

El Islam creado y recreado. La práctica religiosa musulmana ante la esfera pública *

José Ramón Intxaurre¹

Resumen

La gestión de la diversidad de acuerdo a los valores democráticos encuentra un capítulo específico y relevante al afrontar la pluralidad religiosa. El reto de encontrar factores que aglutinen en un mismo proyecto social a comunidades con diferentes cosmovisiones adquiere en el caso del colectivo musulmán, características que parecen subrayar el potencial de conflicto que presenta su integración en las sociedades europeas.

Una buena forma de testar si esa incompatibilidad es tal, puede ser la de comparar las dinámicas y necesidades de la población musulmana —en este caso, del País Vasco— con los principios que inspiran el rol de las religiones en los regímenes democráticos contemporáneos. Ese es el objetivo de las siguientes líneas, en las que los planteamientos teóricos acerca del lugar que ocupan los credos religiosos en las sociedades modernas, entran en diálogo con la vivencia cotidiana de una minoría religiosa que reclama su lugar en el espacio público.

Palabras clave: Islam, Secularización, Espacio público, Práctica religiosa, Inmigración, Segunda Generación, Personas Conversas al Islam.

Abstract

Managing diversity according to democratic values is especially relevant in addressing religious plurality. The challenge of finding factors that bring together communities with different worldviews under a same social project presents a number of features, in the case of the Muslim community, that seem to underscore the potential for conflict that their integration into European societies has. A good way to test whether there is such inconsistency may be to compare the dynamics and needs of the Muslim population - in this case, in the Basque Country - with the principles underlying the role of religion in contemporary democratic regimes. This is the aim of this paper, where the theoretical approaches to the role played by religious beliefs in modern societies enter into dialogue with the daily life of a religious minority that claims its place in the public space.

Key words: Islam, secularisation, public space, religious practice, Immigration, second generation, converts to Islam

* Agradezco a la profesora Trinidad L. Vicente su valiosa orientación y sus generosos consejos.

¹ Doctorando del programa de Estudios Internacionales e Interculturales. Universidad de Deusto.

1. Introducción

Las periódicas polémicas en torno a la apertura de una nueva mezquita o al hilo de la prohibición de acudir a clase dirigidas a jóvenes vestidas con el *hiyab*, parecen sugerir la existencia de una contradicción entre la visibilización de la identidad musulmana y los valores democráticos sobre los que se han construido los regímenes liberales de Europa Occidental. Ciertos sectores de la ciudadanía y de los medios de comunicación reaccionan con alarma ante estos episodios y articulan un confuso discurso en los que se mezclan las ideas de laicidad y asimilación, con las de integrismo religioso y sumisión de la mujer. El presente trabajo surge, en consecuencia, del cuestionamiento acerca de si la inserción del Islam en el espacio público europeo responde al esquema traumático como es presentado no pocas veces en numerosos debates que encuentran eco en los foros públicos de opinión o si, por el contrario, la comunidad musulmana europea está construyendo su experiencia y su identidad conforme a claves propias y coherentes con los valores del continente.

En la primera parte de este proyecto, se ha procedido a analizar aquellos conceptos que dan forma al debate en torno a esta cuestión. Se trata de conceptos fundacionales de los regímenes liberales occidentales y que, en no pocas ocasiones, son empleados en un sentido incompleto, cuando no equivocado, para justificar la exclusión de las identidades religiosas del espacio público. Nos preguntaremos por el significado del término secularización, por el valor de la esfera pública, la neutralidad del estado o el encaje de las sensibilidades minoritarias en un esquema inspirado por el ideal multicultural.

Una vez estudiada la flexibilidad que ofrecen los principios inspiradores de nuestros regímenes políticos, será el momento de analizar las visiones de la comunidad musulmana del País Vasco, que se recogieron a través de la aplicación de una metodología cualitativa. No es este colectivo el único que se ve afectado por el debate sobre el papel de las religiones en la esfera pública, pero sí es aquel en el que confluye más atención mediática y un mayor número de prejuicios. Se ha indagado en torno a la manera en que los integrantes de esta comunidad viven su fe y configuran los elementos de su identidad individual y colec-

tiva en un entorno que no es mayoritariamente musulmán, y la manera en que negocian con este hecho. Con frecuencia veremos que los miembros de este colectivo reclaman aspectos para los que se consideran legitimados por el ordenamiento jurídico. El análisis de estas necesidades, a la vista de los principios enunciados en la primera parte, ayudará a arrojar luz sobre su encaje en la narrativa cotidiana de la sociedad vasca.

En conclusión, el objetivo general ha consistido en analizar si la inserción del Islam en nuestra sociedad, lejos de las fotografías estáticas y traumáticas que se nos presentan, no responde más bien a un proceso dinámico. Sabemos que el espacio público es conformado a través de varios elementos, uno de los cuales es la diversidad religiosa, en el que cada colectivo plantea las necesidades y demandas que le son propias; podemos preguntarnos si la vivencia que de su religión hace la comunidad musulmana, en contacto con los valores y principios de las sociedades de Europa occidental, podría adquirir características propiamente europeas.

2. El exigente camino de la diversidad

«El pluralismo de cosmovisiones y la lucha por la tolerancia religiosa no sólo fueron la fuerza motriz del surgimiento del estado constitucional democrático, sino que ambos factores siguen proporcionando, también hoy en día, estímulos para configurarlo de manera consecuente». (Jürgen Habermas²)

La diversidad religiosa que acoge la sociedad vasca en la actualidad no es ciertamente un aspecto que le deba pasar desapercibido a quien observe con atención: hay muchos y variados lugares de culto que resultan visibles con solo pasear por las calles del País Vasco. Se trata de un fenómeno que precisa de una reflexión, especialmente en lo que respecta a la implementación de políticas públicas³.

Fundamentalmente porque la pluralidad religiosa supone un capítulo, no menor precisamente, de la gestión de la diversidad conforme a los principios democráticos. Ello principalmente por dos razones. En primer lugar porque las religiones constituyen un importante ingrediente para la construcción de las identidades

² Habermas, J. (2006) «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales» en *Entre naturalismo y religión*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, p. 260.

³ Ruiz Vieytez, E.J. (dir.) (2011) *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, 1.ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao.

colectivas. En ese sentido, la tendencia del grupo dominante ha sido la de excluir a los grupos minoritarios de la construcción del espacio público. Esa tentación ha sido históricamente demasiado fuerte como para ser obviada. Sin embargo desde un prisma de defensa de los derechos humanos, no es sostenible⁴.

En segundo lugar, porque un repaso histórico nos lleva a constatar que la religión está en el mismo origen del liberalismo, en la medida en que éste surgió en los contextos de las guerras religiosas europeas que tuvieron lugar en los inicios de la edad moderna. El desarrollo posterior, que llevó a la creación de los estados-nación, impuso una lógica que empuja en una dirección opuesta a la de los modelos religiosos⁵. Walzer⁶ empleó la didáctica metáfora de los muros de separación para explicar la tarea reformadora del liberalismo. Tras cada uno de esos muros se dio forma a una libertad moderna. La separación entre Iglesia y Estado alumbró la libertad religiosa así como la neutralidad del Estado.

Fruto de todo este proceso, la secularización es considerada como un requisito indispensable para el surgimiento del orden social moderno. Sin embargo, es también un término al cual, con el tiempo, se le ha ido dotando de diferentes sentidos y como tal puede generar cierta confusión al ser empleado en los debates públicos. Por ello Casanova⁷ nos invita a diferenciar las tres connotaciones que encierra:

1. Secularización como requisito de la modernidad mediante el cual las instituciones religiosas dejan de ejercer un control sobre los diferentes ámbitos del estado, la economía y la sociedad y se crean «esferas» separadas. Éste es el sentido aludido más arriba.
2. Secularización como privatización de la religión. Si, coherentemente con el punto anterior, consideramos a la libertad de conciencia como la primogénita entre las libertades modernas así como un pilar del individualismo,

parece razonable que ese derecho a la privacidad que tienen las personas no sufra ninguna injerencia por parte de los poderes públicos. Por otro lado, éstos últimos tampoco deben verse presionados, en su percepción neutral, para que favorezcan cosmovisiones parciales que no son comunes al conjunto de la sociedad. De ahí su consideración como un asunto estrictamente privado y protegido. Aparece aquí la distinción entre privado/público, que aparentemente ha zanjado de manera satisfactoria el papel de las religiones en las sociedades contemporáneas.

3. Secularización como proceso que prevé la decadencia de la fe y la pérdida de relevancia de la religión como producto de la modernización de las sociedades y el aumento del bienestar. Este fenómeno, observado fundamentalmente en Europa occidental, ha sido interpretado a menudo como universal e inevitable.

A pesar de que la segunda y la tercera acepción del término secularización puedan ofrecer explicaciones aparentemente definitivas sobre el futuro de las religiones en las sociedades contemporáneas, ha habido variedad de autores que han puesto sobre la mesa elementos de juicio con los que se pueden alcanzar otras conclusiones. Casanova emplea el neologismo «desprivatización» para llamar la atención sobre lo artificial de la tradicional división público/privado como forma de delimitar el espacio reservado a la religión. Como nos recuerda este autor, emplear categorías binarias para atrapar la realidad social es engañoso puesto que en ella no se dan esas dicotomías, con lo que se corre el peligro bien de dejar amplios ámbitos sin definir o bien de convertir una de las dos categorías en un gran «cajón de sastre» en el que entre todo lo no incluido en la otra. El panorama se complica si incluimos una realidad propia de la modernidad, «la sociedad civil o lo social»: «Las fronteras empíricas reales entre las tres esferas son muy porosas y cambian constantemente, por lo que se producen interpenetraciones entre las tres⁸».

⁴ Kymlicka, W. (2009) *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, pp. 41-69; Parekh, B. (2005) *Repensando el multiculturalismo*, 1.ª ed., Istmo, Madrid, pp. 470-490.

⁵ Levey, G. B. (2009) «Secularism and religion in a multicultural age» en Levey G.B. y Modood, T. (eds.) *Secularism, religion and multicultural citizenship*, 1.ª ed., Cambridge University Press, Cambridge pp. 4-6; Habermas, J. (2009) «¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa» en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 70-71.

⁶ Walzer, M. (2001) «El liberalismo y el arte de la separación» en *Guevara, política y moral*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, pp. 93-96.

⁷ Casanova, J. (2007a) «Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial» en *Revista académica de relaciones internacionales*, num. 7, noviembre, pp. 1-4.

⁸ Casanova, J. (1994) *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, pp. 66-67.

Un ejemplo clásico de la interdependencia de estos ámbitos en la práctica lo representa la lucha del movimiento feminista por poner las relaciones domésticas y la familia (auténticos bastiones de la privacidad) en el centro del debate para la consecución de una auténtica igualdad sexual⁹. En el campo concreto de lo religioso Etxeberria, Ruiz y Vicente¹⁰ proponen el interesante ejemplo de la función de los lugares de culto que, si bien congregan a los fieles en actividades en principio privadas, con frecuencia lanzan mensajes directos a la sociedad civil marcando claros patrones de comportamiento, con lo que el espacio privado adquiere una doble vertiente. También actúan en un espacio fronterizo aquellas asociaciones que realizan su función en la sociedad civil, persiguiendo un bien común pero cuya inspiración fundacional respondió a intereses religiosos, como es el caso de *Cáritas*. Estos y otros ejemplos pueden ayudar a entender la creciente complejidad de un panorama en el que la religión «abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil para tomar parte en el proceso en curso de debate: la legitimación discursiva y el nuevo trazado de las fronteras»¹¹.

Por otro lado, si bien todas democracias liberales occidentales son seculares¹², las interpretaciones y materializaciones institucionales de este principio han estado conformadas por las tradiciones religiosas y las culturas nacionales de cada estado, convirtiendo en consecuencia, como afirma Tariq Modood¹³ a la secularización «en una experiencia particular». Al fin y al cabo, la forma de entender y llevar a cabo el proceso de separación Iglesia-Estado en Europa y Estados Unidos no sólo partió de pre-

misas jurídicas diferentes (compárense las exigencias de la *laïcité* de la III república francesa con la primera enmienda de la constitución estadounidense) sino que ha configurado realidades sociales opuestas¹⁴. La predicción que auguraba la tercera acepción del término secularización sobre la progresiva desaparición de la religión en la esfera pública y que se basaba en los bajos índices de participación religiosa detectados en Europa occidental no sólo no se ha cumplido¹⁵, sino que contrasta con las elevadas cifras de práctica religiosa que se dan en la sociedad estadounidense y que no se pueden explicar con el razonamiento de la «excepcionalidad americana» ya que, a la luz de las cifras del resto del mundo, nos podríamos preguntar si no es Europa la que constituye la excepción.

En cualquier caso, más allá de las polémicas entre las dos orillas del Atlántico, lo cierto es que la modernidad, que ha eliminado el elemento eclesiástico del espacio público, no ha cercenado la capacidad del elemento religioso para constituir fuertes vínculos comunitarios; especialmente destacables en aquellas sociedades receptoras de inmigración, en las que presenta, asimismo, un fuerte elemento transnacional¹⁶.

Una vez aceptado este diagnóstico, varios influyentes autores elucubran sobre la necesidad de situar el debate en nuevas coordenadas. Taylor destaca que el secularismo no tiene tanto que ver con la separación de Estado y religión como con la postura que los regímenes democráticos tienen que adoptar respecto de la diversidad. En consecuencia propone una redefinición del término que preserve la protección de los principios que

⁹ Kymlicka, W. (1995) *Filosofía política contemporánea*, 1.ª ed., Ariel, Barcelona, pp. 270-280.

¹⁰ Etxeberria, X., Ruiz, E.J. y Vicente T.L. (2007) *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 48-52.

¹¹ Casanova, J. (1994), *op. cit.*, p. 97.

¹² Conviene no dejarse llevar, como nos alertan Bayón, F. y Lancersos, P. (2010) «Marco conceptual: secularización y diversidad religiosa» en Ruiz, E.J. (dir.) *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, 1.ª ed., Icaria, Barcelona, pp. 49-59, por la confusión o falsa sinonimia entre los términos secularización y laicidad. Este último hace referencia al marco de relación entre el Estado y las distintas confesiones religiosas, en el cual el primero no reconoce el hecho religioso y se mantiene ajeno al mismo, de manera que funciona sin relacionarse con las segundas. A pesar de que parte de la opinión pública tiende a considerar éste como el modelo vigente en España, lo cierto es que su

constitución consagra en el artículo 16.3 el principio de no confesionalidad del Estado.

¹³ Modood, T. (2009) «Muslims, religious equality and secularism» en Levey G.B. y Modood, T. (eds.) *Secularism, religion and multicultural citizenship*, 1.ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, p. 177.

¹⁴ Taylor, C. (2011) «¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?» en Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 42-44.

¹⁵ Casanova, J. (2007b) «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos» en *Revista CIDOB d'afers internacionals*, num. 77, p. 15-22.

¹⁶ Ruiz Vieitez, E. J. (2010a) «Introducción. Diversidad religiosa, identidad y derechos humanos en Europa y en la complejidad vasca» en Ruiz, E.J. (dir.) *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, 1.ª ed., Icaria, Barcelona pp. 21-22; Bayón, F. y Lancersos, P. (2010) *op. cit.*, pp. 52-54.

buscaban ser garantizados en su origen y que ayude a superar la «fetichización» de las soluciones adoptadas por cada estado en un momento histórico determinado —véase, en este sentido, la diferente forma de gestionar la realidad del *hijab* en Francia, Alemania o Gran Bretaña—¹⁷.

A similares conclusiones llega Habermas¹⁸ cuando se pregunta por la manera de convivir en sociedades «postseculares» (entendiendo por ellas a sociedades ampliamente secularizadas en las que la religión sigue teniendo fuerte relevancia pública). Lo que late bajo la argumentación de ambos autores es la pregunta acerca de la manera en que una sociedad que se entiende a sí misma como diversa puede articular un discurso común para el conjunto de la ciudadanía. Se trata de una cuestión que ya Rawls identificó como uno de los retos básicos del liberalismo político y que formuló de la siguiente manera: «¿Es posible que se dé una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos libres e iguales estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas y aún inconmensurables?»¹⁹

La búsqueda del discurso, la identidad o la cívica en el trato que aglutine a la sociedad como comunidad política es un requisito importante de cara a compaginar la igualdad propia de la institución de la ciudadanía con las diferencias culturales derivadas de la existencia de distintas cosmovisiones. El autor estadounidense acuñó el concepto de *consenso entrecruzado* (*overlapping consensus*) en el que cada una de las doctrinas razonables de la sociedad acepta la concepción política de la comunidad, cada una desde su punto de vista. Es decir, traducido al ámbito que nos ocupa, y en palabras de Habermas, que desde las premisas de la propia fe se interiorice la «legitimación secular de la comunidad estatal». Esta exigencia precisa de un inevitable proceso de aprendizaje no sólo de parte de las tradiciones religiosas sino también de la sensibilidad secular ya que, como nos advierte el pensador alemán, hay que evitar caer en la tentación de confundir la neutralidad estatal con «la exclusión de las manifestaciones religiosas del ámbito público»²⁰.

3. Lo común a deliberación. La esfera pública

Hasta ahora hemos visto cómo el debate académico pone en duda ciertas certezas, con el consiguiente efecto desconcertante que ello produce: ni lo privado y lo público están nitidamente divididos, ni la religión es un tema estrictamente privado que se deba mantener alejado de la esfera pública. Si esto es así, convendría ver qué es lo que se entiende por *lo público* y qué papel juega en ese concepto aquello que se concibe como *espacio público*.

Hannah Arendt relaciona lo público con lo común a los individuos que viven en sociedad y le asigna con ello dos significados: es tanto aquello visto y oído por todos y que en consecuencia tiene publicidad, como los objetos y asuntos propios de todas las personas, que es diferenciado de lo que privadamente cada una de ellas poseen. Al reflexionar sobre lo que en ese espacio común une a un conjunto de personas cuyas percepciones y visiones sobre lo colectivo serán necesariamente diferentes, plantea una reflexión que está en un territorio común a las citas reproducidas de Rawls y Habermas: «La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos el uno sobre el otro, por decirlo así. (...) Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana»²¹.

Partiendo del concepto de democracia deliberativa que en su versión ideal «genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos»²², podríamos concluir que el espacio público lo constituyen aquellas argumentaciones o debates que, realizados de una manera formal o informal, abordan asuntos que inciden en la cosa pública y que involucran

¹⁷ Taylor, C. (2011), *op. cit.*, pp. 45-50.

¹⁸ Habermas, J. (2009) *op. cit.*, pp. 64-71.

¹⁹ Rawls, J. (2004) *Liberalismo político*, 1.ª ed., Crítica, Barcelona, p. 165.

²⁰ Habermas, J. (2009) *op. cit.*, pp. 77-80.

²¹ Arendt, H. (1998) *La condición humana*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, pp. 59-66.

²² Habermas, J. (2010) «Tres modelos normativos de democracia» en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, p. 240.

a todos en la medida en que afectan a políticas públicas o aspectos legislativos²³.

Este planteamiento responde a un esquema ideal, puesto que el mencionado debate debería materializarse en los medios de comunicación y ahí, quienes defienden este punto de vista son conscientes —Gamper sin ir más lejos reflexiona sobre ello— de la dificultad de acceder al discurso dominante por parte de los grupos minoritarios así como los intereses económicos que condicionan y filtran los mensajes transmitidos desde los medios de comunicación. No es el objetivo de este escrito el de abundar en este punto, aunque durante las entrevistas ha habido ocasión de tratar este fenómeno.

Como conclusión, el espacio público debiera ser un lugar de debate y deliberación democrática, cuya inspiración secular no debería conducir al veto de las identidades religiosas. Sin embargo, en el plano práctico, a continuación analizaremos las dificultades que un grupo religioso minoritario en nuestras sociedades (el colectivo musulmán) encuentra para acceder con sus ideas a esa esfera pública.

4. De lo latente a lo evidente: el Islam a la vista

Una de las citas más empleadas para ilustrar las consecuencias del proceso de inmigración internacional producido en Europa occidental a lo largo de la segunda mitad del siglo xx es aquella autocrítica realizada por las autoridades alemanas: «Importamos mano de obra sin darnos cuenta de que estábamos importando seres humanos». Esta frase explica muy bien la dificultad que, aun hoy en día, los países europeos tienen para verse a sí mismos como sociedades receptoras de inmigración. La importancia que en el contexto europeo tuvo la formación de los estados-nación y la idea de uniformidad sobre la que se construyeron, ofrecen una pista importante al analizar la vigen-

cia de ciertos prejuicios. Como resultado, a la hora de gestionar la diversidad religiosa, Europa se mueve, por un lado, entre una tradición y una autocomprensión de pluralismo religioso limitado y, por otro, entre una ya expuesta, fuerte tendencia hacia la rígida secularización y la privatización religiosa.

Aunque no es el único grupo afectado por este fenómeno, lo cierto es que en este tablero de juego, el colectivo musulmán adquiere características específicas debido no sólo a las particularidades que le son propias sino a la manera como es percibida por las sociedades occidentales. En la mayoría de los países europeos Islam e inmigración van de la mano. Como apunta Casanova, esta circunstancia acentúa los mecanismos de la *otredad* ya que el *otro* suele ser al mismo tiempo el inmigrante, racial y religiosamente diferente y socioeconómicamente desfavorecido. En consecuencia «es la práctica libre, pública y colectiva del Islam como una religión inmigrante lo que la mayoría de sociedades europeas encuentran difícil de tolerar»²⁴.

La clave del análisis de Casanova se centra en dos aspectos: la visibilización de una comunidad minoritaria, por un lado, y por otro en la concepción de esas prácticas como ajenas a la tradición y la realidad europeas. Este último dato resulta de interés por cuanto nos habla de cómo la ciudadanía europea se concibe a sí misma. Un cuestionamiento sincero acerca de la uniformidad cultural y étnica que se da por supuesta en las instituciones europeas nos puede llevar a diagnosticar, como lo hacen AlSayyad y Castells²⁵ que «el problema de la Europa actual no estriba en no ser multiétnica, sino en no considerarse tal». Sin olvidar las consideraciones históricas que nos hablan de la presencia musulmana en Europa desde antiguo —circunstancia que ha llevado a dar forma a las raíces y las culturas nacionales de amplias zonas geográficas del viejo continente²⁶—, deberíamos concluir que en la actualidad parte significativa de la población europea profesa la fe musulmana y es éste un fenómeno que es necesario gestionar. El reflejo que de esta gestión encontramos mayoritariamente en

²³ Gamper, D. (2010) «Ciudadanos creyentes, el encaje democrático de la religión» en Camps, V. (ed.) *Democràcia sin ciutadanos. La construcció de la ciutadania en las democracias liberales*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 118-119.

²⁴ Casanova, J. (2007b), *op. cit.*, pp. 16-19.

²⁵ AlSayyad, N. y Castells, M. (2003a) «El Islam y la identidad cambian de Europa» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 19-25.

²⁶ Vertovec, S. y Peach, C. (1997) «Islam in Europe and the politics of religion and community» en Vertovec, S. y Peach, C. (eds.) *Islam in Europe. The politics of religion and community*, Macmillan Press, Londres, pp. 3-47; Watt, W.M. (2001) *Historia de la España islámica*, Alianza editorial, Madrid, pp. 182, 193; Moreras, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, CIDOB Edicions, Barcelona, pp. 55-64.

los medios de comunicación se centra en su potencial de conflicto, provocando entre la ciudadanía una imagen de «conmigo o contra mí» que después tiene su continuación en los debates públicos que se organizan para abordar estos asuntos²⁷.

La visión que se extrae de estos episodios es la del Islam como una realidad monolítica y ahistórica, de forma que, como apunta Levey²⁸, condiciona la respuesta que las democracias liberales ofrecen a sus crecientes comunidades musulmanas, ya que son vistas como una incómoda amenaza para el Estado secular al tiempo que rompen las costuras del equilibrio multicultural²⁹. Habría que preguntarse entonces, en primer lugar, por la veracidad de la manera como se percibe al colectivo musulmán y, por otra parte, si es cierto que sus pretensiones son excesivas, incluso para unos regímenes que se definen como multiculturales³⁰.

En relación a la primera de las preguntas planteadas, la percepción del Islam como un fenómeno uniforme, impermeable y carente de cualquier evolución cronológica resulta poco útil por esencialista y debe mucho a análisis como el de Huntington³¹ que, aunque pone el acento en la importancia que están adquiriendo los sistemas culturales y religiosos, lo hace de manera dicotómica, estática y tendenciosa en el análisis del papel de occidente³². Esta visión del Islam tiene la capacidad de introducir en la misma categoría a una mujer senegalesa, a un anciano paquistaní, a un joven

uzbeko o a una niña bilbaína simplemente por su adscripción a la fe musulmana. Que la comunidad musulmana mundial es étnica, cultural y geográficamente heterogénea es una obviedad. Clifford Geertz³³ en su conocido estudio antropológico sobre el Islam en Marruecos e Indonesia mostró la diversidad, la historicidad y la capacidad de adaptación del Islam: una variedad de pueblos culturalmente diversos que toman una misma idea religiosa. De manera que se puede hablar de un Islam en el Magreb, extremo oriente, el sur de Asia, África subsahariana... En palabras de Bassam Tibi: «La riqueza del Islam siempre se ha relacionado con su diversidad cultural»³⁴. Podríamos preguntarnos entonces —y esto es importante al analizar a quienes profesan este credo en Europa— si además del Islam hay otros factores capaces de forjar identidades incluso con más fuerza que la religión: el origen étnico, tribal, nacional, de clase... Este factor también es dinámico. Como recuerda AlSayyad, la identidad de la población musulmana en suelo europeo es situacional a corto plazo, pero a largo plazo se introducen variaciones de contenido aunque se mantengan algunos de sus aspectos³⁵.

Si hoy día es comúnmente aceptado que la formación de la identidad no funciona como una simple adscripción acrítica a categorías preestablecidas sino que se configura como un proceso dinámico y ambivalente en el que se articulan factores heterogéneos, algunos de los cuales pueden entrar en conflicto³⁶, resulta

²⁷ Sirva simplemente como muestra: Basurto, J. (2011) «La mezquita de la discordia espera la licencia» en *Deia* 17 de julio de 2011; Igea, O. (2011) «Vecinos de Basurto radicalizarán sus protestas contra la mezquita de Pablo Alzola», en *El Correo* 1 de junio de 2011; Obelleiro P. (2011) «La niña del velo, excluida de la fiesta de fin de curso» en *El País*, 23 de junio de 2011; Agencia EFE (2011) «Musulmanes de Lleida piden alejar de las ciudades las iglesias de Marruecos» en *El Mundo*, 24 de agosto de 2011.

²⁸ Levey, G.B., (2009), *op. cit.*, pp. 15-20.

²⁹ El propio Sartori, G. (2003) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, 3.ª ed., Taurus, Madrid, p. 157, suscribe este punto de vista y lo expresa de forma inequívoca: «¿Se quiere integrar al musulmán? Es una pregunta distinta de la que se plantea para las otras identidades culturales. Los hebreos, los indios, los asiáticos, pertenecen a culturas sofisticadas, o sea, articuladas y flexibles, capaces de encontrar un equilibrio entre el preservarse en clausura y el abrirse en aceptación. El Islam, con el material tosco que exporta a Europa, no posee esa flexibilidad. Ni tampoco la alienta».

³⁰ Una interesante panorámica sobre la controversia que sitúa a los musulmanes como un peligro para las políticas multiculturales lo ofrece Matteo Gianni en Gianni, M., (2010) «Una visión de Europa occidental: reflexiones sobre la integración de los musulmanes en sociedades seculari-

zadas» en Ruiz, E.J. y Urrutia, G. (eds.) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 82-99.

³¹ Huntington, S. (2011) *The clash of civilizations and the remaking of World order*, 1.ª ed., Simon & Shuster paperbacks, New York.

³² Casanova, J. (2011) «Cosmopolitanism, the clash of civilizations, and multiple modernities» en *Current sociology* vol. 59, issue 2, pp. 258-263.

³³ Geertz, C. (1994) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Paidós, Barcelona.

³⁴ Tibi, B. (2003) «Los inmigrantes musulmanes de Europa, entre el euro-islam y el gueto» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 63-65.

³⁵ AlSayyad, N. (2003b) «Europa musulmana o euro-islam: a propósito de los discursos sobre la identidad y la cultura» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 30-32.

³⁶ Hall, S. (1996) «¿Who needs identity?» en Hall, S. y Du Gay, P. (eds.) *Questions of cultural identity*, Sage publications, Londres, pp. 1-17.

llamativo que para muchas personas resulte difícil aceptar que ese proceso también se dé en el colectivo musulmán. Es más, que la propia identidad musulmana europea y la práctica del Islam que se configura en Europa no puedan ser fruto de esa hibridación. Las sociedades modernas ofrecen múltiples ejemplos de transversalidad y mestizaje. Sin ir más lejos, para Modood resulta paradójico que a partir de la vida sexual de los individuos (algo que está en el corazón de la privacidad personal), se puedan construir discursos identitarios en la esfera pública, y en general se salude positivamente una «sexualización» de la cultura, mientras que la religión (factor clave de creación de identidades comunitarias³⁷) sea vista como un asunto privado. En aquellos casos en los que la religión resulta ser el Islam, hay una reacción que la condena a la invisibilidad. Por este motivo, Modood³⁸ califica a la identidad musulmana como «la hija ilegítima del multiculturalismo británico».

En la segunda de las preguntas que nos hacíamos, nos cuestionábamos por el alcance de las pretensiones del colectivo musulmán en la convivencia europea. En otras palabras, ¿dónde se puede poner el límite de la exigencia de la mayoría respecto a la minoría?, ¿qué baremo utilizar cuando cunde la alarma social ante el anuncio de la apertura de una nueva mezquita, o cuando una joven con *hiyab* se queda a la puerta de un colegio, privada de escolarización por la amenaza que representa su vestimenta, o cuando se denuncia la práctica de la mutilación genital femenina a unas niñas aprovechando el desplazamiento de su familia a su país de origen en África con motivo de las vacaciones de verano?, ¿cómo distinguir lo aceptable de lo que no lo es?

Habermas ofrece un criterio en el que defiende una socialización política que pasa por la aceptación de los principios constitucionales del país de acogida, pero que no debe exigir una aculturación que afecte a los modos de vida, prácticas y costumbres, ya que eso supondría «una asimilación que traspasa el nivel de la integración ético-cultural y que, por tanto, afecta de un modo más profundo a la identidad colectiva». En consecuencia, se puede exigir una asimilación a una identidad «amarrada a los

principios constitucionales anclados en la cultura política y no en las orientaciones éticas fundamentales de una forma de vida cultural predominante en el país»³⁹.

Siendo esto así, no deberíamos encontrar más motivos de alarma por la apertura de un oratorio musulmán que los que experimentamos ante la de una iglesia católica o un centro evangélico. El hecho de que alguien —siempre que sea de forma libre— decida, por el motivo que sea, cubrir su cabeza, podría hacernos sentir curiosidad por las razones por las que ha tomado la decisión (fe, tradición, costumbre, rebeldía, estética...), pero no parece que debiéramos asignarle unilateralmente un significado a ese hecho y decidir en base al mismo. Un aspecto diferente presenta el caso de la mutilación genital femenina, ya que atenta contra la integridad física y eventualmente la vida de las personas a las que les es practicada, como se prevé en el artículo 15 de la constitución española. El acuerdo político de la comunidad, en el sentido en el que lo emplea Habermas, aparece en este caso ofreciendo una posible guía de actuación. Es en debates de este tipo cuando conceptos como «deliberación racional», «construcción del espacio público», «consenso entrecruzado»... adquieren todo su significado y sentido, pero también se constata la dificultad de su puesta en práctica. A pesar de lo atractivo que puede resultar tomar los atajos más cómodos de soluciones unidireccionales como «asimilación», merece la pena el esfuerzo cuya meta lleva a la mejora de la calidad general de la ciudadanía y, por extensión, de la democracia⁴⁰.

Llegados a este punto, es un buen momento para preguntarnos por la situación del Islam en Europa. Los conceptos analizados hasta el momento nos podrían hacer pensar que, en tanto que realidad dinámica, el Islam europeo puede tener características propias y diferenciadoras respecto a otras zonas del mundo. No sólo por la distancia geográfica existente sino por los diferentes contextos culturales y políticos. Una idea que defiende Michael Wieviorka⁴¹ cuando apunta a que el Islam «no sólo se reproduce sino que se produce», razón por la que invita a anali-

³⁷ Efectivamente, la religión, junto con la lengua, ha sido tradicionalmente un articulador importante de identidades colectivas. Para encontrar una reflexión sobre estos factores y el trato dado a los mismos por los estados, véase Ruiz Vieitez, E. J. (2010b) «Religiones, identidad y derechos humanos: cuestiones y debates para el siglo XXI» en Ruiz, E.J. y Urrutia, G. (eds.) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 21-25.

³⁸ Modood, T. (2009), *op. cit.*, p. 174.

³⁹ Habermas, J. (2010), *op. cit.*, pp. 217-219.

⁴⁰ Gianni, M. (2010) *op. cit.*, p. 104.

⁴¹ Wieviorka, M. (2003) «Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 177-193.

zar las características de la sociedad receptora tanto como a los individuos que escogen el Islam y el significado que se dan a sí mismos y a esa elección.

Es cierto que el concepto de *Ummah*, en el sentido de «comunidad imaginada y constantemente renovada, basada en la creencia de un destino común»⁴² contribuye a crear visiones y elementos globalizados en el Islam, pero también resulta plausible pensar que el encuentro con una Europa en la que la democracia, el secularismo y el individualismo juegan un factor importante, supongan fuerzas que den forma a una vivencia comunitaria y a una autocomprensión individual peculiarmente europeas. En cualquier caso, sea de una manera u otra, parece claro que en última instancia habrá que acercarse a los propios interesados, siguiendo en consejo de AlSayyad: «Puesto que las teorías generalizadoras sobre el Islam son imposibles de probar o desmentir y pueden tener un valor muy limitado, parece más útil analizar lo que los propios musulmanes piensan y hacen en las situaciones concretas»⁴³.

5. «Analizar lo que piensan y hacen»

Si la cita de AlSayyad tiene utilidad es porque invita a huir de los lugares comunes y a confrontar los pensamientos y comportamientos que se dan en la realidad. Con esa misma intención se ha optado por emplear una metodología cualitativa basada en entrevistas en profundidad semiestructuradas a personas de fe musulmana que viven en diferentes puntos del País Vasco. Se ha considerado como personas musulmanas a aquellos individuos que aceptan las creencias y observan los preceptos (con independencia de su frecuencia o intensidad) que, tanto a nivel individual como colectivo, vienen marcados por el dogma islámico. No toca explayarse aquí en torno a los elementos que componen esta definición. El análisis que se propone busca rastrear si la vivencia de la comunidad musulmana vasca se ve configurada por claves propias de la realidad europea, como lo puede representar el hecho de vivir en una sociedad mayoritariamente no musulmana e inspirada por principios seculares y democráticos.

En la realización de esta tarea se ha optado por un planteamiento cualitativo debido a que no solamente se ha querido indagar sobre sus prácticas cotidianas sino sobre las motivaciones que descansan tras ellas y se ha querido dejar que sus protagonistas razonen sobre estos hechos⁴⁴. Se han llevado a cabo 11 entrevistas en profundidad con personas que colaboraron de manera desinteresada con la investigación y a quienes, desde estas líneas, es necesario agradecer el tiempo dedicado y su buena disposición. Se entró en relación con ellas a través del método *bola de nieve* utilizando para ello tanto contactos personales como el de mezquitas o asociaciones de índole religiosa o cultural. Con la selección se buscó contar con un grupo heterogéneo atendiendo a variables tales como su edad (desde los 20 hasta los 70 años), sexo, lugar de nacimiento (diferentes países del Magreb, Oriente Medio o España), lugar de residencia (se abarcaron los tres territorios históricos de la CAV), estado civil (personas solteras o casadas y entre estas últimas, madres y padres de familia), forma de acceso al Islam (personas que provienen de familias musulmanas y personas conversas) así como en cuanto al tiempo de residencia en el País Vasco (desde los 6 hasta los 40 años).

Tabla 1

Resumen de las personas entrevistadas

Entrevista	Sexo	Lugar nacimiento	Lugar residencia
E1	Mujer	Argelia	Bizkaia
E2	Hombre	Egipto	Bizkaia
E3	Mujer	Sahara	Bizkaia
E4	Hombre	Jordania	Bizkaia
E5	Hombre	España	Gipuzkoa
E6	Mujer	Marruecos	Gipuzkoa
E7	Hombre	España	Gipuzkoa
E8	Hombre	Marruecos	Gipuzkoa
E9	Hombre	España	Araba
E10	Hombre	Marruecos	Bizkaia
E11	Hombre	Marruecos	Bizkaia

⁴² Stepien, A. (2007) «El Islam en Europa» en Etxeberria, X., Ruiz, E.J. y Vicente T.L. *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, p. 35.

⁴³ AlSayyad, N. (2003b) *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ El material recopilado en esta investigación (transcripción de las entrevistas y archivos de audio) se encuentra en posesión del autor. Para ampliar cualquier información necesaria se puede contactar con el mismo a través del correo electrónico consignado en el encabezado de este escrito, sin perjuicio del anonimato de las personas informantes.

A lo largo de las entrevistas se abordaron aspectos identitarios, cuestiones relativas a la observancia de los preceptos del Islam y el ejercicio de los mismos en la vida cotidiana, facetas de la organización del culto como las mezquitas e imames, la manera en que se estructura la relación intracomunitaria (desde el ocio hasta los negocios o el asociacionismo), dimensiones familiares como la educación de los hijos o los matrimonios mixtos, así como la forma en la que se interactúa con una sociedad que mayoritariamente no es musulmana⁴⁵.

Por razones de eficacia expositiva y también debido al espacio disponible⁴⁶, se ha optado por analizar la información obtenida a la luz de tres áreas o variables que nos ayudarán a entender la pregunta sobre la manera en que la vivencia y la identidad musulmana toman forma en contacto con la esfera pública vasca:

- La autocomprensión de los individuos. Cómo se concibe la población musulmana.
- Las estrategias de configuración comunitaria. Cómo se presentan en sociedad.
- Expectativas ante la sociedad de acogida. Qué necesidades tienen y cómo interactúan en una sociedad mayoritariamente no musulmana.

6. La voz del Islam en Euskadi

6.1. La autocomprensión de los individuos

En una doctrina religiosa que carece de una organización jerarquizada —como sí ocurre en el caso del cristianismo católico— que diferencie claramente lo que entra dentro de la ortodoxia de lo que no, prestar atención a la manera en que los miembros del colectivo se definen a sí mismos nos puede ofre-

cer pistas de importancia para conocer la forma en que su vivencia se va configurando en nuestra sociedad. Poner el acento en la vinculación de las personas con el hecho religioso nos debe hacer, además, huir de la tentación de *racializar* la categoría de musulmán, como advierte Moreras⁴⁷. Es cierto que el mayor porcentaje de la comunidad musulmana en el País Vasco lo compone población inmigrada a partir de los años 90⁴⁸ pero eso no debe hacernos olvidar que existe la realidad de aquellas personas que han optado por el Islam renunciando a otros creos o ideologías, o bien que hay muchas personas de fe musulmana nacidas en nuestra sociedad. Todos esos factores, unidos al hecho de ser vividos en una sociedad occidental, pueden dar como resultado que dentro del colectivo convivan visiones heterogéneas, desde las más apegadas a la ortodoxia, hasta las que se han adecuado al contexto circundante.

El análisis comenzará por la pregunta que cuestionaba por la *concepción personal del Islam*. Resulta llamativo que en este punto —con independencia de las diferentes circunstancias de cada una de las personas así como de las divergentes perspectivas que posteriormente se irían descubriendo— se han obtenido respuestas muy parecidas que hacen referencia al carácter omni-comprensivo del Islam en todas las facetas de la vida. Un planteamiento holístico que hace referencia no sólo a la dimensión espiritual del Islam sino también a su carácter normativo:

«Es una religión íntegra que abarca desde lo concreto hasta lo complejo» (E3-M Sh-B⁴⁹);

«El islam es un estilo de vida (...) Yo no lo practico para hacer ciertas cosas sino que lo respeto y lo aplico para comer, para tratar a mis hijos, para tratar a los demás, para tratar a mí mismo» (E11-H Ma-B).

Sorprende, a primera vista, la presencia de respuestas tan apegadas a la ortodoxia y la no existencia de definiciones meramente culturales, basadas en la tradición o en lo ritual, defi-

⁴⁵ Asimismo, a lo largo de la investigación se ha tenido la oportunidad de asistir a rezos y reuniones en asociaciones y mezquitas así como de charlar de manera informal con diferentes personas, que han ayudado a completar la visión obtenida con las entrevistas realizadas.

⁴⁶ No todos los temas tratados en el guión de las entrevistas encontrarán reflejo en el análisis de las siguientes páginas. Dada la extensión de este texto, se han escogido algunos de los considerados más relevantes.

⁴⁷ Moreras, J. (1999) *op. cit.*, p. 36.

⁴⁸ Bilbao, S., Ruiz, A. y Urrutia, G. (2011) «Las confesiones minoritarias en el País Vasco: caracterización, necesidades y espacios religiosos»,

en Ruiz, E.J. (dir.) (2011) *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, 1.ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 32-35.

⁴⁹ Para identificar la procedencia de los testimonios, se han incluido varias claves. Junto al número de la entrevista, se indica el sexo de la persona (H-hombre/M-mujer), su lugar de nacimiento (Ma-Marruecos/Arg-Argelia/Eg-Egipto/Es-España/Sh-Sahara) y su lugar de residencia (B-Bizkaia/G-Gipuzkoa/A-Araba).

niciones que sí que aparecen en otros estudios realizados en el mismo ámbito geográfico⁵⁰, así como en el reciente barómetro de opinión⁵¹ de la comunidad musulmana inmigrante de España.⁵² Sin embargo este dato nos da una pista sobre la forma en la que se está construyendo la identidad musulmana en una sociedad en que es minoría. Más aún cuando resultan coherentes con los comentarios realizados en torno al segundo ámbito del que hablaremos, que versa sobre *el papel que la identidad musulmana tiene en su concepción individual*, en donde entraría en juego con otras identidades. La razón de incluir esta cuestión reside en la labor de *bricolaje identitario* a la que los individuos modernos estamos sometidos. Como bien apunta Lacomba,⁵³ en las sociedades modernas las personas no se referencian en base a una sola identidad o a una comunidad, sino que hay un amplio abanico de redes con las que se entablan relaciones de pertenencia y que «obligan» al individuo a *bricolar* su identidad en torno a ellas.

En las respuestas dadas a esta pregunta, la identidad musulmana abarca (tanto por ser vista como superior como por tener un carácter global) y se superpone al resto de identidades que entran en juego en la percepción de las personas entrevistadas:

«La comunidad islámica se denomina como Ummah, superadora de nacionalismos. Claro, cada cual es español, es egipcio, es norteamericano, es alemán. Pero hay algo que es superior a eso, que es la Ummah, que es la comunidad que Allah ha enviado para la sumisión» (E7-H Es-G).

«Yo he vivido en muchos sitios, la verdad, en Europa en general. Y además mis orígenes, que soy bereber, pero nací en Tánger y tal... me ha enseñado muchas cosas. Pero volviendo a lo que hemos dicho antes, yo soy musulmán, o sea que ante todo, para mí es el Islam. Todo lo demás son conflictos étnicos...» (E10-H Ma-B).

Los patrones que marcan las respuestas obtenidas ya han sido detectados en anteriores investigaciones, como la que realizó Jacobson⁵⁴ entre jóvenes pakistaníes en el Reino Unido. En aquella ocasión, la investigadora británica dio una doble explicación al hecho de que la identidad religiosa fuese la principal fuente identitaria en perjuicio de la étnica. En primer lugar por la relevancia universal del Islam frente al referente particular de la etnicidad. En segundo lugar porque la identidad religiosa se expresa con límites más claros y persuasivos que otras identidades más porosas. Así lo explicaba una joven musulmana cuando reflexionaba sobre la generación inmigrante y la suya propia.

«Yo creo que el tema de la identidad, creo que nuestros padres, o la primera generación de migrantes, se sienten como más atraídos... su identidad para ellos es más cultural. Más que religiosa, un poco más cultural. (...) Pero los de segunda generación, yo creo que al estar aquí no nos sentimos tan ligados con la cultura, pero sí que nuestra identidad es más el Islam. Sí que nos sentimos más identificados con el Islam» (E6-M Es-G).

Una ilustración del valor de cohesión e integración a través de una comunidad que tienen estas pautas detectadas por Jacobson la encontramos en el testimonio de un converso que vivió un tiempo en Holanda y que narraba así su experiencia:

«Fue una forma muy interesante de integración cultural. Me podía haber integrado en Holanda como europeo ya que es la identidad cultural que tendría más próxima. Pero me ocurrió que visto que el Islam o la comunidad musulmana están muy presentes en ese modelo —aunque sean una minoría— utilicé sus intermediarios (no sólo las mezquitas, también hay tiendas, hay clubes deportivos...) a través de los cuales se estructura la forma de vida fuera del trabajo. Y es interesante porque en la práctica conseguí ser parte de un entorno que era nuevo para mí a través de la pertenencia a una comunidad» (E9-H Es-A).

gunta sobre la propia definición del Islam. Como veremos más adelante, en otros comentarios sí que se detectan comportamientos apegados a visiones culturales.

⁵³ Lacomba, J. (2001) *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, 1.ª ed, Subdirección general de museos estatales, Madrid, pp. 43-44.

⁵⁴ Jacobson, J. (1997) «Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis» en *Ethnic and Racial Studies*. Num. 2, vol. 20, pp. 238-256.

⁵⁰ Abdulhaleem, H. (2010) *Musulmanes en el País Vasco. Perfil religioso, actitudes y creencias*, 1.ª ed., Servicio central de publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, pp. 112-152; Fuentes, J.L. y Vicente, T. (2007) *La población magrebi en el País Vasco. Situación y expectativas*, 1.ª ed., Ararteko, Vitoria-Gasteiz, pp. 75-134.

⁵¹ Metroscopia (2011) *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del Barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, Ministerio de Interior, Madrid.

⁵² Posiblemente sea el tamaño de la muestra lo que produce que no surjan las mencionadas diferencias. En cualquier caso, se trata de la pre-

A la vista de los datos que han surgido hasta el momento, podemos preguntarnos por el valor que tiene y el papel que juega esta *islamización* (o *reislamización* según algunas personas) de la comunidad musulmana. Cesari⁵⁵, sin embargo, hace un análisis que está emparentado con la idea de desprivatización de Casanova, que ya hemos aludido. Para la autora francesa, no hay razón para hablar de *retorno* al Islam sino que estamos ante un fenómeno de visibilización de prácticas ya existentes que se encuadrarían en un modelo de reconstrucción de identidades. Tal reconstrucción tiene sentido si tenemos en cuenta que tiene lugar en un contexto de pérdida de referentes ante el peligro de disolución en la uniformidad.

No obstante, también se han encontrado críticas a ciertas prácticas de visibilización que tienen que ver con aspectos formales sin que haya, a juicio de la persona entrevistada, contenido espiritual tras ellos. Así lo explicaba una joven mujer argelina:

«Desgraciadamente hoy en día entre muchos musulmanes se da más importancia a la práctica, a la ostentación, a lo que es visible y hay muy poco trabajo interior (...) La diferencia entre allí y aquí es que allí había más diversidad en cuanto a cultura religiosa. Aquí veo que es más uniforme, hay como una cierta homogeneidad o unas ganas de que la gente sea homogénea en cuanto a la vivencia religiosa y veo mucha ostentación». (E1-M Arg-B).

En el terreno de la *observancia de los preceptos del Islam* es donde, en palabras de Moreras⁵⁶ se crea la figura de la persona religiosa puesto que «hay que atender a la tensión que se establece entre el cumplimiento del dogma y los condicionantes de la vida cotidiana (...) Que lo vivido no siempre refleje fielmente lo prescrito no significa que esa persona deje de ser musulmana». De hecho, las personas interrogadas han contestado frecuentemente subrayando el carácter flexible de los preceptos islámicos⁵⁷ y nadie ha denunciado imposibilidades para llevarlos a la práctica aunque sí, en ocasiones, dificultades para su correcta realización debido a los peajes que marca el ritmo de la sociedad occidental. Especialmente en lo referente al rezo, circunstancia que se suple con la aludida flexibilidad religiosa y la facilidad para poner en práctica los preceptos:

«El Islam es flexible. El Islam no es: «Tienes que hacer esto porque si no...» No, no. Dios antes de darnos obligaciones nos dio derechos. Y cuando nos dio las obligaciones, nos dio flexibilidades (...) Yo veo que, estando en una obra, rápidamente puedo ir al servicio, limpiarme, coger una placa de pladur, hacer la oración y nadie se entera. Tampoco lo voy a soplar a los cuatro vientos, para que todo el mundo lo sepa, pero tampoco me avergüenzo». (E10-H Ma-B).

A la hora de abordar esta cuestión surgió un tema de interés para la reflexión de este estudio. Varias personas reconocieron que las dificultades propias de la práctica religiosa en una sociedad en la que son minoría, podía volverse una fortaleza en la medida en que ese sobreesfuerzo necesario para llevarlo a cabo redundaba en una práctica más acorde con el espíritu original del Islam, más desnuda de interferencias que, en forma de tradiciones o costumbres, se dan en los países de mayoría musulmana:

«Creo que el Corán arroja mucha luz sobre esto. Dice: «Junto a la dificultad, hay facilidad» (...) Pues eso sería la definición de lo que le pasa con un musulmán en occidente, que tiene dificultad pero esa dificultad, a su vez, es su facilidad. (...) vivimos encajados en una sociedad que no comparte nuestras creencias. Entonces, esa es la dificultad. Pero eso, a su vez, es una facilidad, porque refuerza el camino interno. (...) ¿Qué me encuentro yo? Me encuentro personas musulmanas mucho más concienciadas, mucho más luchadoras, mucho más en la búsqueda del camino, mucho más en un trabajo de crecimiento espiritual en occidente que en los propios países árabes, en los que teóricamente ya lo tienen todo hecho.» (E5-H Es-G).

Como se puso de manifiesto por otra de las entrevistadas, la práctica de la religión en inmigración puede favorecer este hecho:

«Bueno esto sí que lo veía en origen. Sí que tenía ya conciencia de que había mucho... de que la religión no era pura. De que había muchos elementos que vienen de las culturas, de las tradiciones. Pero sí que es verdad que aquí también, de alguna manera, es más fácil hacer frente a todo esto, porque el entorno social lo permite. Permite romper con ciertas tradiciones, cuando allí no siempre lo permite el entorno social.» (E1-M Arg-B).

Lacomba⁵⁸ hace referencia a este fenómeno como *Islam reatendido*, que configura al fenómeno religioso como una nueva

⁵⁵ Cesari, J. (1997) «La reislamización de la inmigración musulmana en Europa» en *Revista de occidente*, n.º 188, pp. 53-70.

⁵⁶ Moreras, J. (1999) *op. cit.*, p. 37.

⁵⁷ No se va a entrar a valorar cada uno de ellos; simplemente recordar que los *pilares del Islam* son cinco: la profesión de fe (*Shahada*), la oración

ritual (*Salat*), el deber del ayuno (*Siyam*), la peregrinación a La Meca (*Hajj*) y el tributo social (*Zakat*). Küng, H. (2006) *El Islam. Historia, presente, futuro*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 152-168).

⁵⁸ Lacomba, J. (2001) *op. cit.*, p. 162.

forma de identificación —con rasgos idealizados incluso— por cuanto está libre de influencias étnicas originales y es capaz de ofrecer una identidad común a un grupo que se encuentra en una situación novedosa como es la del contexto migratorio.

Muy vinculado con este concepto de Islam reaprendido está el hecho de que el Islam en Europa se va configurando con obligaciones que se suman a la de los preceptos religiosos y que tienen que ver con la dimensión cívica de la comunidad musulmana europea. Me refiero al debate intelectual que tuvo lugar en los años 80 y 90 y que resume Tariq Ramadan⁵⁹. Se produjo como consecuencia de la aparición de una generación musulmana nacida en Europa, que carecía de la sensación de provisionalidad que caracterizaba a la generación anterior, compuesta por inmigrantes, y que quería vivir su fe de acuerdo a los principios de su país de origen. Los cinco puntos principales que destaca Ramadan, fruto de la deliberación de expertos e intelectuales musulmanes, se pueden resumir en: (1) Respeto a la legalidad del país de residencia al que se está vinculado por un contrato moral y social, (2) Compatibilidad del modelo seglar con la práctica de la fe musulmana sin necesidad de que se de una asimilación al modelo dominante, (3) Invalidez de los conceptos «lugar de guerra» y «lugar del Islam» por incompatibilidad con la vida moderna, (4) Participación plena como ciudadanos en la organización política, económica y administrativa del país y (5) Capacidad de decidir con arreglo a las exigencias de la propia fe y conciencia dentro de las posibilidades que ofrece la legislación europea.

El carácter cívico y comprometido que tienen estos principios salta más a la vista si se comparan con los criterios que empleó Abdulhaleem⁶⁰ para detectar actitudes fundamentalistas en su estudio: (a) Mitificación del pasado y glorificación de sus figuras, (b) Tendencia a mantener distancia y desinterés respecto a los «otros», (c) Falta de voluntad para entender el punto de vista de aquellos con los que está en desacuerdo, (d) Visión vaga e imprecisa de la realidad del «otro» y (e) Justificación de posturas radicales y severas en orden a mantener y propagar la propia fe.

Durante las conversaciones mantenidas, han surgido reflexiones coherentes con esa dimensión cívica enunciada más arriba:

«Nosotros como musulmanes decimos a la gente que tenemos que... antes de pedir sus derechos tienen que cumplir con sus obligaciones. Porque si cumplen con sus obligaciones pueden decir «tenemos derecho». Pero si no cumples con tus obligaciones no me digas que tienes derecho. Porque de dónde voy a sacar tus derechos si tú no cumples. También los otros tienen derechos» (E2-H Eg-B).

«O sea, ¿por qué no podemos tenerlo todo en esta vida? Nadie ha dicho lo contrario. Podemos ser vascos, españoles, podemos ser musulmanes al mismo tiempo y podemos ser lo mejor de todo, que es buenos ciudadanos. Eso es lo que quiero, y lo que deseo. Y es lo que nos ha enseñado el Islam, que seamos buenos ciudadanos» (E10-H Ma-B).

Conviene recordar la importancia que a la creación de una dimensión cívica común otorgaban Rawls, Habermas o Taylor en la primera parte de este análisis, como un ingrediente necesario para aglutinar las diferentes perspectivas que se dan en sociedad.

6.2. Estrategias de configuración comunitaria

En esta variable se han discutido aquellos aspectos en los que la comunidad se reconoce como tal ante sí misma y ante la sociedad. El primer punto tratado, que es un ámbito que se mueve en las dos direcciones expuestas, es el de *las mezquitas*. Con independencia del grado de asistencia de cada persona, se ha subrayado el carácter de la mezquita en el país de inmigración no solo como lugar de culto sino como espacio de socialización y reproducción de la vida comunitaria:

«Cuando ya hay un cierto número de musulmanes en un barrio o en un lugar, se siente la necesidad de tener una mezquita (...) Desde la mezquita, se estudia el árabe para los hijos porque no tenemos que perder el árabe (...) Aquí no hay espacios dedicables a los musulmanes sino que tenemos que hacer nuestro propio espacio y ahí se solucionan problemas económicos y el que busca una chica para casarse, también allí, y el que necesita ayuda, allí. Nos informamos de que uno de los nuestros está ingresado... y multitud de cosas. Nos enteramos de las fiestas... Si no existe este lugar ya la vida se ve un poco rota de un cierto modo». (E11-H Ma-B).

⁵⁹ Ramadan, T. (2003) «El Islam y los musulmanes en Europa. Una revolución silenciosa» en Roque, M. A. (ed.) *El Islam plural*, 1.ª ed., Icaria Editorial, Barcelona, pp. 227-229.

⁶⁰ Abdulhaleem, H. (2010) *op. cit.*, pp. 78-80.

«Desgraciadamente, a lo largo del tiempo en los otros países, en nuestros países, la mezquita se ha ido arrinconando, arrinconando, hasta que ha sido un centro en hacer la oración y salir, dar la charla del viernes y salir. Pero la mezquita no es eso, es todo (...) La mezquita es el sitio donde se solucionan problemas: el matrimonio, el divorcio, las ayudas, la zakat... todo. Esto tendría que hacerse en todas las mezquitas. En nuestros países no se tiene que hacer. Ya que vivimos en un país musulmán el estado tiene que dar más especialidades a los ayuntamientos o a las diferentes entidades para que puedan facilitar el trabajo a los ciudadanos. Pero cuando estamos aquí, en occidente, pues digamos que el papel de la mezquita es todo». (E10-H MaB)

Aunque la conciencia de ser infraestructuras incompletas surge, sobre todo, entre las generaciones de jóvenes y personas conversas:

«Aquí las mezquitas están en precario, no son mezquitas propiamente sino oratorios. Para que sea considerada una mezquita como tal tiene que ser un edificio singular (...) El total de las mezquitas que hay en Euskadi son bajos. Por lo tanto no son edificios independientes y no pueden ser llamados mezquitas como tales. Pero bueno, para la gente de ese sitio, es su mezquita. Serían Mussalas, que es un oratorio, un sitio donde se hace el Salat». (E5-H Es-G)

La mezquita como espacio de socialización también hacia el exterior, como forma de relación con el resto de la sociedad, está presente en las recientes polémicas sobre la ubicación de estos locales en Bilbao y Vitoria. La advertencia que intelectuales como Ramadan⁶¹ hacen acerca de la práctica de la fe en comunidad con un sentimiento de pertenencia social para evitar la creación de guetos está muy presente en la práctica reformadora de las nuevas generaciones, como manifiesta el pensador egipcio. Así hablaba un converso involucrado en la puesta en marcha de la mezquita de su localidad:

«Nosotros por ejemplo hemos puesto carteles en la entrada del Eroski, hemos dado publicidad a la noticia: Reunión para el cambio de mezquita, en euskera, en árabe y en castellano». (E 9-H Es-A)

El aspecto generacional tiene relevancia en este ámbito comunitario que nos ocupa. Se encontró una muestra muy representativa en el caso de la financiación de una nueva mezquita que se está poniendo en marcha en otra localidad. La generación inmigrante encuentra su referencia en la *ummah*, como

comunidad religiosa global, mientras que la nueva generación dirige su mirada a las instituciones del estado en el que viven. Así explicaba una joven los motivos que han llevado a su padre —un veterano líder de la comunidad local— junto con otros compañeros hasta Ceuta y otras localidades españolas a buscar financiación para el proyecto en marcha:

«Tiene Baraka, tiene una bendición. No es lo mismo pedir una subvención al estado. Es un dinero que tampoco has sudado por él (...) Pero un donativo, o sea, el sacrificar tu dinero por la casa de Allah, por la causa de Allah, tiene más bendición». (E6-M Es-G)

Por su parte un joven converso de la misma comunidad lo veía de esta otra manera:

«Tienes las bendiciones de Allah porque te mueves a mil y pico kilómetros que estará Ceuta, pero claro, yo digo: si pidiendo una subvención al Gobierno Vasco o al ministerio de Justicia y a la del ayuntamiento os van a dar esto, ¿para que vais a ir más de mil kilómetros abajo?». (E7-H Es-G)

La conciencia de vivir en una comunidad nacional y de tener derecho a obtener unas ayudas avaladas por el ordenamiento jurídico, es el razonamiento que inspira el testimonio anterior. La forma en que las distintas lealtades van tomando forma en las diferentes generaciones, especialmente en el ámbito familiar, ya fue explicada por Chirane⁶² en base a la ansiedad y falta de confianza que en ocasiones se presenta en el contexto migratorio. Mientras la generación inmigrante continúa con la vista puesta en quienes quedaron en el país de origen, sus descendientes están preocupados por su aceptación en la sociedad de acogida. Vemos todo ello en el testimonio de una joven respecto de sus mayores:

«Yo he hablado con marroquíes y entonces claro, te miran como... «Hay que ir y ¿por qué no nos juntamos con los agentes del ayuntamiento?» y me miran como que todavía no están a esa altura. Es un tema de autoestima, de «¿Y quién va a ir a hablar? ¿Y quién no se qué...?». (E6-M Es-G)

Un ejemplo de continuación de las lealtades tradicionales personificadas en la *ummah*, lo encontramos en el testimonio de la joven aludida antes, explicando las motivaciones que inspiran a su padre:

an islamic identity in western Europe, 1.ª ed., Grey Seal Books, Londres, p. 17.

⁶¹ Ramadan, T. (2003) *op. cit.*, pp. 230-231.

⁶² Chirane, A. (1995) «Conflict and division within muslim families in France» en King, M. (ed.) *God's law versus State law: Construction of*

«Para mí que se cree una mezquita en Francia, aunque yo no vaya a ir, y que yo aporte mi dinero... Hay un dicho del Profeta que dice: «Quien construye una casa de Dios en esta vida, Dios le construye una casa en la otra». Entonces tú aportas tu dinero porque esperas que Dios te de una casa en la otra vida. También es un tema religioso. Aunque yo no vaya a ir nunca a esa mezquita, pero yo he aportado mi granito de arena». (E6-M Es-G)

Todos estos aspectos generacionales encuentran prolongación al analizar el *papel de los imames* en el contexto migratorio. Mientras que, por lo general, las personas inmigrantes reconocen su papel en la comunidad y otorgan un valor a su formación en un país de mayoría musulmana, entre personas conversas y generación joven se echa en falta un conocimiento no sólo de la lengua local sino, sobre todo, de la realidad social del país en el que viven. Para la primera generación la relación con los *imames* supone una ligazón con la sociedad de origen y los valores allí imperantes, mientras que la siguiente generación encuentra dificultades de comunicación por la falta de conexión con la cotidianidad de la sociedad. Veamos un ejemplo de lo primero y lo segundo:

«Tú lees el Corán y tienes algo que no entiendes y ¿qué significa? Vas al imam y te explica qué es (...) Y segundo, creo que el imam tiene que tener justicia y ser sabio. Para ser imam hay que serlo por todos los costados. Y hay que tener mucho conocimiento, paciencia, porque van a ir buenos, malos, creyentes, no creyentes, borrachos, necesitados, desamparados... Yo creo que esa paciencia y ese cobijo lo tiene que dar el imam». (E3-M Sh-B)

«Generalmente un imam lo primero que debe ser es una persona en conexión con los problemas de la comunidad y que sepa interpretar el mundo en el que está viviendo, desde la óptica del Islam, claro. Y eso no se da. Se da gente que te suelta un sermón, que muchas veces no tiene ninguna conexión con la realidad de las personas que están escuchándolo y cumple una función y punto». (E5-H Es-G)

Más aún, el anterior informante llama la atención hacia lo que, a su juicio, puede ser una práctica equivocada, como es la de retribuir a los imames por realizar funciones de tales:

«Pero no se requiere tener un oficio de imam. De hecho, no hay un oficio de imam. Los imanes tradicionalmente se dedicaban a otra

cosa. Eran zapateros, eran carpinteros, eran lo que fuese. Imam no es un oficio pagado, remunerado del que puedas vivir. Además eso sería pervertirlo. De hecho se pervierte cuando se contrata a un imam para que haga de imam». (E5-H Es-G)

La solución para estas últimas necesidades no se ve como compleja ya que se estima que con la creación de una escuela de imames —probablemente integrada en un centro cultural islámico o mezquita de dimensiones y vocación más completa— se podría dar cumplimiento a este y otros objetivos. Aunque en el campo práctico su realización aún no parece cercana en el tiempo, es ya una reclamación acorde a la sensibilidad de la generación joven y de las personas conversas.

Los aspectos rituales y el significado de *las celebraciones comunitarias* ya han sido puestos de manifiesto en anteriores estudios cualitativos realizados en el País Vasco mencionados en este trabajo⁶³. Por no resultar redundante, interesa destacar en este estudio aquellos aspectos de la vida comunitaria del Islam que se viven en una dimensión global en la medida en que existe una conexión con la *ummah*. En este sentido, los eventos de expresión colectiva, fundamentalmente los del ciclo religioso —como el Ramadán o la fiesta del sacrificio— pero también los relacionados con el ciclo vital (nacimientos, bodas...) reafirman a la comunidad hacia el interior y hacia su dimensión transnacional, que resulta de importancia para las personas que lo realizan en un contexto migratorio. Así nos lo contaba una informante cuando rememoraba la práctica del Ramadán:

«Luego, el hacerlo en estos días, en concreto, es una manera también de vivir lo mismo que otras personas. Es decir, mi familia que está en Argelia, por ejemplo. Compartir estas fechas y estos días con ellos. Estamos en la distancia pero compartimos algo.» (E1-M Arg-B)

Se pone en valor en este testimonio, como por ejemplo lo ha hecho Hirschman⁶⁴, el componente emocional de los ritos u oraciones dichos en la lengua materna, que aprendidas en la infancia y compartidas ahora con otros en el contexto migratorio, otorgan un valor especial a la práctica religiosa comunitaria en la sociedad de inmigración.

⁶³ Fuentes, J.L. y Vicente, T.L. (2007) *op. cit.*, pp. 90-98; Etxeberria, X., Ruiz, E.J. y Vicente, T.L. (2007) *op. cit.*, pp. 156-168.

⁶⁴ Hirschman, C. (2004) «The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States» en *International Migration Review*, vol. 38, n.º 3, p. 1211.

Además del aspecto transnacional y autoafirmatorio, varias personas han destacado el valor de comunicación y de proyección de una imagen positiva frente al resto de la sociedad que pueden tener estos eventos visibles. Por ejemplo en la última fiesta del sacrificio:

«Sí, el ayuntamiento suele apoyarnos con el frontón. También solemos usar el salón de juntas del ayuntamiento para hacer nuestras asambleas. Esto ha sido importante, porque ha creado una cierta sorpresa al ver que en el lado musulmán hay un nivel organizativo y que sabemos emplear de forma adecuada los recursos públicos. Tal vez por la diferencia cultural o por desconocimiento del otro, mucha parte de vecindario cree —hay un prejuicio— que los musulmanes no son capaces de tener ese nivel organizativo». (E9-H Es-A)

En general, la percepción de las personas entrevistadas fue positiva en relación a la colaboración con las instituciones a la hora de celebrar sus fiestas comunitarias, aunque la crítica sobre la falta de espacio ante el creciente número de fieles que acuden a estos actos también estuvo presente. No obstante, la llamada de atención de más calado la hizo un converso implicado en la representación de la comunidad musulmana vasca. Para este informante resulta preocupante de cara al futuro que, aunque receptiva, la administración a veces no sea consciente de que la prestación de colaboración por su parte no es un acto discrecional sino el cumplimiento de un precepto legal⁶⁵:

«Vas a la administración y mencionas los acuerdos del 92 y dicen «¿Qué acuerdos del 92?». Pues si empiezas así... Claro que yo también entiendo, la administración tiene millones de leyes. No se va a leer todas. Pero hombre, si tú tienes un área, por lo menos en tu especialización tienes que incidir». (E5-H Es-G)

Los ámbitos en que la comunidad se hace visible e interactúa con el resto de la sociedad o bien con las administraciones públicas para gestionar aspectos necesarios de la convivencia, nos conduce al tercer bloque del presente análisis, que está relacionado con el que acabamos de exponer, y al que da continuidad.

⁶⁵ Al ser considerada de notorio arraigo, el Estado firmó con la Comisión Islámica de España un acuerdo, sancionado en la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, de acuerdo a lo establecido en el ya mencionado artículo 16.3 CE.

⁶⁶ Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.

6.3. Expectativas ante la sociedad de acogida

Nos ocuparemos en este apartado de aquellas necesidades que las personas de fe musulmana trasladan al espacio público y veremos hasta qué punto perciben que sus reclamaciones son tenidas en cuenta. El primer aspecto que surgió como relevante en esta área es *la educación religiosa*. Se reconocen los pasos dados en este terreno, que derivan del artículo 27 del texto constitucional, toman forma en la LOE⁶⁶ y se enmarcan en la mencionada Ley 26/1992. En el País Vasco la LEPV⁶⁷ y otros textos como el III Plan Vasco de Inmigración⁶⁸, ponen el acento en mecanismos de gestión intercultural de la diversidad con especial énfasis en la educación y las necesidades lingüísticas. Aún así, las clases de religión islámica todavía no están implantadas en los centros educativos de la CAV.

Las personas contactadas trasladaron este aspecto como relevante para ellas por ser la forma de preservar los referentes comunitarios. Es éste un ámbito en el que entran en juego tres factores: la enseñanza en la escuela, los valores familiares y el proceso de socialización del individuo. Un delicado equilibrio que no es fácil mantener, como apunta Moreras⁶⁹ debido a que los espacios de socialización en la sociedad de acogida y la actividad enculturadora de la escuela pueden suponer un debilitamiento de la autoridad paterna. Un ejemplo de lo que apunta el investigador catalán lo encontramos en el testimonio de un padre preocupado por la necesidad de inculcar referentes propios a su hijo ante la evidencia de que ni en la escuela ni en la cotidianidad de su día a día los iba a recibir:

«Lo que veíamos es que no es así. Que teníamos que educar a nuestro hijo y darle nuestra manera de vivir. Porque si no... Te levantas a la mañana, le das de desayunar, se lo llevas a ellos y allí se queda desde las 8,30 hasta las 5 de la tarde. (...) ¿En qué momento le has dado tus principios, le has enseñado a comer como tiene que ser? (...) Entonces dijimos: paramos aquí, nosotros vamos a sufrir un poco buscándole a las 12:30, dándole de comer. Por lo menos estas dos horas hasta las dos y media a hablar con él un poco porque si no acaba el niño un poco... hablando más euskera que árabe, más castellano que árabe». (E11-H Ma-B)

⁶⁷ Ley 1/1993, de 19 de febrero de la Escuela Pública Vasca.

⁶⁸ Eusko Jaurlaritz - Gobierno Vasco (2011) *III plan de inmigración, ciudadanía y convivencia intercultural, 2011-2013*. Dirección de inmigración y gestión de la diversidad. Departamento de empleo y asuntos sociales.

⁶⁹ Moreras, J. (1999) *op. cit.*, p. 310.

La queja más habitual se centra en la forma que desde las instituciones se gestiona la enseñanza religiosa y el debate que aún continúa abierto. Una vez más, la perspectiva de la población inmigrante y la de quienes han nacido en occidente tiene matices diferentes. Mientras para los primeros —como lo visto en el testimonio anterior— domina el aspecto cultural, en los segundos hay añadida una preocupación por la cohesión social. Un converso, al explicar la situación de sus hijos reflexionaba sobre lo que espera de la asignatura de religión:

«En la ikastola no he conseguido ni siquiera que me den la opción de elegir (...) La verdad es que no me preocupa mucho que mis hijos aprendan o no religión en la escuela. De hecho yo no creo que la escuela deba ser un sitio donde se aprenda religión, sino religiones (...). Tenemos que explicarle muy bien al niño qué se va a encontrar ahí fuera. Qué es diversidad religiosa, qué es multiculturalidad, que es interacciones y cómo tiene que interpretar que una niña lleve pañuelo en su clase. ¿Es una amenaza?, ¿No es una amenaza?, ¿Qué es?, ¿Por qué lo lleva? Eso es lo que hay que explicar a los niños». (E5-H Es-G)

Una joven musulmana ofrecía una visión complementaria al narrar cómo en su caso y en el de muchas de sus compañeras, el capital familiar había jugado un papel determinante. Pero también alertaba sobre el peligro que este modelo representa en relación a los valores —adecuados o no— que se pueden llegar a transmitir. En ese sentido, la existencia de una enseñanza cualificada le parece importante para garantizar que no se produzcan desviaciones no deseadas:

«Yo principalmente ha sido en casa (...) Mi padre me ha enseñado no solamente religión, también el idioma árabe, leíamos el Corán los fines de semana. (...) En fin, de la manera más tradicional. Nos enseñó a rezar, nos enseñó a ayunar. Todo en casa (...) Pero muchas veces lo que se transmite... no es lo mismo que tengamos algo público que se sepa qué es lo que se está transmitiendo a los alumnos, que lo que se les está transmitiendo en las casas». (E6-M Es-G)

«Nosotros lo que queremos es que un profesor esté en un instituto público y que tengamos un espacio... que el consejero de educación que mande a sus inspectores y vean qué es lo que se enseña. Que vean que el Islam no es una cosa de fanáticos ni de extremistas ni de gente rara sino que es una cosa abierta». (E7-H Es-G)

De nuevo se manifiesta la diferente sensibilidad entre una visión cultural y una visión que encuentra referentes en la sociedad en la que se vive. Este fenómeno también se pone de manifiesto en *la cuestión de los enterramientos* ya que se pasa de una práctica de repatriación del cadáver de las personas fallecidas, a incluir en la agenda de trabajo la cuestión de los cementerios. En este campo concreto, además de aspectos emocionales, también entran en juego consideraciones prácticas, por la dificultad logística y económica que supone repatriar:

«Los saharauis generalmente cuando fallece alguien deportan el cadáver a los campamentos de refugiados. Si es de los refugiados, va a los refugiados y si es del Sahara ocupado, lo mandan. Entonces, está la dificultad de que no hay fondos. Pero los familiares intentan reunir los 6.000 euros para deportarlo». (E3-M Sh-B)

Una vez más la ley 26/1992 reconoce el derecho que asiste a la comunidad musulmana para crear cementerios con arreglo a su fe. En la CAV, el vigente reglamento de sanidad mortuoria⁷⁰ recoge esta posibilidad en su artículo 41.3 y su puesta en práctica ha sido defendida y supervisada por el Ararteko⁷¹. El espacio, habilitado recientemente, para enterramientos musulmanes en Bilbao se enmarca en esta regulación y es visto como un avance. Sin embargo, entre quienes no están empadronados en Bilbao, se sigue percibiendo que la cuestión aún no se ha resuelto debido a que la administración pública no ha sido capaz de adaptar las necesidades técnicas a los requerimientos legales existentes:

«Una cosa es la realidad legal y otra cosa es la realidad administrativa. La realidad administrativa desconoce y no aplica la realidad legal (...) En ese sentido, la administración no ha hecho los deberes y sigue pensando que estamos en un territorio básicamente católico donde aquí todo el mundo se entierra igual y ya está (...) Por eso digo que la ley está pero la administración no está». (E5-H Es-G)

En cualquier caso, la preocupación por parte de la población musulmana inmigrante para buscar lugares de enterramiento en la sociedad en la que han vivido la mayor parte de sus vidas, se une a la de las personas autóctonas para ofrecer un reflejo de un colectivo cuya valoración como fenómeno ajeno a la realidad europea no se sostiene a pesar de los prejuicios existentes. En

da el año anterior sobre adecuación de los servicios públicos de los cementerios a las distintas creencias religiosas y que hacía especial referencia a la comunidad musulmana.

⁷⁰ Decreto 202/2004, de 19 de octubre por el que se aprueba el Reglamento de sanidad mortuoria de la CAPV.

⁷¹ El Ararteko emitió Resolución de fecha 29 de diciembre de 2009 en la que se realizaba un seguimiento a la recomendación general pronuncia-

ese sentido, la imagen del Islam y su **repercusión en los medios de comunicación** es otra de las preocupaciones de las personas entrevistadas. Lacomba⁷² advierte sobre las posibles repercusiones de una visión prejuiciada prolongada en el tiempo que podría dar lugar a un repliegue comunitario en base a una *etnización* de la pertenencia religiosa y en perjuicio de la identidad de base nacional⁷³. Coherentemente con esto, la preocupación sobre la manera en que el componente musulmán aparece reflejado en los medios de comunicación ha aparecido en las entrevistas:

«Los medios de comunicación sabemos cómo son. Tienen una lógica comercial y lo que más vende, que es lo que da miedo, lo sensacionalista (...) Aparte de que también están controlados por poderes económicos, que precisamente son los mismos que están alimentando esta coyuntura mundial en contra del Islam y de todo lo que es musulmán». (E1-M Arg-B)

«Cada medio de comunicación defiende su cartera y ése es el problema que tenemos aquí y poco más. (...) Siempre intentan tirarte de la lengua para que digas algo y luego lo tergiversan de la manera que ellos quieren». (E10-H Ma-B)

Sobre lo que se quiere llamar la atención en este apartado es sobre el poder de los prejuicios y el papel de los medios de comunicación en la canalización del debate en la esfera pública así como la dificultad de acceder al discurso dominante, tal y como se ha explicado en la primera parte. Aunque también se ha detectado —posiblemente como indicador de que ésta es una tarea común— que se va dando una percepción más comprensiva en los medios de comunicación, precisamente en el testimonio de dos personas involucradas en actividades de comunicación ante la opinión pública:

«Poco a poco se produce también un cambio. De ser un fenómeno conflictivo a ser un fenómeno de, “Oye, están intentando hacer cosas”. No nos aplauden pero por lo menos ya no es solamente salir cada vez que hay algún problema. Ayer mismo El Diario Vasco saca una página completa dedicada al problema de la educación y la contratación de profesores. Ponia claramente las dos posiciones y fue bastante objetivo. Y eso tengo que decir que Diario Vasco, grupo Co-

reco, ha sido uno de los más nefastos a la hora de tratar el tema de las mezquitas. Pero en este tema de la educación, pues mira, lo ha hecho bien». (E5-H Es-G)

«También hemos aparecido en los medios de comunicación (...) y eso ha dado una imagen de cercanía. Que la comunidad musulmana no ha llegado en un platillo volante sino que es una realidad socioespiritual que tiene raíces aquí». (E9-H Es-A)

Tras estos testimonios se encuentra el deseo de ser vistos como una realidad local y no como un fenómeno extranjero y generador de conflictos. Es un cambio de mentalidad sobre el que los autores citados en la primera parte nos advierten⁷⁴.

Como reflexión final, y con ánimo de subrayar el carácter de realidad local y arraigada que ponía en evidencia el último testimonio, se reproduce el comentario de una joven en el que se aprecia cómo las dinámicas de socialización ya no son solamente de puertas adentro sino que el correr del tiempo y de las generaciones produce nuevas claves de interpretación y búsqueda de pautas de integración, por ejemplo, en fiestas populares en las que, en principio, el colectivo musulmán no tendría encaje:

«Nuestros padres no han generado debate pero nosotros sí que estamos generando más debate. (...) Y me refiero por ejemplo a hoy. Hoy es el día de la chistorra. Hemos tenido el día de la chistorra y hace 15 años cuando estudiaba en el colegio, a mí no se me pasaba por la mente que nosotros... Porque no comemos. Pero nosotros también tenemos chorizo, chorizo halal. ¿Por qué el mismo día no nos reunimos los musulmanes con el director y a nosotros que nos compren chorizo halal y ellos que coman la chistorra de toda la vida? Hace 15 años a mí no se me ocurría, a mis padres tampoco se les ocurría eso, pero hoy por ejemplo, al ver mi madre que nosotros estamos involucrados en el mundo asociativo, ha ido mi madre a reunirse con el director y decirle: “¿Por qué a nuestros hijos no les dais chistorra halal? Si está la carnicería al lado del colegio”. Y claro la directora se ha quedado como... “Ah, bueno, pues decílo antes”. Si no le ha dicho que no, pues hay que decirlo antes y nos reunimos y ya está». (E6-M Es-G)

⁷² Lacomba, J. (2001) *op. cit.*, pp. 124-125.

⁷³ Fenómeno sobre el que también Tibi, B. (2010) «Ethnicity of fear? Islamic migration and the ethnicization of Islam in Europe» en *Studies in ethnicity and nationalism*, vol. 10, n.º 1, pp. 126-157. Llama la atención al detectar una *etnización* de la población musulmana europea junto a una *re-etnización* de la ciudadanía europea.

⁷⁴ Merecerá la pena, con mayor perspectiva y llegado el momento, hacer un estudio sobre lo ocurrido con los proyectos de instalación de oratorios en Bilbao (Pablo Alzola) y Vitoria-Gasteiz (Zaramaga) en relación al papel que ciertos prejuicios han tenido y el reflejo que han encontrado en los medios de comunicación.

7. A modo de conclusión

La creciente y notoria diversidad religiosa del País Vasco —y por extensión de Europa occidental— obliga a replantearse el papel adjudicado a la religión y a las identidades forjadas en base a las mismas en la esfera pública de las democracias liberales. Aunque no es el único colectivo implicado en este debate, la comunidad musulmana se ve en el centro de numerosas polémicas que llevan a muchas personas a cuestionar su encaje en los regímenes europeos occidentales.

Un análisis detenido del término secularización nos lleva a concluir que la neutralidad es un requisito exigible al Estado pero no a la ciudadanía, y que su estricta aplicación no supone una exclusión del fenómeno religioso del espacio público. Si este último es realmente un lugar de argumentación y deliberación acerca de temas comunes a la sociedad, tampoco parece que las necesidades derivadas del hecho religioso deban ser vetadas en este foro. Más aún, la exclusiva concepción de lo religioso como un asunto privado choca con la constatación de lo precario de la separación entre lo público y lo privado debido a la interacción constante que se da entre ambos conceptos, un tándem incapaz de atrapar la complejidad del entramado de la realidad social.

En consecuencia, más allá de polémicas acaparadoras de titulares, a lo que de verdad nos interpela la diversidad religiosa es a dar respuesta a la cuestión de cómo crear una sociedad cohesionada partiendo de la diversidad de puntos de vista y sensibilidades que conviven en ella. ¿Cuál es el aglutinador de ese complejo puzzle? Ése es el bosque que los árboles de las controversias periódicas no nos dejan ver. La búsqueda de un discurso cívico común o el respeto a la voluntad de la comunidad política materializada en los principios constitucionales son algunas de las respuestas que se han dado a este interrogante. Este estudio ha pretendido rastrear si el colectivo musulmán vasco está configurando sus puntos de vista de forma coherente a los principios y valores que inspiran los ordenamientos europeos.

A través de tres ámbitos concretos (el identitario, el comunitario y el de relación con la sociedad) se ha cuestionado a varias personas de diferente extracción social pero de fe común acerca de sus percepciones, sus dinámicas y sus necesidades. Se ha observado que la mayoría de las personas entrevistadas tienen un fuerte componente identitario en torno a un concepto ortodoxo del Islam. En este sentido, coincide con las observaciones realiza-

das por otros autores sobre el fenómeno religioso en los países de inmigración. De hecho, la comunidad musulmana en Euskadi tiene un componente mayoritariamente inmigrante. Sin embargo, entre las personas autóctonas (sean estas hijas o hijas de inmigrantes o personas conversas) ha resultado evidente un cambio de expectativas respecto a la sociedad, que se materializa en la visibilización de ciertas prácticas y necesidades, junto a un cambio de paradigma que marca un paso de una visión más cultural a una interacción directa con las administraciones públicas como materialización del compromiso con la sociedad en que viven.

Cuando este cambio generacional se produjo en varios países europeos en los años 80 y 90, el círculo intelectual y académico musulmán acuñó una serie de principios que hiciesen compatible la práctica del Islam con la realidad política y social del viejo continente. Estos valores son fácilmente rastreables en el contexto tomado como referente para este trabajo. En la muestra manejada por este estudio, la existencia de ese Islam cívico, es decir, comprometido con los valores de una ciudadanía activa y abierta a la sociedad se ha encontrado interiorizado tanto en informantes de la generación inmigrante como, aún con más fuerza, en la práctica de las generaciones autóctonas.

Aunque no se han consignado situaciones de discriminación en lo que se refiere a la práctica individual religiosa, sí que se han expresado casos de agravio comparativo y de frustración en lo que se refiere a manifestaciones comunitarias de la fe. No ha sido el objetivo de este estudio el hacer un análisis de la fundamentación jurídica de las pretensiones de la comunidad musulmana. Sería interesante hacerlo, puesto que las necesidades expresadas hasta el momento tienen encaje en el ordenamiento legal y son en consecuencia fácil o, por lo menos, razonablemente gestionables. Lo que no sería deseable es que como consecuencia del aumento en el sentimiento de rechazo social se produzca el repliegue comunitario, del que uno de los autores mencionados nos avisaba, y llegado ese momento sea más difícil abordar este segmento de nuestra diversidad religiosa.

Bibliografía

- Abdulahleem, H. (2010) *Musulmanes en el País Vasco. Perfil religioso, actitudes y creencias*, 1.ª ed., Servicio central de publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.
- AlSayyad, N. y Castells, M. (2003a) «El islam y la identidad cambiante de Europa» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *Europa musulmana* o

- euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 19-25.
- AlSayyad, N. (2003b) «Europa musulmana o euro-islam: a propósito de los discursos sobre la identidad y la cultura» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 29-53.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona.
- Bayón, F. y Lanceros, P. (2010) «Marco conceptual: secularización y diversidad religiosa» en Ruiz, E.J. (dir.) *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, 1.ª ed., Icaria, Barcelona, pp. 49-59.
- Bilbao, S., Ruiz, A. y Urrutia, G. (2011) «Las confesiones minoritarias en el País Vasco: caracterización, necesidades y espacios religiosos», en Ruiz, E.J. (dir.) (2011) *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, 1.ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao pp. 15-49.
- Casanova, J. (2011) «Cosmopolitanism, the clash of civilizations, and multiple modernities» en *Current sociology* vol. 59, issue 2, pp. 252-267.
- Casanova, J. (2007a) «Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial» en *Revista académica de relaciones internacionales*, num. 7, noviembre 2007, pp. 1-20.
- Casanova, J. (2007b) «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos» en *Revista CIDOB d'afers internacionals*, num. 77, p. 13-39
- Casanova, J. (1994) *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid.
- Cesari, J. (1997) «La reislamización de la inmigración musulmana en Europa» en *Revista de occidente*, n.º 188, pp. 53-70.
- Chirane, A. (1995) «Conflict and division within muslim families in France» en King, M. (ed.) *God's law versus State law: Construction of an islamic identity in western Europe*, 1.ª ed., Grey Seal Books, London, pp. 16-20.
- Etxeberria, X., Ruiz, E.J. y Vicente T.L. (2007) *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Eusko Jaurlaritz - Gobierno Vasco (2011) III plan de inmigración, ciudadanía y convivencia intercultural, 2011-2013. Dirección de inmigración y gestión de la diversidad. Departamento de empleo y asuntos sociales. Consultado en fecha 9/01/2012 en la dirección http://www.gizar-telan.ejgv.euskadi.net/r45-continm/es/contenidos/informacion/planes_estrategicos_inmigracio/es_planes/adjuntos/III%20Plan%20Inmigracion%20Ciudadania%20Convivencia%20Intercultural.pdf
- Fuentes, J.L. y Vicente, T. (2007) *La población magrebí en el País Vasco. Situación y expectativas*, 1.ª ed., Ararteko: Vitoria-Gasteiz.
- Gamper, D. (2010) «Ciudadanos creyentes, el encaje democrático de la religión» en Camps, V. (ed.) *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 115-138.
- Gianni, M. (2010) «Una visión de Europa occidental: reflexiones sobre la integración de los musulmanes en sociedades secularizadas» en Ruiz, E.J. y Urrutia, G. (eds.) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 81-104.
- Geertz, C. (1994) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2010) «Tres modelos normativos de democracia» en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, pp. 231-246.
- Habermas, J. (2009) «¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa» en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 64-80.
- Habermas, J. (2006) «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales» en *Entre naturalismo y religión*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, pp. 255-274.
- Hall, S. (1996) «¿Who needs identity?» en Hall, S. y Du Gay, P. (eds.) *Questions of cultural identity*, Sage publications, London, pp. 1-17.
- Hirschman, C. (2004) «The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States» en *International Migrator Review*, vol. 38, n.º 3, pp. 1206-1233.
- Huntington, S. (2011) *The clash of civilizations and the remaking of World order*, 1.ª ed., Simon & Shuster paperbacks, New York.
- Jacobson, J. (1997) «Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis» en *Ethnic and Racial Studies*. Num. 2, vol. 20, pp. 238-256.
- Küng, H. (2006) *El Islam. Historia, presente, futuro*, 1.ª ed., Trotta, Madrid.
- Kymlicka, W. (2009) *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona.
- Kymlicka, W. (1995) *Filosofía política contemporánea*, 1.ª ed., Ariel, Barcelona.
- Lacomba, J. (2001) *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, 1.ª ed., Subdirección general de museos estatales, Madrid.
- Levey, G. B. (2009) «Secularism and religion in a multicultural age» en Levey G.B. y Modood, T. (eds.) *Secularism, religion and multicultural citizenship*, 1.ª ed., Cambridge university press, Cambridge, pp. 1-24.
- Metroscopia (2011) *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del Barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*. Ministerio de Interior. Consultado en fecha 23/10/2011 en la dirección <http://www.mir.es/file/52/52563/52563.pdf>
- Modood, T. (2009) «Muslims, religious equality and secularism» en Levey G.B. y Modood, T. (eds.) *Secularism, religion and multicultural citizenship*, 1.ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, pp. 164-185.
- Moreras, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, CIDOB Edicions, Barcelona.
- Parekh, B. (2005) *Repensando el multiculturalismo*, 1.ª ed., Istmo, Madrid.

- Ramadan, T. (2003) «El Islam y los musulmanes en Europa. Una revolución silenciosa» en Roque, M. A. (ed.) *El Islam plural*, 1.ª ed., Icaria Editorial, Barcelona, pp. 223-237.
- Rawls, J. (2004) *Liberalismo político*, 1.ª ed., Crítica, Barcelona.
- Ruiz Vieytez, E.J. (dir.) (2011) *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, 1.ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao.
- Ruiz Vieytez, E. J. (2010a) «Introducción. Diversidad religiosa, identidad y derechos humanos en Europa y en la complejidad vasca» en Ruiz, E.J. (dir.) *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, 1.ª ed., Icaria, Barcelona, pp. 17-48.
- Ruiz Vieytez, E. J. (2010b) «Religiones, identidad y derechos humanos: cuestiones y debates para el siglo XXI» en Ruiz, E.J. y Urrutia, G. (eds.) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 21-49.
- Sartori, G. (2003) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, 3.ª ed., Taurus, Madrid.
- Stepien, A. (2007) «El Islam en Europa» en Etxebarria, X., Ruiz, E.J. y Vicente T.L. *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, 1.ª ed., Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 21-44.
- Taylor, C. (2011) «¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?» en Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, pp. 39-60.
- Tibi, B. (2010) «Ethnicity of fear? Islamic migration and the ethnicization of Islam in Europe» en *Studies in ethnicity and nationalism*, vol. 10, n.º 1, pp. 126-157.
- Tibi, B. (2003) «Los inmigrantes musulmanes de Europa, entre el euro-islam y el gueto» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 55-79.
- Vertovec, S. y Peach, C. (1997) «Islam in Europe and the politics of religion and community» en Vertovec, S. y Peach, C. (eds.) *Islam in Europe. The politics of religion and community*, Macmillan Press, Londres, pp. 3-47.
- Walzer, M. (2001) «El liberalismo y el arte de la separación» en *Guerra, política y moral*, 1.ª ed., Paidós, Barcelona, pp. 93-114.
- Watt, W.M. (2001) *Historia de la España islámica*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid.
- Wieviorka, M. (2003) «Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes» en AlSayyad, N. y Castells, M. (eds.) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, 1.ª ed., Alianza editorial, Madrid, pp. 177-193.

Derechos de autor (Copyright)

Los derechos de autor de esta publicación pertenecen a la editorial Universidad de Deusto. El acceso al contenido digital de cualquier número del Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos (en adelante Anuario) es gratuito inmediatamente después de su publicación. Los trabajos podrán descargarse, copiar y difundir, sin fines comerciales y según lo previsto por la ley. Así mismo, los trabajos editados en el Anuario pueden ser publicados con posterioridad en otros medios o revistas, siempre que el autor indique con claridad y en la primera nota a pie de página que el trabajo se publicó por primera vez en el Anuario, con indicación del número, año, páginas y DOI (si procede). La revista se vende impresa Bajo Demanda.