su identidad está ampliamente fundada y acompañada por la tradición cristiana⁷¹. El reconocimiento de esta

⁷⁰ Cf. S. FERRARI, “Lo statuto iuridico dell’Islam in Europa occidentale” en ÍDEM, (a cura) *Islam ed Europa. I simboli religiosinei diritti del Vecchio continente*, Roma 2006, 60.

⁷¹ Cf. S. ZEMI, “Islam, European identity and the limits of multiculturalism”, en W. A. R. SHADID. – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.) *Religious freedom and the neutrality of the State. The position of Islam in the European Union*, Lovaina 2002, 158-173.

realidad debería ser una prioridad si se quiere realmente que Europa siga siendo ella misma. No es inteligente ceder a ningún complejo de culpa, cuando una vez reconocido y garantizado un espacio de completa libertad para las personas y para todas sus posibles asociaciones lícitas, los Estados y la Comunidad Europea misma pudieran establecer criterios para graduar su colaboración y su confianza en razón de las características de las diversas agrupaciones religioso-culturales y de las finalidades que éstas se proponen. La autoridad pública, en virtud del principio de libertad religiosa no puede dirigir ni interferir en la estructuración de las comunidades religioso-culturales en los diversos ámbitos: doctrina, cultos, normas de conducta, etc. Pero sí puede evaluar las repercusiones hacia el exterior de una sociedad religiosa o cultural, repercusiones que interesan a la convivencia civil. Los Estados pueden evaluar el grado de contribución de las comunidades al desarrollo de los valores que están en la base del orden político, de la estabilidad de la sociedad y de la paz civil: por ejemplo, la consideración de la dignidad de la persona, el aprecio de la convivencia democrática, la proclamación positiva de la libertad de conciencia, la igualdad fundamental de todos los seres humanos, etc. Esto respeta el principio de libertad que impone la incompetencia de los poderes públicos en el orden religioso. Las confesiones religiosas que enseñan y estimulan en sus propios fieles conductas y actitudes conformes a este depósito mínimo y básico de principios sobre los cuales se asienta la convivencia civil pueden legítimamente recibir una amplia medida de autonomía y colaboración de los poderes públicos, sin que esto impida la colaboración, por diversos medios, con otras instituciones culturales y religiosas.

El Cristianismo es una tradición religiosa cuya presencia en el espacio europeo data de milenios, que acoge en su seno gran número de personas y que está inserta en los tejidos sociales. Se trata de una tradición religiosa y cultural que ha contribuido ampliamente a constituir la identidad europea y que está en sintonía con las normas y valores a los que los pueblos europeos se refieren. Pienso que toda sociedad está articulada sobre un núcleo axiológico identitario, suficientemente estable, el cual constituye justamente la aportación específica que puede hacer al diálogo con otras culturas y sociedades. El multiculturalismo ingenuo que olvida esta realidad y propone una “homologación”, a la baja de las comunidades mayoritarias y al alza de las minoritarias, en el territorio europeo, puede encontrarse caminando en una dirección equivocada. Un desarrollo que no tenga en cuenta este “depósito axiológico”⁷² pone posiblemente a las sociedades abiertas democráticas en peligro de relativismo axiológico cuyas consecuencias ya se han visto apuntar. Ese núcleo fundamental de valores que Europa debería reencontrar representa el marco imprescindible dentro del cual pueden encontrar su lugar las personas y sus comunidades o grupos, con sus valores y creencias, para ubicarse en situación de estabilidad en el espacio europeo. No se me oculta el difícil proceso de reflexión, de autoanálisis, de afrontamiento de dificultades que el encuentro de Europa consigo misma y con otras identidades conllevará.

⁷² Cf. S. FERRARI, “Lo statuto iuridico dell’Islam in Europa occidentale” en ÍDEM, (a cura), *Islam ed Europa. I simboli religiosinei diritti del Vecchio continente*, Roma 2006) 33-34 y 58-61.