

afkar / ideas

Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa

Núm. 50, verano 2016

España 6 € / Marruecos 24 dirhams / Argelia 125 dinares / Túnez 2,5 dinares / Francia 6 € / Bélgica 6 €



Musulmanes de Europa

Diversidad □ Inclusión □ Islamofobia

Mujeres □ Jóvenes □ Empleo □ Mercado 'halal'

Identidad □ Cultura □ Religión

Chris Allen □ Samir Amghar □ Mohamed el Amrani

Celia de Anca □ Rachid Benzine □ Hassan Bousetta □ Yaël Brinbaum

Khadiyatoulah Fall □ Luz Gómez □ Tomás Guerrero □ Nahida Habash □ Kai Hafez

Sadek Hamid □ Sabina Issehnane □ Bichara Khader □ Jordi Moreras

Gonzalo Rodríguez □ Elyamine Settoul □ Ricard Zapata-Barrero

00050
9 778416 970408

Telefónica

BUSINESS
SOLUTIONS

soluciones digitales extremo a extremo
una conexión segura para tu empresa

Elige > mantener tu negocio en vanguardia

mejorar la experiencia de tus clientes




un socio en el que confiar



Podemos ayudarte a conseguir los objetivos estratégicos para la transformación digital de tu negocio, por muy ambiciosos que sean. Más de 4 millones de empresas en 170 países han elegido confiar en nosotros para estar siempre por delante.

Elige todo_

eligetodo.com

 movistar |  O₂ |  vivo | SON MARCAS DE TELEFÓNICA

 **200**
AÑOS

í n d i c e

11 / COMUNICACIÓN Y ACCIÓN SOCIAL, ENTREVISTA CON Mohamed el Amrani POR ADRIÀ CASADEMONT
“Es necesario explicar nuestra religión, crear espacios de diálogo para que se llegue a su conocimiento y que no se convierta en algo folclórico, sino en un elemento con fundamento”.

16 / REFLEXIONES SOBRE LA ISLAMOFOBIA ‘ORDINARIA’, Bichara Khader
Un sentimiento anti-islam se ha colado en los discursos públicos y mediáticos. Pero el temor al islam no es una ‘enfermedad incurable’, inherente al subconsciente colectivo europeo.

39 / LAICIDAD DE LOS ESTADOS Y AFIRMACIÓN MUSULMANA, Hassan Bousetta
Frente a la visibilidad creciente de identidades y de religiones minoritarias en la vida pública, en especial la musulmana, surge la tentación de (re)definir los valores fundamentales europeos.

62 / IDENTIDADES, CULTURAS Y PAUTAS RELIGIOSAS, Sadek Hamid
Para dejar de hablar de los jóvenes musulmanes europeos como fuente de preocupación, hay que entender que sus vidas religiosas y culturales son tan diversas como sus identidades.

| | |
|---------------------------|---|
| ■ Editorial | 3 |
| ■ Noticias | 6 |
| ■ Revista de prensa | 8 |

■ GRAN ANGULAR

‘Dios es lo más’: jóvenes musulmanes e islamofobia . . . 20

Luz Gómez

Víctima de un uso perverso de su religión, la juventud musulmana es el objeto preferido de la polémica sobre la relación de Europa con el islam.

Discurso islamófobo en los medios de comunicación 23

Kai Hafez

En los medios europeos predomina una imagen negativa del islam. Los programas que podrían dismantelar las actitudes intolerantes siguen siendo una excepción.

Resistir a la invasión musulmana 27

Chris Allen

En un escenario preocupante, la extrema derecha moldea y alimenta la islamofobia, explotando la idea de que Europa está siendo asediada por un ‘otro’ invasor islámico al que habrá que resistir cada vez más por todos los medios necesarios.

■ IDEAS POLÍTICAS

¿Qué representación deben tener los musulmanes? 32

Rachid Benzine

Teniendo en cuenta que cada país europeo tiene una relación diferente con el islam, sin duda la representación religiosa de los musulmanes será diversa y marcada por el pluralismo.

Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual 36

Jordi Moreras

Mientras que el islam como tradición se acomoda dentro de los marcos legales, los musulmanes como colectivo social despiertan cada vez más recelos por sus comportamientos sociales y su vitalidad religiosa.

Participación pública de las musulmanas de Europa 42

Amel Boubekeur

A pesar de ser social, económica, étnica y políticamente diversas, las musulmanas europeas se encuentran expuestas a una creciente discriminación. Hay que dejar de considerarlas inmigrantes con valores antieuropeos y empezar a verlas como ciudadanas activas.

Índice

Paradigmas políticos para gestionar la diversidad religiosa: una cuestión sin resolver. 43

Ricard Zapata-Barrero

Cómo acomodar el islam en las democracias liberales es el centro del debate sobre la diversidad religiosa. Frente al asimilacionismo y el multiculturalismo, se impone un enfoque intercultural.

■ TENDENCIAS ECONÓMICAS

Desarrollo del mercado ‘halal’ europeo, una realidad creciente. 48

Tomás Guerrero Blanco

El mercado ‘halal’ va más allá de la alimentación e incluye sectores como finanzas, turismo, moda, fármacos, ocio y cosméticos. Una población creciente, el desarrollo económico y la aparición de clases medias son los factores que lo impulsan.

Finanzas islámicas en Europa: retos y perspectivas. 52

Gonzalo Rodríguez, Celia de Anca

Los activos financieros islámicos supusieron 1,8 billones de dólares a finales de 2013. En Europa, además de Reino Unido, que destaca sobre el resto, Irlanda, Francia y Alemania también han hecho avances significativos en este sector.

Turismo ‘halal’ 56

Entrevista con Nahida Habash

“A menos que intervenga algún factor fuera de nuestro control, el sector ‘muslim-friendly’ seguirá creciendo. Se prevé que para 2020, el gasto en turismo ‘halal’ de los países musulmanes se multiplique exponencialmente”.

El islam en Europa:

¿en qué medida influyen los países del Golfo? 58

Samir Amghar, Khadiyatoullah Fall

La influencia de países como Arabia Saudí o Catar en Europa se basa en redes a un tiempo económicas, ideológicas y políticas. El objetivo no es ejercer una tutela ideológica en el islam europeo, sino crear una red de simpatizantes y fomentar una mejor visibilidad de su política exterior.

■ DIÁLOGOS

‘Foreign fighters’ europeos: realidades y retos 65

Elyamine Settoul

La fuerza del atractivo de Daesh puede interpretarse como un hecho religioso, un espacio de adquisición de recursos, un combate político o incluso una búsqueda de fraternidad.

El inicio de la carrera profesional: una doble penalización. 68

Yaël Brinbaum, Sabina Issehnane

Los jóvenes descendientes de la inmigración magrebí tienen más dificultades para acceder al mercado laboral, ocupan trabajos de menor calidad y parecen sufrir una penalización como consecuencia de sus orígenes.

Discriminación de la comunidad musulmana en el entorno laboral europeo 72

Ada Mullol

Varios informes de organismos europeos y ONGs constatan que la población musulmana sufre una discriminación en múltiples ámbitos a causa de su religión, siendo uno de los más afectados el mercado laboral. Este hecho repercute negativamente en sus perspectivas de futuro y puede contribuir a su aislamiento y estigmatización.

Publicaciones 74

afkar

ideas

Editorial

Revista trimestral para el diálogo
entre el Magreb, España y Europa

En los últimos tiempos, Europa ha experimentado un importante auge de los discursos que tachan al islam de ser una religión violenta, arcaica y hostil a la democracia y a la libertad. Es una percepción que coincide perversamente con la que pregona el terrorismo de Daesh. Ambos extremos se acaban complementando, retroalimentando. Unos y otros se esmeran en esgrimir fragmentos de textos generalmente descontextualizados que justifican el uso de la violencia y apelan a conflictos –históricos y de convivencia– entre musulmanes y no musulmanes para construir las bases de una confrontación existencial: “nosotros o ellos”.

De poco sirven los intentos de desmontar esta cosmovisión, sobre todo cuando solo se centran en el factor religioso. La religión no puede ni debe explicarlo todo. Un excesivo enfoque sobre la religiosidad oculta las distintas formas en que los musulmanes deciden vivir su *musulmanidad*. Hay musulmanes por legado cultural, practicantes, laicos, los que viven la religión en el ámbito privado y los que lo hacen públicamente, con sus formas de vestir, sus lugares de plegaria o sus ritos y prácticas religiosas. No existe un solo islam, igual que no existe un único tipo de musulmán.

Sin embargo, es precisamente cuando el islam se hace visible, a través de ritos, prácticas y símbolos, cuando la sociedad europea se siente más incómoda, porque preferiría limitar estas manifestaciones identitarias a la esfera privada. Pero, paradójicamente, cada vez que alguien comete un acto violento en nombre del islam se exige a los musulmanes que se movilicen y lo rechacen, no como ciudadanos europeos que son, sino como creyentes cuya religión se pone en tela de juicio por el uso torticero y execrable que unos pocos hacen de ella. En ese momento, esta supuesta comunidad –que ni es comunidad estructurada, ni es homogénea en su configuración, representada social y políticamente de forma débil, cuyos miembros son casi invisibilizados públicamente en su condición de musul-

manes–, es invitada a manifestarse abiertamente a riesgo de que se le suponga alguna connivencia con el terrorismo. En este contexto, normalizar la *musulmanidad* como una vertiente identitaria más de las múltiples que conviven en el suelo europeo resulta demasiado complejo.

Hablar de la “gestión del islam en Europa” parece haberse convertido en un debate que pivota entre la integración (o mejor bien dicho la supuesta falta de integración), y la presunta propensión a la radicalización, sin tener en cuenta las múltiples dimensiones que intervienen en el hecho de ser musulmán en Europa: menores niveles de éxito educativo, mayor precariedad laboral y discriminación en la contratación, más persistencia en entornos socioeconómicos depauperados, más estigmatización de la mujer... En definitiva, más discriminación que afecta con especial virulencia a los jóvenes musulmanes europeos, unos 10 millones en Europa occidental, que tienen más en común con sus congéneres no musulmanes que con la generación de sus padres.

El reto hoy es desviar el foco y dejar de hablar de “islam europeo” para centrarnos en analizar la realidad de los “musulmanes europeos”. Pensar que todo puede explicarse por el factor religioso nos lleva a error. La fe puede ser algo central en el ser humano, pero también un elemento subsidiario. En este sentido, los jóvenes son un ejemplo de cómo se conjugan las normas y valores “occidentales” con los distintos “códigos culturales” que conforman las diferentes dimensiones de su identidad.

En definitiva, si nos centramos más en la condición de ciudadano de estos musulmanes y no tanto en el hecho religioso, podremos darnos cuenta de una realidad creciente que deberíamos esforzarnos en visibilizar: la del joven musulmán europeo, pongamos por caso practicante, votante de centroizquierda, titulado universitario, activista social, futbolero empedernido, consumidor de productos *halal* y fan de *Star Wars*. ■

**Europa: más musulmanes
y menos islam**



**ESTUDIOS DE
POLÍTICA
EXTERIOR S.A.**

IEMed.
Instituto Europeo del Mediterráneo

afkar/ideas

Revista para el diálogo entre el Magreb, España y Europa

Directores

Senén Florensa, Darío Valcárcel

Redactora jefa

Lurdes Vidal

Consejeras editoriales

Cecilia Fernández Suzor, Gabriela González de Castejón

Consejeros de redacción

Ihsane el Kadi (Argelia), Ridha Kéfi (Túnez), Driss Ksikes (Marruecos)

Redacción

Jordi Bertran, Elisabetta Ciuccarelli, Julia García, María José Martínez Vial

Infografía

Adriana Exeni

Publicidad

María Martínez

Colaboraciones

Javier Albarracín, Chris Allen, Ignacio Álvarez Ossorio

Samir Amghar, Mohamed el Amrani, Celia de Anca, Rachid Benzine

Amel Boubekeur, Moussa Bourekba, Hassan Bousetta, Yaël Brinbaum, Cristina Casabón

Adrià Casademont, Khadiyatoullah Fall, Luz Gómez, Alba Guasch, Tomás Guerrero Blanco

Sadjia Guiz, Nahida Habash, Kai Hafez, Sadek Hamid, Sabina Issehnane

Bichara Khader, Jordi Moreras, Ada Mullol, Gonzalo Rodríguez Marín

Elyamine Settoul, Ricard Zapata-Barrero

Redacción y administración

Estudios de Política Exterior SA, Núñez de Balboa 49, 28001 Madrid. Tel. 00 34 91 431 26 28 www.politicaexterior.com

IEMed, Girona 20, 08010 Barcelona. Tel. 00 34 93 244 98 50 www.iemed.org

Suscripciones

Núñez de Balboa, 49 - 28001 Madrid

Tel.: 00 34 91 431 27 11- Fax: 00 34 91 435 40 27

suscripciones@politicaexterior.com

Distribución

España: SGEL Argelia: Sedor

Francia: NMPP Marruecos: Sochepress

Bélgica: AMP Túnez: Sotupress

© 2016. Estudios de Política Exterior SA (Madrid)

© 2016. Instituto Europeo del Mediterráneo, IEMed (Barcelona)

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso expreso de los editores.

ISSN: 1697-0403 / Depósito Legal: M- 49925-2003

Foto de portada: ISTOCK

afkar/ideas es una revista trimestral editada por

Estudios de Política Exterior SA (Madrid) y el Instituto Europeo del Mediterráneo, IEMed (Barcelona).

Los artículos publicados no reflejan los criterios de **afkar/ideas** expuestos en sus notas editoriales.

La revista recoge distintos estudios y opiniones, fiel a su propósito de animar el debate periódico sobre la evolución de España, el Magreb y la Unión Europea.



Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Esta revista ha recibido una ayuda de la Secretaría de Estado de Asuntos Exteriores e Iberoamericanos del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.

Estudios de Política Exterior y el Instituto Europeo del Mediterráneo, a los efectos previstos en el artículo 32.1, párrafo segundo del vigente TRLPI, se oponen expresamente a que cualquiera de las páginas de **afkar/ideas**, o partes de ellas, sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de la totalidad o parte de las páginas de esta obra sólo podrá ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



Erudio Tucci®

TUS COMPRAS EN
tienda | web | móvil

75

Aniversario

El Corte Inglés

Refugiados: Europa arrastra los pies

Los Estados miembros de la Unión Europea (UE) no están cumpliendo el acuerdo por el que debían acoger hasta 160.000 inmigrantes llegados a Grecia e Italia entre 2015 y 2017, la mayoría refugiados. Entre finales de 2015 y mayo de 2016 solo han reubicado a 2.280, un 6% del total, lo que les ha valido la reprimenda de la Comisión Europea. España ha reubicado a unos 124, de los cerca de 15.000 a los que se comprometió. La Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) denuncia que el gobierno español denegó el año pasado siete de cada 10 peticiones de asilo tramitadas (3.240). Por otro lado, la llegada a Italia podría aumentar ya que la vía de entrada por la ruta del Mediterráneo central (fundamentalmente de Libia a Italia) podría ver crecer el flujo de refugiados e inmigrantes debido al acuerdo alcanzado entre la UE y Turquía, que frena la entrada por Turquía y Grecia. De hecho, los campamentos de refugiados en Grecia, como el de Idomeni, han sido desmantelados y los refugiados reubicados. Aunque cabe apuntar que se retrasa una de las principales contrapartidas del acuerdo para Turquía, ya que la Comisión Europea ha admitido que la supresión de visado para los turcos que quieran viajar a la UE no será posible a partir de la fecha prevista, el 1 de julio, ante la falta de avances en las condiciones impuestas a Ankara. El acuerdo todavía está pendiente de la firma turca.

Las bases del pacto con Turquía se encuentran también en la estrategia para atajar la crisis migratoria desde su origen que la Comisión presentó a primeros de junio. Se trata de la creación de un partenariado con países del sur y este del Mediterráneo y de África para conseguir que controlen sus fronteras a cambio de inversiones, mejores acuerdos comerciales y visados más accesibles, entre otros incentivos. Más allá de cuestiones morales, existen dudas sobre la voluntad de los 28 Estados miembros de contribuir a la financiación de este plan, que según la Comisión debería dotarse con 62.000 millones de euros.

Estado Islámico, fuerte y débil a la vez

La organización Estado Islámico (EI) ha golpeado de nuevo más allá del territorio que controla en Oriente Medio con sendos ataques en Estados Unidos y Francia. Los atentados en un club gay de Orlando (Florida), con medio centenar de víctimas, y en París, con el resultado de un policía y su pareja muertos han sido reivindicados por el EI aunque, especialmente en el caso de Orlando, el móvil está aún por esclarecer. Con ello, la amenaza del yihadismo ha entrado de pleno en la campaña electoral americana y continúa siendo una de las grandes prioridades en la agenda política europea.

Para los expertos, es todo un éxito para el EI y su propaganda sobre todo cuando la organización padece una

debilidad creciente en sus territorios. Raqqa, su capital en Siria, siente desde principios de junio la presión en el norte de las milicias apoyadas por EE UU, mientras desde el sureste han entrado en la provincia las fuerzas del régimen de Bashar al Assad apoyadas desde el aire por Rusia. Irak es otro frente de guerra, donde está a punto de perder Faluya, ciudad suní y su principal base logística en el país. Y su fuerza en Libia también mengua después de que el importante enclave de Sirte haya sido recuperado prácticamente en su totalidad por el ejército que apoya al gobierno de unidad nacional.

Catástrofe aérea en el Mediterráneo

Un Airbus 320 de la compañía EgyptAir que cubría la ruta entre París y El Cairo desapareció tras caer al mar el 19 de mayo con sus 66 viajeros. A mediados de junio se halló una de las cajas negras del aparato en el fondo del mar y se esperaba poder esclarecer el misterio que envuelve las causas del siniestro. Las autoridades egipcias, que coordinan la investigación, no descartaban un atentado, como el que cometió en octubre pasado la rama en el Sinaí del grupo Estado Islámico al hacer explotar sobre la península egipcia un avión de pasajeros ruso con 224 personas a bordo. Ambos sucesos se suman al secuestro de un avión de EgyptAir desviado a Chipre sin motivaciones terroristas en marzo y a diversas falsas amenazas de bomba contra la misma compañía.

La inmigración, principal argumento del Brexit

La campaña para el referéndum sobre la permanencia de Reino Unido en la Unión Europea se ha convertido, según muchos analistas, en un diálogo de sordos. Mientras los partidarios de quedarse en el club europeo alertan principalmente sobre las consecuencias económicas negativas, los partidarios de irse azuzan el miedo a la inmigración masiva. Un caso extremo es el del líder del partido UKIP, Nigel Farage, que llegó a presentar un cartel con una larga cola de refugiados en Eslovenia con el eslogan "Punto de inflexión. Europa nos ha fallado". El acto tuvo lugar pocas horas antes de que se produjera el asesinato de la diputada laborista Jo Cox, que hacía campaña por la permanencia, a manos de un hombre de 52 años con simpatías por movimientos de extrema-derecha.

Al filo de la campaña, estudios como el del *think tank* International Longevity Centre recordaban de nuevo que la inmigración puede ayudar a Reino Unido a gestionar mejor el reto del envejecimiento de la población activa y que no hay una relación directa entre inmigración y paro entre la población local.

Tensión turco-alemana: a vueltas con el genocidio armenio

La cámara baja del Parlamento alemán (*Bundestag*) reconocía como genocidio –en una moción

aprobada por mayoría absoluta el 2 de junio— el asesinato de centenares de miles de armenios en 1915 a manos del Imperio otomano. La reacción turca no se hizo esperar. Ankara llamó a consultas a su embajador en Berlín y el ministerio de Asuntos Exteriores turco acusó al *Bundes-tag* en un comunicado de “politizar la historia” y atribuía la moción “a la creciente turcofobia e islamofobia en Alemania”. Turquía niega que fuera un genocidio, al contrario que los parlamentos de una veintena de países—entre ellos, Francia, Suecia, Austria, Italia y Rusia— o el Parlamento Europeo en 1987. Además de por las tensiones derivadas de la gestión del flujo de refugiados, las relaciones entre ambos países se resienten por la demanda judicial a raíz de un supuesto delito de injurias interpuesta por Recep Tayyip Erdogan contra un comediante televisivo alemán, Jan Böhmermann, que leyó en antena un poema satírico sobre el presidente turco.

Ban Ki-moon reconoce presiones de Arabia Saudí

La coalición militar de nueve países liderada por Arabia Saudí que opera en Yemen no quiere figurar en el informe anual de Naciones Unidas *Infancia y conflictos armados* que señala los países involucrados en operaciones militares que acaban causando la muerte o heridas a niños. Las presiones ejercidas por Arabia Saudí, según reconocía el propio secretario ge-

neral de Naciones Unidas, Ban Ki-moon, lograron impulsar una revisión conjunta con un equipo enviado por la coalición. Para el embajador saudí en Naciones Unidas, según recogía el *New York Times*, su país sería retirado del informe de forma “irreversible e incondicional”.

Netanyahu, cuestionado

Las críticas han arreciado contra el primer ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, tras integrar en su coalición de gobierno a la formación ultranacionalista Yisrael Beiteinu y nombrar a su líder, Avigdor Lieberman, titular del ministerio de Defensa. Lo novedoso es que no solo es la oposición política la que clama contra el giro decidido a la derecha más extrema, sino que exministros de Defensa como Moshe Ya'alon (al que sustituye Lieberman), Moshe Arens o Ehud Barak lo consideran una decisión errónea que “pone en peligro el futuro de Israel”.

Con Lieberman como ministro de Defensa, el proceso de paz hacia dos Estados (uno palestino y otro israelí) es impensable. De hecho, Netanyahu rechazó de plano una nueva iniciativa francesa para impulsar el diálogo palestino-israelí que arrancó en París el 3 de junio con una conferencia ministerial internacional. Ocho días después de la toma de posesión de Lieberman, dos palestinos armados mataron a cuatro transeúntes en Tel Aviv e hirieron a cinco más.

Arabia Saudí dice adiós a la ‘adicción’ al petróleo

Diversificar la economía y dejar atrás la dependencia del petróleo es el objetivo de un plan de reformas con el horizonte puesto en 2030, que presentó a finales de abril el vicepríncipe heredero de Arabia Saudí, Mohamed bin Salman, de 31 años. Se trata, según reconocía el propio Salman al presentar el proyecto, de dejar atrás “la adicción al petróleo”, que experimenta precios bajos desde hace dos años y constituye el 80% de la economía del país, y desarrollar otros sectores productivos. Una de las principales medidas es la venta de no más de un 5% de la compañía estatal de hidrocarburos Saudi Aramco con el fin de atraer inversores locales e internacionales para constituir un fondo soberano de hasta dos billones de dólares. Muchos analistas, ven en la venta de Saudi Aramco una inyección de liquidez para no tener que congelar más proyectos ni recortar más servicios y así poder mantener el estado del bienestar de los 21 millones de saudíes.

Inyección económica para Túnez

El Fondo Monetario Internacional (FMI) ha llegado a un acuerdo con Túnez para la concesión de un crédito por valor de 2.800 millones de euros, con los que el actual gobierno espera acelerar la inversión pública, atraer más inversión extranjera y conseguir, al fin y al ca-

bo, hacer despegar la economía durante el próximo lustro tras años de estancamiento por la inestabilidad política, la conflictividad laboral y el descenso del turismo. El crédito, que se suma al de 1.500 millones concedido en 2013, va condicionado a una profunda reforma del régimen fiscal.

Muere el líder del Frente Polisario

Mohamed Abdelaziz, líder del Frente Polisario desde hacía 40 años, murió el 31 de mayo de un cáncer de pulmón. A los 40 días de su muerte, se prevé que se organice un congreso extraordinario en el que se elegirá a su sustituto.

Revés judicial para Al Sisi

Un tribunal administrativo egipcio declaró nula la cesión en abril por parte del régimen de Abdelfatah al Sisi de dos islas del mar Rojo a Arabia Saudí. El tribunal, en su resolución del 21 de mayo, insistía además que esas dos islas (Tirán y Sanafir) deberían permanecer bajo soberanía egipcia. La pertenencia a Egipto de ambos territorios, áridos y deshabitados, es tan indudable para la población que su cesión, coincidiendo con el anuncio saudí de un paquete financiero de ayudas para el país, provocó las mayores protestas civiles desde la llegada al poder de Al Sisi. El Estado egipcio ya ha anunciado que recurrirá la sentencia. ■

La extrema derecha europea en Viena Editorial-La Vanguardia (19-06-2016)

“Tan sólo un día después del asesinato de Jo Cox, diputada laborista británica, y en medio del huracán por el referéndum del Brexit en Gran Bretaña, ocho grupos de la emergente extrema derecha xenófoba y antieuropea se reunían en Viena para proclamar una “primavera patriótica” por una Unión Europea a la carta, es decir, menos Europa y más naciones. Oficiando de lideresa de la reacción europea, la francesa Marine Le Pen, y arropada por el presidente del FPÖ austriaco, Heinz-Christian Strache, y con el aplauso de representantes ultraderechistas de Chequia, Italia, Reino Unido, Alemania, Bélgica y Rumania, los reunidos apoyaron el sí al Brexit con el argumento de que Bruselas es la responsable de todos los males que aquejan a Europa.

Sabido es que los argumentos de la extrema derecha se basan en una concepción primaria de las soluciones a los problemas (...). Ciertamente, la Unión Europea se halla en una encrucijada por la crisis económica, por el alud de solicitantes de asilo, por los estragos causados por la globalización y por la ineficacia de los líderes europeos en arbitrar medidas políticas a estos problemas y de los burócratas bruxelenses (...)

A través de grandes palabras y gestos populistas, la extrema derecha europea avanza, atizando el recelo hacia el progreso para volver a una

Europa de los estados, con llamadas a un patriotismo primario y exacerbado. (...)

Después de las dos guerras mundiales (...), Europa dio el primer paso en la historia de la humanidad en avanzar a través de otorgarse mutuas pruebas de confianza entre países secularmente enfrentados. (...). Sobre aquella base se construyó la Unión Europea, que ha garantizado la etapa de paz continental más duradera de su historia. Es evidente, por tanto, que todo lo que atente contra esa confianza entre países supone una vuelta atrás, con sus riesgos consecuentes.

Frente al avance de la extrema derecha xenófoba y sus reaccionarias convocatorias a “primaveras patrióticas” sólo cabe una respuesta: más Europa unida y más solidaria. Y frente a los argumentos primarios y temerosos, razones y también audacia, que era lo que defendía la diputada Jo Cox, asesinada por el odio.

Recortes presupuestarios Moncef Wafi-Le Quotidien d'Oran(11-06-2016)

“La confesión del ministro de Recursos Hídricos y Medio Ambiente sobre la paralización de numerosos proyectos en su sector, cuyas obras todavía no han comenzado, por la disminución de los ingresos a causa de la caída de la cotización del petróleo, pone de manifiesto que el Estado ha pasado de las palabras a los hechos y que los recortes presupuestarios han empezado. De hecho, las restricciones impuestas al ministerio de Abdeluahab Nuri, así como a

los otros ministerios, se decidieron en agosto de 2015 mediante una instrucción del Ministerio de Finanzas (...)

En ella se mencionaba que todos los proyectos previstos en los presupuestos e incluso con autorización para superar el límite presupuestario se paralizarían (...). Sin embargo, el propio Estado, con las corporaciones locales a la cabeza, no aplica este rigor presupuestario (...). La racionalización del gasto público parece solo un deseo vano que afecta directamente al nivel de vida social, porque la austeridad se aplica en primer lugar al ciudadano. Sin embargo, el tren de vida de los ministros, y los salarios y las prebendas indecentes de los parlamentarios no se ven amenazados cuando el Estado debería ser el primero en dar ejemplo. No obstante, las cifras del déficit de la Hacienda Pública, que ascendía a cerca de 1,404 billones de dinares a finales de febrero de 2016, es decir un aumento de cerca de un 240% con respecto al primer bimestre de 2015, son más que alarmantes. El ministro de Finanzas explicó entonces que este aumento se había producido por la conclusión de la ejecución de las inversiones de los programas de 2014 y de 2015, y explicó que los nuevos proyectos se paralizaban para dar prioridad a los compromisos actuales.

(...) todos los sectores, salvo el de los hidrocarburos y la defensa nacional, se ven afectados. Se esperan nuevas subidas como las que deberían afectar a la factura de la luz, al precio de los vehículos nuevos, que podría aumentar un 20%, y, probablemente, al precio de la gasolina.”

Terrorismo: no existe una solución milagrosa Editorial-Le Monde- (15-06-2016)

“Francia se enfrenta a una situación peligrosa. (...) Dieciocho meses después de los atentados yihadistas de *Charlie Hebdo* y del supermercado *cashier* en París, siete meses después de las matanzas del Bataclan y de los cafés parisinos, una pareja de policías ha sido asesinada a puñaladas por un hombre que se declaraba partidario del terrorismo que practica Estado Islámico. (...)

Para el gobierno, el desafío es considerable. (...) ha aprobado leyes que amplían los dispositivos de lucha contra el terrorismo, ha multiplicado los medios jurídicos y humanos y ha decretado el Estado de emergencia. El ir más lejos en esa dirección, como le recomiendan algunos exaltados irresponsables de la derecha, debe descartarse. De no ser así, el Estado de derecho quedaría en entredicho.

¿Cómo podría justificarse, por ejemplo, que se recluyese en un centro de internamiento de extranjeros a miles de personas localizadas y fichadas por la policía por estar relacionadas, de cerca o de lejos, con movimientos religiosos radicales? ¿Basándose en qué? ¿Por qué hechos? ¿En el marco de qué procedimiento? (...)

Hay que admitir, cueste lo que cueste, que no existe una solución milagrosa. (...)

Hay que reconocer que solo el trabajo incansable, metódico y paciente, pero también aleatorio, del conjunto de los servicios concernidos, puede

evitar, frenar y eliminar la amenaza. Hay que asumir – no aceptar, sino asumir – la posibilidad (...) de que Francia se enfrente a otros ataques.

Cualquier otra actitud solo puede llevar al cuestionamiento del Estado de derecho, e incluso del sistema democrático, que es más fundamental. Cualquier otro discurso solo puede avivar la violencia y añadir odio al odio.”

Israel-Palestina: ¿una conferencia inútil?
Dominique Moïsi-Ouest
France (02-062016)

“Este viernes se iniciará en

París, por iniciativa de la diplomacia francesa, una conferencia internacional cuyo objetivo es reactivar el proceso de paz entre Israel y Palestina.

Los EE UU de Barack Obama habían tirado la toalla. La Francia de François Hollande (...) toma el relevo y acepta el desafío.

(...) No hay objetivo más noble que el de la paz. Preocuparse por el destino de los palestinos y por el futuro a largo plazo de Israel es más que legítimo. (...)

Pero no se puede analizar la utilidad de una iniciativa diplomática solo por sus intenciones. Y en ese sentido, la opinión que se puede tener de la iniciativa francesa es mucho menos positiva. ¿No está dando Francia, al mismo tiempo, muestras de arrogancia, de irrealismo o incluso de amateurismo?

(...) El gobierno de Israel se radicaliza cada vez más con el regreso del ultranacionalista Avigdor Lieberman. (...) El primer ministro israelí ha sido

claro al expresar su oposición a ese proyecto. Es como si los israelíes les dijese hoy a los franceses: “Os queremos mucho a pesar de vuestros deslices (el voto de París para apoyar una reciente resolución de la Unesco que no reconoce explícitamente la relación entre Jerusalén y el pueblo judío) o de vuestras ambiciones diplomáticas desmesuradas, pero ¿quiénes os creéis que sois? ¿No nos vais a convencer de que hay tal equilibrio de fuerzas en la región, sobre todo después de la supuesta *Primavera Árabe*, que podemos correr riesgos en favor de la paz en un momento en el que todo estalla a nuestro alrededor?”

(...) ¿Cómo se puede lanzar un proceso de paz al final de un mandato electoral? (...) Además, la imagen de Francia en el exterior es la de un país debilitado y dividido. ¿Cómo se puede reunir a unos interlocutores extranjeros alrededor de una mesa con algunas posibilidades de éxito si no se consigue hacerlo con los agentes sociales? ¿Cómo se puede lograr si parece que los propios diplomáticos franceses encargados del asunto no creen en ello?

No se juega así con la paz, por exceso de orgullo o por falta de preparación. “

La falsa metamorfosis de Ennahda
Hmida ben Romdhane
L'Économiste maghrébin
(24-05-2016)

“Hace ya 37 años que Rachid Ghanuchi dirige el partido islamista tunecino. Tras el mandato de cinco años para el cual fue elegido

(...), habrá pasado 42 años a la cabeza del partido, es decir lo mismo que Gaddafi dirigiendo Libia.

Salvando las distancias, y a pesar de su tardía adopción de la democracia, al menos si creemos los discursos, Ghanuchi es un auténtico producto de esta cultura política árabe que se basa principalmente, por así decirlo, en la idea del “Estoy en el poder, me quedo en él”.

(...) Algunos consideran que desde el 23 de mayo de 2016, la escena política tunecina tiene un partido político que, tras tres días de aseo, (...) se presenta como un auténtico producto partidista tunecino que se ha deshecho de todo lo que disgusta a los tunecinos.

(...) hay que recordar que este partido, por la ideología político-religiosa totalitaria que ha caracterizado su trayectoria (...), ha causado mucho daño al país. El partido islamista, primero como organización clandestina, optó absurdamente en 1987, 1989 y 1991 por el enfrentamiento violento con el Estado tunecino (...). Esta decisión resultó catastrófica para el movimiento (...) Y catastrófica también, y sobre todo, para el pueblo tunecino ya que, (...), los dirigentes del Estado cerraron aún más el espacio político y ahogaron todas las formas de libertad hasta el estallido del 14 de enero de 2011.

Pero cuando más daño causó al país (...) fue cuando se hizo con el poder después de las elecciones del 23 de octubre de 2011. Si cinco años después de la “revolución” nos encontramos al borde del precipicio es porque el partido Ennahda, ayudado por sus dos pequeños

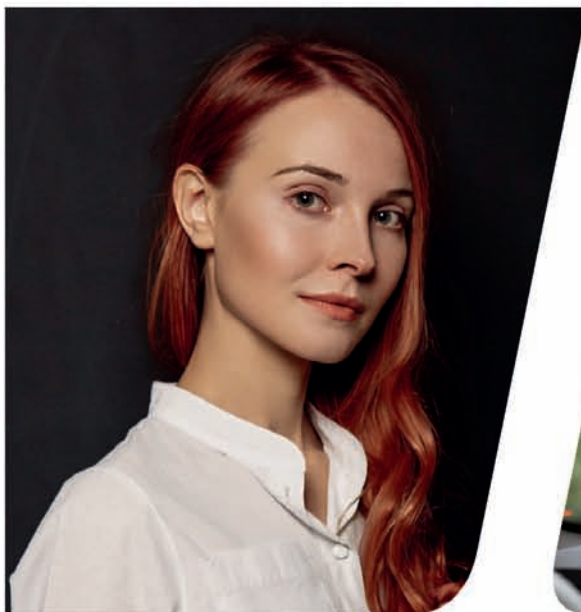
aliados, no ha cumplido el principal objetivo de las elecciones, que era dotar al país de una Constitución en el plazo de un año. (...) En resumidas cuentas, después de tres años de gestión desastrosa, Túnez se encuentra postrado con problemas acuciantes en casi todos los ámbitos de actividad que los gobiernos que han sucedido a la troika tienen dificultades para solucionar.

Después de todo el daño que ha causado al país, el partido islamista ha decidido, por tanto, “romper con el pasado” y llevar a cabo una metamorfosis (...) Ennahda no ha emprendido esta senda por convicción, sino por necesidad. (...) Dos cosas le han empujado al cambio: en primer lugar, el rechazo de la aplastante mayoría de los tunecinos a adoptar el modo de vida político-religioso que los islamistas intentan convencerles de que adopten desde hace 40 años. Y, en segundo lugar, la situación regional e internacional es extremadamente desfavorable para la ideología de los Hermanos Musulmanes (...)

Por tanto, el partido (...) ha cambiado de táctica y de forma obligado y forzado con la esperanza de poder convencer a los tunecinos de que se trata de un cambio de fondo. ¿Los ha convencido? Es difícil contestar afirmativamente. (...) Las acrobacias semánticas de Ghanuchi al esforzarse por explicarnos que no se trata de una separación entre lo político y la predicación, sino de una “especialización”, ponen de manifiesto la extrema dificultad de los islamistas para cambiar, para metamorfosearse. (...)” ■



ADAPTAMOS LA ENERGÍA A TU EXIGENCIA,
PARA QUE TU COCHE, TU CASA Y TU EMPRESA
SEAN MÁS EFICIENTES.



CEPSA

Tu mundo, más eficiente.

Comunicación y acción social

“Es necesario explicar nuestra religión, crear espacios de diálogo para que se llegue a su conocimiento y que no se convierta en algo folclórico, sino en un elemento con fundamento”.

ENTREVISTA con Mohamed el Amrani por Adrià Casademont

Nacido en Chefchauen, Mohamed el Amrani se trasladó con tres años junto a su familia a la ciudad de Roses, en Cataluña. Fue allí donde creció y despertó su interés por los ámbitos que hoy definen su labor: la comunicación y la acción social. Empezó a publicar escritos y a trabajar en medios de comunicación locales a una temprana edad. Con 17 años creó la Asociación Xarxa de Convivència en Roses, con el objetivo de mediar en los problemas locales, proyecto por el que recibió el Premio Fundación Príncipe de Girona en la categoría social en 2014. Su trabajo social ha continuado a través de la ampliación de esta entidad y la puesta en marcha de distintos proyectos de cooperación y desarrollo a nivel internacional. Su vitalidad y su labor se ven reflejadas en cada una de sus palabras e invitan a toda persona a implicarse en el ámbito del activismo social para contribuir a la mejora de este mundo.

AFKAR/IDEAS: *¿Qué es lo que le llevó a dedicarse al ámbito social?*

MOHAMED EL AMRANI: Para responder a esta pregunta hay que analizar mi trayectoria personal. Esto parte primero de mi origen. Nací en Marruecos y con tres años vine a vivir a Roses. Nací en la región de Chefchauen y siempre me ha gustado decir que de alguna forma dejé –por un tiempo, porque siempre he vuelto–, el azul de la ciudad de Chef-

chauen por el azul de la bahía de Roses. Estas dos puertas que se abren ante ti, la vida desde la perspectiva marroquí y desde la perspectiva catalana, provocan que en un momento u otro se produzca una crisis de identidad. Esto me sucedió con 15 años. Me pregunté quién era y cuál era mi relación con el mundo. En la escuela siempre había un rasgo diferencial que me marcaba: haber nacido en un lugar distinto. Sin embargo, fue en el instituto cuando los choques fueron más evidentes. En esa época me refugié en la escritura, elemento que ha marcado mi trayectoria y razón por la que me he dedicado al ámbito social y a la comunicación. Había vivido siempre al lado de una biblioteca pública donde me encontraba con otros niños y donde buscaba respuestas a todas mis dudas. De esa forma empecé a escribir y quedé finalista en un concurso de escritura. A partir de entonces tuve la oportunidad de participar en distintos medios de comunicación. Escribía sobre temas cotidianos o problemas de la ciudad y vi que esto despertaba el interés de la gente, que a menudo me paraba por la calle para debatir los problemas que abordaba en mis escritos.

A/I: *¿Cuáles han sido los referentes que le han inspirado o le inspiran?*

M.A.: Prefiero siempre inspirarme en las personas normales que destacan por cualidades extraordinarias,

y una de ellas es mi abuelo. Creo que es un gran relator, siempre me cuenta su experiencia de cómo llegó aquí. Lo veo como un referente en mi día a día. Probablemente mucha gente tiene sus referentes en personajes que salen por la televisión. En mi caso siempre me han llamado la atención las personas normales que son capaces de enseñar o transmitir valores: el profesor que me animó a participar en el concurso, mi abuelo, las bibliotecarias... Personas del día a día que por su sensibilidad social o sus cualidades consiguen transmitirte ciertos valores que te acompañan a lo largo de la vida. El principal problema es que muchos jóvenes no tienen un referente que les permita desarrollar su identidad. Hoy hay mucha artificialidad y, sobre todo, una carencia de liderazgo en muchos ámbitos. En la televisión, los temas relacionados con la convivencia o la integración social siempre son tratados y analizados por los mismos y no veo una persona que inspire confianza o que sea realmente un líder que pueda transmitir valores.

A/I: *¿Continúa vinculado con Marruecos a través de proyectos sociales y de cooperación o solo en el ámbito familiar?*

M.A.: Sigo vinculado y, cuando voy de vacaciones a Marruecos, intento siempre ir con algún proyecto. Interesarte por el mundo que te ro-

Los jóvenes que nacerán aquí, heredarán la condición de inmigrante aunque ya no lo sean

dea, buscar el bien común sencillamente de forma innata, sin querer nada a cambio, esto me motiva. El sentido de comunidad, que seguramente aquí se está perdiendo. Son elementos que tengo desde pequeño y seguramente he aprendido de Marruecos. Hay valores muy importantes de Marruecos que siempre he intentado mantener, aunque hay muchas personas que no regresan y, por tanto, no recuperan esa conexión con el país de donde provienen.

Recientemente hemos firmado un convenio entre la ciudad de Frigiliana (Málaga), la ciudad de Chefchaouen, la Fundación Euroquia y yo mismo, que prevé la cooperación entre dos ciudades mediterráneas que comparten mucha historia y mucha cultura. Lo que hemos firmado estas cuatro partes es un compromiso que en los próximos años permitirá desarrollar un plan de acción y cooperación al desarrollo que busca fomentar iniciativas en Marruecos y en la ciudad andaluza de Frigiliana. Yo entiendo la cooperación como bidireccional, nosotros no vamos a Marruecos a desarrollar nada, sino que vamos a aprender y a ayudar a desarrollar.

A/I: *¿Cuáles son los principales problemas con los que se encuentran los jóvenes musulmanes hoy en día?*

M.A.: En el entorno actual es inevitable que en un musulmán destaque más la religión que la cultura, puesto que muchas veces los dos elementos se confunden. En mi opinión, para evitar esta estigmatización tenemos que tener en

cuenta cinco retos. El primero es la normalización. Es decir, ser capaces de normalizar las prácticas religiosas de forma sana y que no sea algo folclórico. Yo creo que la religión es una de las condiciones que forman parte de una persona. Mi religión es la musulmana, otra persona tendrá otra religión o puede que no la tenga. Este hecho no tiene que marcar nuestra carta de presentación. Lo vimos de forma muy clara con la elección del alcalde de Londres. Los medios destacan que es el primer musulmán que se ha convertido en alcalde de una ciudad occidental. Para normalizar hay que aceptar que vivimos en un mundo globalizado, que el mundo es diverso y que Europa es diversa. Cuando aceptemos esa realidad, cuando deje de sorprendernos lo que es normal, habremos aceptado y normalizado una cosa tan básica como es la condición religiosa. El segundo reto es la aceptación. Los jóvenes que nacerán aquí, heredarán la condición de inmigrante aunque ya no lo sean. La necesidad de acompañar a estos jóvenes a lo largo de su desarrollo es clara, y creo que las administraciones no tienen herramientas para hacerlo. De hecho, están formulando políticas enfocadas al arraigo, a la acogida, a recibir a nuevas personas cuando la realidad es otra. Se olvidan de prestar este acompañamiento a los chavales nacidos aquí. El tercero es que los jóvenes tengan voz e implicación en los espacios de culto, que ahora mismo están gestionados por nuestros padres y los jóvenes ven desde la lejanía. Los centros de culto tienen que adecuarse a esta nueva realidad permitiendo que los jóvenes puedan

integrarse dentro de sus estructuras. El cuarto es explicar nuestra religión. No acabamos de transmitir a la sociedad cuáles son los pilares clave de nuestra religión y eso tiene mucho que ver con la falta de liderazgo en todos los ámbitos. Debemos ser capaces de crear espacios de diálogo: que mi vecino no tenga miedo a preguntarme por qué hago el ramadán, o por qué mi madre lleva velo y mi hermana no. Es necesario explicar, transmitir el conocimiento, crear espacios de diálogo para que se llegue a este conocimiento de la religión y que no se convierta en algo folclórico, sino en un elemento con fundamento, y este conocimiento fundamentado es lo que nos permitirá obtener respuestas. Por último, he hablado de muchas cosas que nosotros debemos hacer, pero hay una cosa importante: que la sociedad sea capaz de aceptar la diversidad, es decir, que un joven vaya a solicitar un alquiler y no se le cierren las puertas por tener un nombre u otro o por venir de un lugar concreto.

A/I: *¿Cree que los jóvenes europeos viven una verdadera identidad europea o es una identidad más apegada a la de los padres?*

M.A.: Aún no lo sabemos. Podría decir cómo lo veo yo, pero un joven procedente del entorno que acabamos de describir no se considera "europeo", visto que su sentimiento europeísta no se ha reforzado. Seguramente, hechos como la elección de un alcalde musulmán en Londres ayudarán a normalizar este proceso. Europa es muy contradictoria. Defendemos

7 Sin valores, estamos construyendo el futuro europeo a través de la hipocresía

unos valores, unos derechos concretos, pero vemos que ante la crisis de refugiados más importante de la última década se cierran las puertas poniendo en duda todos estos valores que se defienden. Europa tiene una crisis de valores y cuando sea capaz de refundarse será capaz de tener credibilidad ante estos jóvenes. Creo que es importante sentirnos europeos y ser capaces de entender los beneficios de una comunidad europea potente, pero sin valores estamos construyendo el futuro europeo a través de la hipocresía.

A/I: *¿Cree que hay una implicación social activa de los jóvenes musulmanes tanto en el entorno local como en el ámbito europeo?*

M.A.: La cuestión más importante es qué herramientas tienen estos jóvenes para realizar acciones sociales. En mi caso he podido desarrollar proyectos sociales porque he entendido muchas cosas y he utilizado una herramienta tan potente como es la comunicación. Pero un joven que se encuentre en un ámbito de exclusión social no dispone de un entorno sano que favorezca su desarrollo en el mundo que le rodea. Tenemos que detectar a los jóvenes con ganas de hacer cosas, darles las herramientas y darles visibilidad en todos los entornos que podamos. Cuando quiero llevar a cabo un proyecto, no tengo problemas en encontrar voluntarios, porque me muevo en un ámbito que me permite tener una relación directa con la juventud y porque ven que no busco nada más que darles un papel activo en estos proyectos. Necesitamos herramientas,



Mohamed el Amrani, Premio Fundación Príncipe de Girona en la categoría social en 2014./IEMED

7 Hay que luchar contra la islamofobia y la xenofobia a través de la educación y los medios de comunicación

necesitamos dar más importancia y protagonismo a los jóvenes que tienen que interesarse por el mundo, pero también el mundo debe interesarse por ellos.

A/I: *¿Cómo vive y cómo cree que se puede combatir el auge de los discursos islamófobos tanto en el ámbito político como social?*

M.A.: Cuando veo a una persona que tiene una actitud racista siempre me planteo si es posible que pueda abandonar tal actitud. Una persona racista no me crea rechazo, sino que me crea la necesidad de invitarle a tomar un café y que me cuente el porqué de su actitud y cómo puedo ayudarle para que deje de verme como a un enemigo. Esta es mi reacción frente a este tipo de actitudes. En Facebook suelo colgar cosas que reciben comentarios racistas. En estos casos propongo tomar un café a esa persona para que hablemos con tranquilidad y me explique por qué tiene tanto odio. ¡Y en varias ocasiones ha funcionado! Muchas personas con discursos cargados de odio después de tener una conversación han terminado siendo socios de la entidad que creé. Esta es la mentalidad que creo que deberíamos tener, no vencer el odio con más odio. El odio se trabaja con diálogo. Si con ese euro que me cuesta el café consigo que esa persona deje de ser racista, será el euro mejor invertido.

A/I: *¿Qué cree que se debería hacer para generar resiliencia entre esta juventud, para que sea capaz de afrontar estos ataques y a la vez los de los*

sectores más radicalizados que intentan atraerlos?

M.A.: Las personas que somos de un origen diferente, a lo largo de nuestra vida vivimos muchos microracismos. En la escuela y en la calle hay muchos prejuicios. Creo que tenemos que luchar contra la islamofobia y la xenofobia a través de dos ámbitos. El primero es el sistema educativo, es un tópico porque siempre se habla de la educación como herramienta de transformación social, pero es verdad. Los islamóforos, más que rabia o preocupación, me transmiten pena por ser personas que no son capaces de ver a los otros individuos como personas que comparten el mismo objetivo de desarrollo. Hace falta educación en todos los ámbitos. En el ámbito escolar, los maestros evidentemente educan en la igualdad, el respeto y la convivencia. Debemos dar herramientas a los maestros para poder gestionar esta diversidad y esta nueva realidad. Muchas veces haría falta educar a los padres para que aprendan lo mismo que sus hijos, visto que en muchos casos los alumnos aprenden lo contrario en casa. Eduquemos a los hijos, pero también a los padres a través de los medios de comunicación y los ámbitos que tenemos cercanos para acceder a ellos. Que los medios de comunicación se conviertan en este segundo ámbito de lucha contra la islamofobia. Éstos tienen que saber de lo que hablan, utilizar un lenguaje honesto y lo más cercano posible a la realidad.

A/I: *¿Cuáles cree que son los principales errores de los medios de comu-*

nicación cuando hablan de diversidad?

M.A.: El problema principal que tienen los medios de comunicación es una falta de conocimiento real en el momento de tratar los temas. Hace falta entender los conceptos para poder hablar de ellos. No es lo mismo integrar que asimilar o inmigrante que emigrante. Parece que los periodistas escriben sin pararse a pensar en el mensaje que transmiten sus palabras. Eso no significa que todos los periodistas hagan lo mismo porque, por suerte, hay muy buenos periodistas que hacen un gran trabajo.

A/I: *¿Cuáles son sus proyectos en el futuro?*

M.A.: Seguiremos impulsando este convenio que hemos firmado entre el Ayuntamiento de Frigiliana, el Ayuntamiento de Chefchauen, la Fundación Euroquia y yo mismo, una alianza que hemos creado para poder desarrollar proyectos sociales. Nos separa un mar, pero nos unen ideas. Vivimos en un mundo más interconectado que nunca y debemos aprovecharlo para construir. ■

- 16 Reflexiones sobre la islamofobia 'ordinaria'
- 20 'Dios es lo más': jóvenes musulmanes e islamofobia
- 23 Discurso islamóforo en los medios de comunicación
- 27 Resistir a la invasión musulmana



Manifestación el Día Internacional contra el Racismo. Londres, 19 de marzo de 2016./MIKE KEMP/GETTY IMAGES

Islamofobia: una realidad incómoda

Tras el fin de la guerra fría, el islam parece haberse convertido en la principal amenaza europea. Crece la idea de que Europa está siendo “invadida” por los musulmanes y que el islam está ganando terreno.

Este sentimiento anti-islam, que se ha colado en los discursos públicos, en los medios de comunicación, e incluso, en los círculos universitarios, tiene como primer objetivo a la juventud musulmana. Víctimas de una sobredimensión de su confesión religiosa, estos jóvenes se ven obligados a un continuo ejercicio de “buenas costumbres” para ganarse un derecho a la ciudadanía que los demás europeos tienen garantizado. En el terreno político, y desde un punto pesimista, la llegada creciente de refugiados a las fronteras, junto con los ataques

terroristas perpetrados por musulmanes de origen europeo, están dando un nuevo impulso a los partidos de extrema derecha que han encontrado el argumento para estigmatizar a la comunidad musulmana al completo. Si los políticos convencionales no son capaces de dar una respuesta apropiada a estas cuestiones, se corre el riesgo de que estos partidos vengan a cubrir el vacío político.

La islamofobia se ve favorecida, además, por la imagen negativa del islam que predomina en los medios de comunicación europeos. Una imagen construida a base de estereotipos en la que destacan el extremismo y el miedo al terrorismo, sin un contexto clarificador. Aún cuando el discurso no es islamóforo, cómo se presenta y el modo en que los medios marcan la agenda mediática, sí lo son.

Reflexiones sobre la islamofobia ‘ordinaria’

Un sentimiento anti-islam se ha colado en los discursos públicos y mediáticos. Pero el temor al islam no es una ‘enfermedad incurable’, inherente al subconsciente colectivo europeo.

Bichara Khader

Una creciente islamofobia, acompañada a menudo de “arabofobia”, se extiende actualmente por el espacio europeo. No es una “realidad social total”, pero está lo bastante extendida como para preocupar. Yo, que vivo en Europa desde hace 50 años, he podido observar su progresión. Hasta la desaparición de la Unión Soviética, era silenciosa y discreta. Es verdad que la crisis del petróleo de 1973 suscitó algunas reacciones “anti-árabes”, pero la fetua iraní contra Salman Rushdie y los “casos del velo” en Francia, en la década de los ochenta, despertaron los demonios de la islamofobia, aunque se limitaba sobre todo a los círculos periodísticos y literarios. El final de la guerra fría y la desaparición del enemigo soviético hicieron resurgir al islam, que desde entonces se ha convertido arbitrariamente en una entidad compacta, como una “nueva amenaza”. Samuel Huntington, discípulo de Bernard Lewis, considera que es incluso un “enemigo de sustitución” en su famosa teoría del choque de civilizaciones.

Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, los que se perpetraron en España (2004) y Gran Bretaña (2005), el caso de las “caricaturas danesas” (2005) y, más recientemente, los atentados mortales en París y Bruselas (2015 y 2016) y los flujos de refugiados, el miedo al islam y a los musulmanes se ha extendido y se ha transformado en hostilidad, aversión y odio.

En general, tenemos tendencia a relacionar esta estigmatización con la aparición de la extrema derecha y de los movimientos populistas en Francia, en Alemania y en la mayoría de los Estados de la Unión Europea. Pero eso es olvidar que la islamofobia se ha ido introduciendo subrepticamente en la retórica pública, en los medios de comunicación, e incluso en los círculos universitarios. Algunos periodistas, escritores e incluso investigadores universitarios, abandonando a la crítica legítima y necesaria del islam y de los musulmanes, dan la voz de alarma y denuncian “la islamización creciente” de Europa o se dedican de buen grado a lanzar invectivas, injurias e incluso insultos. André-Pierre Taguieff, investigador del Instituto de Estudios Políticos de París, afirma sin inmutarse que “dos millones de musulmanes en Francia, son dos millones de posibles integristas” (citado por Pierre Travainian y

Sylvie Tissot: *Mots à maux : dictionnaire de la lepénisation des esprits*, Dagomo, París, 1998). A Eric Zemmour, el polemista de verbo fácil, le preocupa la “instauración de un modo de vida extraño que obliga a los pequeños blancos (los franceses) a someterse (al islam)”. Nadine Morano, eurodiputada, retoma el mismo discurso en un canal de televisión: “Quiero que Francia siga siendo Francia. Personalmente, no quiero que Francia se vuelva musulmana” (citada por Philippe Corcuff: “Prégnance de l’essentialisme dans les discours publics autour de l’Islam dans la France postcoloniale”, *Confluences Méditerranée*, nº.95, otoño 2015). El escritor francés Michel Houellebecq va aún más lejos: “Cuando leemos el Corán, nos hundimos” (citado por Abdellali Hajjat y Marwan Mohammed: *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent ‘le problème musulman’*, La découverte, París, 2013), y añade con el más absoluto desprecio que “El islam solo podía nacer en un desierto estúpido, en medio de beduinos mugrientos que no tenían otra cosa que hacer, perdónenme, que dar por culo a sus camellos”. En 2015, el mismo autor escribió una novela sensacionalista en esta línea, *Sumisión* (Anagrama, 2015) que se suma a otras obras que convierten al islam en cabeza de turco y en espantajo al mismo tiempo, como *La rabbia e l’orgoglio* (Rizzoli, 2011), de Oriana Fallaci, en Italia; *Deutschland schafft sich ab*, de Thilo Sarrazin (DVA, 2010), en Alemania; *Reflections on the revolution in Europe: Islam and the West*, de Christopher Caldwell (Doubleday, 2009) o *While Europe slept: how radical Islam is destroying Europe from within*, de Bruce Bawer (Doubleday, 2006), en Inglaterra.

No basta con alarmarse por estos peligrosos deslices; hay que buscar sus causas inmediatas y lejanas. ¿Es la violencia que asola los países musulmanes? ¿El establecimiento duradero de los musulmanes en Europa? ¿La supuesta incompatibilidad entre el islam y los valores europeos? ¿El flujo de refugiados de Siria e Irak? ¿Los atentados terroristas cometidos por jóvenes yihadistas europeos de origen musulmán o convertidos al islam? ¿O bien es la búsqueda de un nuevo enemigo tras la caída de la Unión Soviética? ¿O la crisis económica, moral, política y de identidad en la propia Europa? Se han mencionado

Bichara Khader es profesor emérito en la Universidad Católica de Lovaina.

todas estas causas, pero ninguna, por sí sola, puede explicar un “hecho social” que ya es mayoritario.

La brevedad de este artículo no permite definir con precisión esta estigmatización discriminatoria del islam ni hacer un análisis profundo de sus causas. Por lo que se refiere a la definición, digamos, para abreviar, que la islamofobia es el rechazo de una población por unas características relacionadas con la pertenencia real o supuesta al islam. Esto proviene de una idea, evidentemente falsa, según la cual el “comportamiento individual y colectivo de los musulmanes viene determinado, sobre todo, por la religión”. Es lo que he llamado “la construcción del problema musulmán” (Bichara Khader, “Los Musulmanes en Europa: la construcción de un problema”, *La búsqueda de Europa*, BBVA, Madrid, 2015). Lo que quiero decir con esto es que el islam se ha convertido a lo largo de las tres últimas décadas en una especie de angustia existencial y en una obsesión colectiva que reinan en las sociedades europeas y que se basan en el mito de la islamización.

Este mito da a entender que la Europa “blanca” está invadida, que se desmorona, que está rodeada, e incluso que dentro de poco va a ser sustituida. Es la tesis que defiende Houellebecq en su novela *Sumisión* y que retoma la extrema derecha europea, especialmente el movimiento Pegida en Alemania.

¿Por qué la islamofobia y por qué ahora?

El tema ha sido analizado con precisión por Abdellali Hajjat y Marwan Mohammed en su libro magistral *Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le ‘problème musulman’*. En opinión de estos autores, a la mayoría de los europeos les resulta difícil aceptar la “legitimidad presencial” de los musulmanes entre ellos, sobre todo cuando los musulmanes empiezan a cuestionar su condición inferior y exigen igualdad, no solo legal, sino también social. De hecho, los musulmanes de las primeras oleadas migratorias y sobre todo los jóvenes musulmanes nacidos en Europa y escolarizados en colegios públicos abandonan la idea de volver a la “tierra del islam” y quieren ser tratados como ciudadanos de pleno derecho y no como ciudadanos marginados. Por tanto, la cercanía a los musulmanes en un mismo territorio es lo que crea hostilidad hacia ellos porque los musulmanes reivindican con firmeza su “identidad musulmana”.

Naturalmente, si los musulmanes se integrasen en las sociedades de acogida, si dejasen a un lado las señales ostentosas como el velo, si practicasen su religión en privado o si evitasen los repliegues comunitarios, o si los “jóvenes europeos radicalizados” se abstuviesen de cometer atentados sangrientos, las cosas serían más sencillas. ¿Pero disminuiría automáticamente la islamofobia a raíz de eso? ¿Desaparecerían de la escena política los movimientos populistas, que con frecuencia son anti-inmigrantes y antimusulmanes?

Lo dudo, por dos razones principales. La primera es que la extrema derecha y los movimientos populistas se han

desarrollado en un contexto de crisis del proyecto europeo y de pérdida de confianza en las políticas nacionales. Y como el proyecto europeo ya no seduce y pierde su atractivo, y los Estados nacionales europeos se muestran incapaces de solucionar el tema social, de permitir la realización personal y colectiva y de luchar contra la corrupción y las desigualdades, se crea un vacío ideológico en el que se introduce la extrema derecha. El hecho de centrarse en la inmigración y en el islam solo oculta un malestar más profundo, una sensación difusa de que Europa y sus Estados ya no son lo que eran: dominantes, optimistas, prósperos y movidos por un espíritu prometeico. La pérdida de referencias, los desafíos de la globalización, la aparición de nuevos actores económicos más agresivos y la disminución demográfica provocan un sentimiento de frustración generalizado que los partidos populistas explotan oportunamente. Por consiguiente, el vínculo entre el auge de la extrema derecha y la inmigración, sobre todo musulmana, no es determinante, ni mucho menos.

La segunda razón es que el miedo, e incluso la hostilidad hacia el islam y los musulmanes, van más allá de los círculos de la extrema derecha. Y este miedo está enraizado en la historia secular de la construcción del imaginario colectivo europeo y occidental sobre el islam, los musulmanes y los árabes, tal y como ha sido analizado en miles de obras, de las que citaré algunos títulos: *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, de Thierry Hentsch (Minuit, 1988); *El Occidente medieval frente al islam: la imagen del otro*, de Philippe Senac (Editorial Universidad de Granada, 2012); *Empire du Mal contre Grand Satan; treize siècles de culture de guerre entre l'Islam et l'Occident*, de Claude Liauzu (Armand Colin, 2003); *L'Europe et l'Orient*, de George Corm (La Découverte, 1989); y *L'Europe et l'Islam*, de Hicham Djait (Seuil, 1978).

De hecho, a lo largo de estos 14 siglos, la relación entre Europa y el islam ha estado caracterizada por una serie de acontecimientos importantes como la conquista árabe de la península ibérica, las cruzadas, la toma de Constantinopla, la batalla de Lepanto, la colonización europea y las luchas de liberación nacional. Esa intimidación histórica no podía dejar de marcar el imaginario europeo, y luego occidental, dejando claro, por supuesto, que ni Occidente, ni Europa, ni con mayor razón los mundos del islam, constituyen bloques monolíticos con un imaginario único.

El primer contacto de los europeos con los musulmanes, a partir del 711, es un contacto bélico, con la conquista de la península ibérica. Al principio, en Europa, el árabe y el musulmán se consideraban unos adversarios militares temidos, es cierto, pero también admirados por su valentía y su arte de gobernar. Con las cruzadas, a partir de los siglos XII y XIII, los musulmanes eran vistos como adversarios religiosos ya que en los escritos de la época abundan los calificativos despectivos hacia el Profeta y hacia la religión musulmana. Se crea así el binomio islam-cristianismo. Con la caída de Granada en 1492, la instauración de la Inquisición y las primeras conquistas de América, los

árabes quedaron relegados a la categoría de “diferencia ontológica”: ya no se les consideraba adversarios, sino diferentes. Entonces se produce la famosa división en el Mediterráneo: ellos y nosotros. A partir de la caída de Constantinopla, en 1454, la figura del turco amenazante sustituyó a la del árabe. La batalla de Lepanto, a finales del siglo XVI, fue una especie de respuesta a la caída de Constantinopla, en la que la Sublime Puerta sufrió su primer revés militar importante. Más tarde, en el siglo XIX, Turquía se convirtió en el “Hombre enfermo”.

Mientras, Europa confirmaba su poderío en todos los ámbitos. A partir del siglo XV, América del Sur, que se había vuelto latina, fue invadida por los españoles y portugueses, y las otras potencias europeas preparaban su asalto colonial al mundo árabe: la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto a partir de 1798 se fue al traste, pero a partir de 1830, se inició la colonización del Magreb (en diferentes formas) y del conjunto de los países árabes.

Durante esta larga noche colonial, la imagen de los árabes y de los musulmanes era variopinta: se les describía como indolentes, inmovilistas, mugrientos, fatalistas e incluso fanáticos, pero se les reconocían algunas virtudes como la solidaridad familiar, la acogida, la hospitalidad y la sencillez. La lectura de la literatura europea, sobre todo en el siglo XIX, resulta instructiva a este respecto... Pero lo que interesaba a los colonizadores no eran los habitantes, sino el espacio. Ahora bien, este se consideraba un “espacio culturalmente vacío” y, como la naturaleza odia el vacío, Europa venía a llenarlo. Algunos conceptos como “la misión civilizadora de Francia”, “la carga del hombre blanco” o “el destino manifiesto” servían de pretexto ideológico para justificar la colonización.

Hay que decir que Europa ha conseguido tantos avances en todos los ámbitos que ha llegado a considerar su trayectoria excepcional. Esta convicción de ser excepcional produce un sentimiento de superioridad, que es la base misma del eurocentrismo. Ya a partir del siglo XVII, Europa recuperó su herencia griega y dio importancia a sus raíces grecorromanas, igual que hoy se habla de las raíces judeocristianas. La aportación de los árabes y de los musulmanes a la civilización europea empezó a minimizarse, e incluso a ocultarse. Los árabes, que fueron excluidos de sus propios espacios por la colonización, se veían excluidos de la historia.

Esta anexión de Grecia a Europa, decretada por los pensadores del Renacimiento y más tarde por Byron y Víctor Hugo, es la antesala de la división arbitraria en el Mediterráneo entre el Norte y el Sur, y entre el mundo del islam y Occidente, una división que se entiende que es permanente y que se da por sentada. El Mediterráneo se convirtió entonces en la barrera entre el progreso y el inmovilismo, entre la tradición y la modernidad, entre el espíritu prometeico y el espíritu fatalista, entre la razón y la metafísica y entre el Estado nacional y la *umma* islámica.

Así, la historia antigua y contemporánea proporciona un imaginario “del que cada uno puede extraer algo en lo que arraigar los conflictos contemporáneos” (Oli-

vier Roy: “La peur de l'Islam”, París, *Le Monde des Idées*, 2015). Europa sigue viendo actualmente a los árabes y a los musulmanes como “una rareza inquietante”. Hicham Djait prefiere hablar de “adversarios íntimos”, porque no se odia a los que nos resultan totalmente extraños; Germaine Tillion habla de “enemigos complementarios”, ya que ambos existen oponiéndose; y Claude Liauzu ve Oriente como “la diferencia más cercana”.

Los 14 siglos de fricciones permanentes han ido aumentando la retahíla de clichés y de estereotipos en Europa sobre los árabes y los musulmanes. Y no desaparecieron como por arte de magia en el siglo XX. Pero la guerra fría los relegó un poco a un segundo plano, porque el enemigo rojo eclipsaba al enemigo verde del islam. Occidente necesitaba a los árabes y a los musulmanes en su estrategia de contención de la amenaza soviética y comunista. Por eso estableció alianzas estratégicas con numerosos países árabes sin importarles ni su sistema político, ni su rigorismo religioso. Recordemos la movilización de voluntarios musulmanes en la guerra contra los soviéticos en Afganistán.

Pero desde el derrumbamiento del “Imperio del Mal” soviético, utilizando el término consagrado, el Oriente árabe y musulmán resurge como un fantasma: es el Oriente de la inquietud. Resurge con la figura de Osama bin Laden y la de los militantes barbudos de Al Qaeda o del grupo Estado Islámico, y ahora cada vez más con la figura del inmigrante musulmán, el demandante de asilo o el joven yihadista europeo. Terrorismo, integrista e inmigración son las palabras clave que constituyen el grueso de la información occidental sobre Oriente. Las representaciones mediáticas resucitan la imagen de un Oriente eterno, guerrero, violento, machista, fanático y despótico. A veces nos preguntamos si la fabricación de la figura del enemigo no es un elemento estructurador de la propia identidad de Europa y de Occidente. ¿Cómo se puede explicar esta declaración del comandante en jefe de la OTAN, el general Calvin, en 1993, es decir mucho antes de los atentados del 11-S: “La guerra fría, la ganamos. Después de esta aberración de cerca de 70 años, hemos vuelto ahora a una situación conflictiva de 1.300 años de antigüedad, la que nos enfrenta al islam”. Estas palabras hielan la sangre.

Este regreso a la historia no tiene que llevarnos a error: Europa no es un bloque monolítico, y el miedo al islam no es una “enfermedad incurable” inherente a una especie de subconsciente colectivo europeo. Algunas grandísimas figuras europeas han escrito páginas magníficas sobre la civilización arabo-musulmana y han reconocido su aportación a la civilización mundial. Pero no es menos cierto que hoy, al igual que ayer, el musulmán sigue siendo la diferencia más cercana, el extraño más íntimo. Si a Europa le resulta difícil querer en ella a “sus musulmanes” es porque comparte con ellos la misma geografía, la misma historia, la misma memoria. Hasta cierto punto, las relaciones de Europa son más fáciles con los hindúes o con los budistas porque están lejos de la mirada y de la memoria. ■



CADA VEZ MÁS RÁPIDO

En tanto que líder mundialmente reconocido del sector aeroespacial – y dotado con los productos más innovadores del mercado, tales como el X³, que alcanza velocidades récord – ocupamos una posición idónea para hacer frente a cualquier reto que aparezca en nuestro horizonte y ofrecer soluciones a escala mundial que contribuyen a impulsar y expandir el negocio de nuestros clientes. Visite www.airbusgroup.com

Airbus Group. We make it fly.

AIRBUS
GROUP

‘Dios es lo más’: jóvenes musulmanes e islamofobia

Víctima de un uso perverso de su confesión religiosa, la juventud musulmana es el objeto preferido de la polémica sobre la relación de Europa con el islam.

Luz Gómez

Europa es un continente viejo, y de viejos. La media de edad de sus habitantes es de 42 años y el 24% de su población tiene más de 60 años. Los musulmanes europeos son jóvenes: su media de edad ronda los 32 años. Muchos provienen, en segundas y sucesivas generaciones, de países árabes, estos sí jóvenes, fruto del colonialismo europeo en la región hasta bien entrado el siglo XX. Allí la población también es muy joven: el 70% tiene menos de 30 años. La islamofobia es a la vez vieja y joven: el conflicto no resuelto de Europa con el islam hay quien lo remonta a Carlomagno, al origen de Europa misma. No hace falta ir tan lejos. Lo que aquí nos interesa es su manifestación actual. La islamofobia como conflicto consiste, en buena medida, en su negación permanente, tácita o expresa, por el *establishment* político-mediático, principalmente.

La definición de “islamofobia” sigue siendo objeto de discusión, cuando no se niega en rotundo su existencia. En Francia, el debate intelectual se sirve de la maleabilidad del concepto como arma arrojada para ahondar en una nueva brecha ideológica, por encima de la clásica entre izquierda y derecha: buenistas/neolaicistas. A los “buenistas”, sus adversarios les acusan de recurrir al “invento” de la islamofobia para no reconocer que las comunidades musulmanas son responsables de su falta de integración social y su aquiescencia al islam político. A los “neolaicistas”, los “buenistas” les atribuyen la manipulación de los valores republicanos al negar la posibilidad de que siquiera exista el término mismo “islamofobia”, pues reconocerlo supondría reconocer la legitimidad de la demanda de un espacio para la religión en la esfera pública. En España, la palabra “islamofobia” no está recogida en el Diccionario de la Lengua Española que publica la Real Academia Española, lo cual, al menos a efectos léxicos oficiales, supone la consideración de que la islamofobia no existe. En Gran Bretaña, y a pesar de que la expresión echó a rodar a finales de la década de los noventa tras la publicación del informe *Islamophobia: a Challenge for Us All* del Runnymede

Trust, la islamofobia, como tantas cosas que no gustan, se achaca preferentemente a los problemas de la Europa continental, a la que se señala por no haber gestionado el multiculturalismo según el modelo británico.

En este contexto, los jóvenes musulmanes europeos se convierten en objeto preferente de la polémica sobre la relación de Europa con el islam a costa de que se aparte del debate el carácter transversal de su indignación, compartida con el resto de su generación por encima de adscripciones religiosas, étnicas o de género. Basta con echar un vistazo a las demandas de indignados, mareas y *occupy* que desde las plazas árabes de 2011 y el 15-M de Madrid han llegado a la Place de la République de París esta primavera de 2016.

A modo de síntesis, podemos establecer tres cortes icónicos en torno a la islamofobia y la juventud musulmana europea: la islamofobia del hiyab, la islamofobia del yihadismo y la islamofobia de los refugiados. Cada una de ellas marca a su vez un tiempo en la conformación del imaginario del islam-amenaza. No obstante, y dado que avanzan sin solución de continuidad, el bucle islamóforo no deja de crecer.

El hiyab y la ciudadanía

En una entrevista de hace más de 20 años en *Le Monde* (24.12.1994), Abdallah ben Mansour –entonces presentado como “personalidad en ascenso de la comunidad musulmana de Francia, 35 años, de origen tunecino (...) secretario general de la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia desde su fundación en 1983”, y hoy un activista islamista muy crítico con la gestión oficial del islam en Europa– señalaba la formación de los imames, la apertura de lugares de culto y el uso del pañuelo en las escuelas como asuntos a reformar legalmente para despolitizar el islam en Francia y despejar “los rencores y frustraciones que alientan la radicalización”. El camino recorrido ha sido justo el inverso: la politización del islam, tanto por parte de los gobernantes como, casi

Luz Gómez es profesora de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid.

siempre de forma reactiva, por los propios musulmanes. Aunque lo habitual sea que el discurso mediático y oficial establezca la relación al revés: la respuesta política y policial de los gobiernos sería consecuencia de la radicalización de los musulmanes, especialmente de los jóvenes de las llamadas “segundas generaciones”.

A la ley que prohíbe el uso del hiyab en las escuelas, impulsada por Nicolas Sarkozy en 2004, entonces ministro del Interior, le siguió en 2011 la del uso del *niqab* en lugares públicos, ratificada por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en 2014. Se desconocen datos del impacto que han podido tener estas leyes en el abandono escolar o en la reclusión de las mujeres en el hogar, lo cual es de por sí elocuente: serían daños colaterales ante la prioridad nacional del modelo laicista, por más que este pueda resultar excluyente. El llamado “feminismo de la igualdad” ha aplaudido ambas medidas, despreciando los argumentos que algunos sectores del feminismo crítico han esgrimido a propósito del carácter eurocéntrico y hasta xenófobo que pudiera subyacer en su justificación. Todo ello se ha puesto de manifiesto recientemente en las afirmaciones de la ministra francesa de Familia, Infancia y Derechos de las Mujeres, Laurence Rossignol, a propósito de la comercialización de moda en grandes cadenas dirigida a las musulmanas. La ministra declaró a la emisora RMC (30.3.2016) sobre la ropa y trajes de baño que solo dejan al descubierto pies y manos que “por supuesto, hay mujeres que eligen, y había negros africanos... negros americanos que estaban por la esclavitud”; cuando se le pidió una explicación, se retractó de la palabra “negro”, pero sostuvo el resto.

En España, las batallas legales tanto por el hiyab como por el *niqab*, si bien minoritarias en comparación con Francia, reflejan la descentralización característica de la gobernanza del país. Las administraciones autonómicas, responsables de la educación pública, se han inhibido cuando en algún colegio, en Madrid o Cataluña, se han establecido normas de indumentaria que restringen el uso del hiyab. Por otra parte, algunos ayuntamientos han tomado la iniciativa de prohibir el acceso a los servicios públicos con *niqab*. El resultado, tanto en un caso como en otro, ha sido la judicialización de los procesos, que hasta la fecha se han resuelto a favor de la libre expresión de las creencias religiosas. Pero la polémica, servida en términos de libertad y seguridad, ha abonado el terreno a unas pulsiones islamófobas desconocidas en la sociedad española hace cinco años.

Llegados a este extremo, cabe preguntarse si no es ya el modelo de ciudadanía el que se discute, sino la noción misma de ciudadanía igualitaria e inclusiva como elemento constitutivo de la vida política europea. Aquí es donde han encontrado caldo de cultivo los partidos xenófobos en alza, los viejos y los nuevos: el Frente Na-

cional (Francia), Amanecer Dorado (Grecia), Pegida (Alemania) o el Partido por la Libertad (Holanda).

Yihadismo y construcción de un islam europeo

La irrupción del terrorismo yihadista en territorio europeo supuso un punto de inflexión en la construcción de la narrativa islamófoba. Los argumentos securitarios vinieron en auxilio de los “civilizacionales”, como queda de manifiesto en la discusión sobre el uso del *niqab*, que mezcla los argumentos cívico-ilustrados del laicismo con elementos de orden público. En líneas generales, el debate sobre los modelos de integración de los musulmanes, que había caracterizado la década 1995-2005, se vio superado por el de la seguridad colectiva que los musulmanes, señalados como esencialmente propensos a la segregación, hacían peligrar.

Como en tantas otras cuestiones de la historia contemporánea, la “guerra contra el terror”, que llevó a la ocupación de Irak en 2003, fue fundamental en el abono del yihadismo, pues encendió el resentimiento de una parte de la población musulmana europea, que la sintió como una agresión xenófoba. Chérif Kuachi, uno de los autores del atentado contra el semanario *Charlie Hebdo* en 2015, confesó la primera vez que fue detenido, en 2010, haber comenzado su viaje al yihadismo tras ver por televisión las imágenes de las vejaciones a los musulmanes en la prisión iraquí de Abu Ghraib. Los hermanos Kuachi habían pasado parte de su infancia en un centro de acogida del Estado francés. Quince años después, el primer ministro, Manuel Valls, acaba de anunciar la creación de 12 “centros de desradicalización” para individuos “que no podemos poner en prisión”. Según estos datos, en la actualidad hay 9.000 franceses “de un total de seis millones de musulmanes” bajo vigilancia por presentar tendencias radicales. La ecuación sale sola: radicalismo es sinónimo de yihadismo, y yihadismo de jóvenes musulmanes.

En España, el gobierno la formuló antes incluso que en Francia. El ministro del Interior, Jorge Fernández Díaz, presentó en diciembre de 2015 la iniciativa “Stop Radicalismos” para que los ciudadanos participen de forma anónima en la denuncia de personas con presuntos signos de radicalización (nótese que no se habla de terrorismo sino de radicalismo, concepto sumamente resbaladizo). En marzo de 2016, a través del correo electrónico, la aplicación informática y el teléfono habilitados al efecto se habían recibido 1.162 avisos, el 48% “con interés policial”, según el ministro. Amparo Sánchez Rosell, destacada activista en la construcción de un islam español, ha denunciado desde la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia esta iniciativa, propia de un Estado policial, que conculca derechos fundamentales, pues el Ministerio apela a la subjetividad individual de qué considera “radical” cada ciudadano en lugar de atenerse a la tipificación jurídica de delitos terroristas.

Para las autoridades europeas en general, el islam en sí es terrorista. Esto se transparenta tanto en su discurso ideológico como en actuaciones concretas de las instituciones del Estado. Un ejemplo de hasta qué punto se da por hecha esta asimilación entre terrorismo e islam es la reciente actuación de la policía de Manchester en un simulacro de atentado terrorista en el metro, en el que los actores que interpretaban a los jóvenes asaltantes gritaron *Allahu akbar* (“Dios es lo más”, podría ser su traducción adaptada a la jerga juvenil de los suicidas yihadistas, pero es expresión cotidiana de piedad musulmana que se entiende generalmente como “Ponerme en manos de Dios es más importante que lo demás”).

El yihadismo y la islamofobia se han convertido así, en términos de igualdad, en los grandes enemigos de quienes afrontan el reto de construir un islam europeo. La metáfora de Eurabia, acuñada por la extrema derecha, pone en circulación el peligroso mensaje de que la naturalización del islam en Europa sería una estrategia de ciertas potencias extranjeras (Marruecos, Argelia, Pakistán, Turquía, o el más elusivo “wahabismo saudí”) para inmiscuirse en los asuntos nacionales, una suerte de quintacolumnismo que chantajearía a los gobiernos con el terrorismo. Frente a la fuerza de estas simplificaciones irracionales, poco puede la realidad de que, por ejemplo, el 86% de los musulmanes de Gran Bretaña antepongan su identidad británica a otras posibles pertenencias confesionales o étnicas, lo cual está tres puntos por encima de la media nacional.

La crisis de los refugiados y la Europa de los nacionalismos

Cuando la crisis europea de los refugiados estalló en 2015, un nuevo estigma islamóforo, más grave si cabe que los anteriores, vino a sumárseles: el del islam de los parias, apisonadora de la Europa de las naciones. Las fobias al islam-hiyab, antítesis de la civilidad europea, y al islam-yihad, amenaza a la seguridad occidental, estaban, de alguna manera, “justificadas”, en la medida en que el género o la ideología eran subterfugios en los que se escondía el ataque al islam en su conjunto. Con la llegada de los refugiados, la extrema derecha ha encontrado el argumento que andaba buscando para estigmatizar a la comunidad musulmana al completo.

Dado que el grueso de los 1,1 millones de refugiados que, según ACNUR, han llegado a Grecia en los últimos 15 meses proviene de Siria (57%), Afganistán (22%) e Irak (5%), a la narrativa islamófora le ha resultado sencillo establecer el vínculo entre el islam, confesión mayoritaria de los refugiados, y los problemas políticos y sociales que se les plantean a los Estados receptores o de tránsito. En pocos meses, los grupos xenófobos europeos se han rearmado agitando el miedo a los refu-

giados como bandera nacionalista. En Austria han estado a punto de ganar la presidencia de la República; en Hungría y Polonia cuentan con mayoría parlamentaria. Solo en los países del Sur (España y Portugal sobre todo, Italia y Grecia en menor medida) su ascenso ha sido mínimo. Es un indicio sobre el que reflexionar en términos de solidaridad y cohesión europeas.

Otro dato del perfil de los refugiados resulta significativo: su media de edad es de 23 años. Una vez más, la “amenaza” a la civilización y la seguridad proviene de un colectivo joven. En este sentido, la delincuencia organizada se ha aliado con la islamofobia para convertir, al menos ante la opinión pública, los sucesos de la Noche Vieja de 2015 en Colonia, aun por esclarecer, en un acoso sexual masivo de hordas incontroladas de jóvenes refugiados musulmanes.

Los gobiernos de la UE, con su parálisis e incompetencia, han agravado la crisis. Su fijación con los temas securitarios ha abonado el discurso populista antimusulmán, que ha encontrado un nuevo chivo expiatorio en los refugiados, sospechosos también, por extensión, de terrorismo. La UE ha gestionado como única política común el sellado de sus fronteras, ajena al hecho de que el viaje al yihadismo comienza en Europa, en los guetos físicos y psicológicos de sus capitales. Son los jóvenes europeos los que parten libremente hacia Oriente Próximo en busca de una utopía redentora, no a la inversa. Son ciudadanos de la UE, a los que no puede cerrarles la frontera a su regreso, so pena de acabar con el Estado de Derecho, paso que, al menos de momento, no se ha asumido: el presidente francés, François Hollande, ha tenido que aparcar su proyecto de ley para retirar la ciudadanía francesa a los condenados por terrorismo con doble nacionalidad.

El auge de la islamofobia y los atentados yihadistas no es una fatalidad, ni el designio de una mente enferma todopoderosa, sea la extrema derecha europea o el wahabismo, respectivamente. Es el resultado de la equivocada estrategia europea en política exterior, económica, educativa y penitenciaria. Porque tanto la islamofobia como el yihadismo son políticos, no tienen mayor relación con el islam que su manipulación. Un estudio reciente del Future Centre y de Al Mesbar Centre de Dubai sobre más de 45.000 tuits en árabe llamando al yihad, muestra que el 78% de los mensajes se sirven de argumentos sociopolíticos, no religiosos. Igual que es la política la que alimenta la islamofobia cuando electoralmente les resulta rentable a políticos como Geert Wilders en Holanda o a Xavier García Albiol en Cataluña, por citar dos ejemplos sobradamente conocidos. Los jóvenes musulmanes europeos son las primeras víctimas de cómo se sobredimensiona perversamente su confesión religiosa, lo que los aboca a un continuo ejercicio de “buenas costumbres” para ganarse un derecho a la ciudadanía que los demás europeos tienen garantizado. La noción misma de una Europa común e igualitaria es la segunda víctima. ■

Discurso islamófobo en los medios de comunicación

En los medios europeos predomina una imagen negativa del islam. Los programas que podrían desmantelar las actitudes intolerantes siguen siendo una excepción.

Kai Hafez

Resulta imposible identificar todas las microestructuras de la imagen del islam en los medios de comunicación. Lo que podemos demostrar es que, hasta hoy, en los principales medios impresos y electrónicos de países europeos, como por ejemplo Alemania, son de uso generalizado las ilustraciones y argumentos que apuntan a una imagen muy selectiva y negativamente uniforme. La revolución iraní de 1978-79 fue la llamada de atención que despertó a los medios alemanes. Antes, aunque se cubría la información sobre Oriente Medio, el islam era un asunto marginal. Eso cambió por completo con el auge del islam político. Las microestructuras discursivas aparecidas durante la revolución se han mantenido, con modificaciones, hasta hoy. Desde entonces, los medios alemanes han transmitido una y otra vez la idea de la inseparabilidad de la política y la religión dentro del islam. También es habitual la equiparación entre islam político y fundamentalismo radical, y la del fundamentalismo con terrorismo y extremismo. Distintos autores han estudiado en profundidad los mecanismos de selección consistentes en hacer caso omiso, enfatizar, repetir y simbolizar el todo mediante una parte, empleados por los medios de comunicación europeos. Solo en contadas excepciones los medios de comunicación occidentales hacen una distinción lingüística y argumentativa clara entre fundamentalismo y terrorismo. Lo que vemos aquí no es solo una percepción selectiva, sino una lógica mental centrada en la peor de las situaciones posibles. Si el islam se equipara con la política, esta se identifica con el fundamentalismo y este equivale al extremismo, es lógico llegar a la conclusión de que el islam en su conjunto debe ser propenso a la violencia, lo cual acentúa la relación entre el actual discurso de los medios de comunicación y la popular hipótesis de Samuel P. Huntington acerca de un “choque de civilizaciones”.

Pero los grandes medios europeos no tienen ningún inconveniente en expresar opiniones culturalistas similares a la de Huntington, a pesar de las suposiciones tan generalizadas sobre la cultura y la religión que dichas opiniones conllevan. En los periódicos más respetados de Euro-

pa, por ejemplo, se afirma que el islam es expansivo por naturaleza, mientras que el cristianismo es, en esencia, pacífico. Se argumenta seriamente sobre si Irán podría representar una amenaza militar para Europa y podría atacarla con misiles de largo alcance (a pesar de que está a 5.000 kilómetros de distancia y es absolutamente inferior a Occidente en el plano militar). Las grandes cadenas de radio y televisión emiten programas con títulos como “¿Pueden los cristianos y los musulmanes vivir juntos?”, lo cual hace pensar en un estilo de debate en el que se está “a favor o en contra” y que contempla la posibilidad de una respuesta negativa (algo absurdo, puesto que no hay duda de que los musulmanes y los cristianos pueden vivir juntos, y la imagen general que ofrece la integración es positiva).

Nos encontramos aquí con un problema fundamental. ¿Podemos llamar la atención sobre asuntos preocupantes, hay que admitirlo, como el “terrorismo”, “la opresión de la mujer” y también la islamofobia? Las críticas justificadas hacia los dictadores árabes como Hosni Mubarak, Muamar Gadafi y Saddam Hussein no eran islamófobas, del mismo modo que las críticas hacia las políticas de Israel no son necesariamente antisemitas. Pero, ¿dónde terminan las críticas legítimas y dónde empiezan las interpretaciones islamófobas? La respuesta es que no podemos culpar al islam de las actividades de los terroristas más de lo que podemos culpar al judaísmo de las acciones de Israel. A quienes actúan de forma individual y justifican sus acciones recurriendo al islam se les puede hacer responsables, pero no a un concepto colectivo como el “islam”. El hecho de vincular la religión a asuntos negativos es una forma de “culturalización” o incluso de “etnicización” de los conflictos que genera una explicación artificial y un mensaje en el fondo esencialista: “Hay algo erróneo en el islam”. Si estuviésemos en lo cierto al tachar de antisemitas unas afirmaciones generalizadas que estableciesen un vínculo temático entre las acciones de Israel y el judaísmo, culpando a este último del sufrimiento palestino, deberíamos aplicar el mismo principio al islam. Cuando los medios de comunicación ofrecen una información que

Kai Hafez es profesor titular de Estudios de Comunicación Comparada e Internacional, departamento de Medios de Comunicación, Universidad de Erfurt.

aísla o destaca al islam en el contexto de asuntos como la represión de la mujer y la violencia, se crea un marco interpretativo culturalizante que suprime otras explicaciones. En última instancia, el terrorismo no es “islámico”. Es un acto criminal también dentro del islam. Puede que la violencia contra la mujer esté permitida según algunas *suras* [capítulos] del Corán, aunque esta idea se matiza en otras. En general, dicha violencia es patriarcal y está legitimada por numerosos puntos de vista tradicionales también en otras culturas. El progreso y la tradición no son temas característicos del islam, sino de los estilos culturales de cualquier discurso teológico. Lo que resulta evidente, sin embargo, incluso en un plano conceptual básico, es que los medios de comunicación occidentales examinan y contextualizan las “culturas extranjeras” de Oriente Medio de un modo muy distinto al de su “propia” cultura “occidental” o “cristiana”. Estamos familiarizados con términos como “terrorismo islámico” e incluso “extremismo judío”. Pero, ¿quién llama “terroristas cristianos” a los combatientes católicos y protestantes de la guerra civil de Irlanda del Norte? Resulta muy difícil imaginar programas y artículos de prensa sobre los aspectos teológicos y bíblicos del terrorismo del IRA, aún cuando esos intentos de contextualización son la norma en el caso del islam. Esto demuestra que un encuadre concreto genera una imagen de oposiciones culturales, religiosas y antropológicas en los medios de comunicación europeos. Esta imagen se refleja en las opiniones de muchos ciudadanos, que podríamos describir como “islamóforos” (incluso después de esforzarnos por usar el término en un sentido tan estricto como sea posible).

Sin embargo, este análisis basado en los contenidos no es más que un primer paso hacia la comprensión de la imagen del islam en los medios, puesto que ese enfoque no nos dice nada de la frecuencia o el alcance de esas construcciones dentro del discurso general de los medios de comunicación. Dichas construcciones son complejas y no se limitan a reproducir estructuras islamóforas estereotipadas. Basándonos en casos reales, resulta imposible hacer afirmaciones generales sobre la imagen del islam en los medios de comunicación europeos, sobre todo porque su discurso actual suele contener marcos alternativos. Estos señalan los errores del discurso afianzado en los medios y tratan de hacer valoraciones más matizadas, que se guían por el principio de que “el islam es algo más”. Solo 10 días después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, por ejemplo, la revista alemana *Die Woche* advertía de los peligros de ver el islam como “el enemigo”. Pero ese tipo de discursos a contracorriente son bastante raros. No obstante, hay que admitir que no todas las afirmaciones sobre el islam que aparecen en los medios de comunicación son “islamóforas” en un sentido significativo, es decir, una condena negativa generalizada o una contraposición con Occidente.

También debemos hacer otra distinción. A corto plazo, el discurso de los medios de comunicación sobre el

islam podría generar diferencias dentro del sistema de los medios que reflejan una ideología de izquierdas o de derechas. Estos debates adquirieron relieve con la controversia en torno a Salman Rushdie, a partir de 1989, y durante la “polémica de las caricaturas” de 2005. Lo que muestran estos debates son sensibilidades diferentes. El respeto por los símbolos religiosos, por ejemplo, suele ser más pronunciado entre los conservadores que entre la izquierda progresista. Los medios de izquierdas, por otra parte, tienden a lanzar “advertencias” sobre los peligros de la guerra o el racismo, pero tienen poca influencia debido a su limitada circulación.

No resulta difícil demostrar que esto no constituye ningún tipo de pluralismo general y que los medios de comunicación modernos construyen, de hecho, discursos islamóforos. Durante las últimas décadas, ha habido menos estereotipos verbales explícitos, pero las visiones estereotipadas han reaparecido a través de la definición de las agendas, la orientación temática y la contextualización de las imágenes.

Esto nos lleva a “los mismos perros con distintos collares”, una “nueva islamofobia” que en gran medida renuncia a las afirmaciones manifiestamente cargadas de prejuicios, pero que reconstruye la “islamofobia tradicional” mediante percepciones selectivas y contextualizaciones irrelevantes. Yo llamo a este proceso “islamofobia ilustrada” y, a continuación, lo describiré con detalle.

La ‘islamofobia ilustrada’

Una diferencia clara entre las percepciones de la época de la guerra fría y la visión contemporánea del islam se plasma en las imágenes de los medios de comunicación. Desde la revolución iraní, los medios se caracterizan por una iconografía casi idéntica, cuyos motivos clave son multitudes islámicas radicalizadas, sangrientas procesiones de gente que se azota y mujeres completamente tapadas. Aquí, la tesis preestablecida de la inseparabilidad de la religión y la política en el islam se ve sutilmente reforzada por esta caracterización de la irracionalidad religiosa del Otro. Mientras que se consideraba que la Unión Soviética tenía unos líderes con determinados objetivos ideológicos pero, por lo demás, era un Estado moderno, en la imagen del islam, el elemento del Estado como agente desaparece. Las imágenes de los “musulmanes” se presentan junto con las de ciertos líderes (como Osama bin Laden), dando a entender que en el islam no hay separación entre el Estado y el pueblo, tal como los occidentales lo percibían en relación con Rusia durante la guerra fría. Las imágenes de los terroristas y la violencia, junto a las escenas cotidianas o los peregrinajes a La Meca y el recorrido alrededor de la Kaaba transmiten el mensaje subliminal de que existe una congruencia entre la violencia, los musulmanes y la religión islámica. La idea del enemigo centrada en otro país se

transforma así en una imagen colectiva con atributos criptorracistas.

Esto también resulta evidente en las principales revistas alemanas como *Spiegel* o *Stern*. En un breve intervalo de tiempo, publicaron contribuciones a una islamofobia encarnada en imágenes bajo titulares como “Alemania-Meca: la islamización silenciosa”, “El papa frente a Mahoma”, “El Corán: el libro más poderoso del mundo” y “¿Hasta qué punto es peligroso el islam?”. Títulos engañosos, centrados en la violencia, que hacían hincapié en las divisiones entre el islam y Occidente, y siempre con un fondo negro, lo que tiende a reforzar los miedos y las fobias. Por tanto, no es de extrañar que la visión europea del islam se haya vuelto cada vez más negativa en las últimas décadas. Todos los demás factores que fomentan la xenofobia –ideologías, valores, tradiciones icónicas, falta de educación y contacto– sin duda se ven complementados por la enorme influencia del discurso de los medios.

No se trata solo de la composición de las imágenes y de la relación entre éstas y el texto, sino también de la estructura temática, que puede moldear las imágenes, tal como demuestra otro enfoque metodológico y teórico que encontramos en los estudios sobre la comunicación, concretamente en la investigación sobre cómo se construye la agenda temática. Los “temas” son conjuntos de marcos de referencia que se relacionan con acontecimientos claros, es decir, física y temporalmente definidos, o que describen estructuras generales de problemas (como los derechos humanos) y funcionan para ordenar discursos. Los temas no determinan lo que decimos –para eso sirven los marcos–, pero indican de qué hablamos, o de qué hablan los medios, qué hay en la agenda y qué no. En la investigación moderna, la definición de agendas se ha convertido en el paradigma fundamental de la influencia de los medios, porque no afirma que éstos puedan condicionar por completo el pensamiento y el comportamiento de la gente, pero sí que ejercen una enorme influencia en la comunicación social y pública. Por tanto, podemos suponer que los asuntos que predominen en la cobertura del islam influirán sobre lo que la gente opine del islam y lo que relacione con él.

Un estudio a largo plazo sobre la prensa nacional alemana desde la década de los cuarenta hasta los noventa, reveló que la mitad de la información publicada hablaba del islam en el contexto de un acontecimiento violento o un asunto relacionado con la violencia (como el terrorismo). Otro 10% hablaba del islam a propósito de conflictos que no necesariamente eran violentos (como las tradiciones opresivas). Este valor negativo es el más elevado de todos los temas analizados en relación con la cobertura sobre el norte de África y Oriente Me-



Portadas de los principales periódicos alemanes tras los ataques contra la revista *Charlie Hebdo* en París. Enero de 2015./ODD ANDERSEN/AFP/GETTY IMAGES

dio. Un estudio sobre la imagen del islam transmitida por los canales de televisión alemanes ARD y ZDF pone de manifiesto que esta tendencia parece haberse acentuado a raíz del 11-S. En más del 80% de todas las emisiones de los medios públicos sobre temas de actualidad e información sobre el islam, se hace hincapié en asuntos negativos como el terrorismo, los conflictos internacionales, la intolerancia religiosa, el fundamentalismo, la opresión de la mujer, los problemas de integración y las violaciones de los derechos humanos. Algo muy parecido puede decirse de la imagen del islam en Alemania, donde asuntos como la existencia de una sociedad paralela, la controversia en torno al uso del velo, la represión de la mujer, los problemas escolares y los conflictos relacionados con las mezquitas son definitorios desde hace décadas.

Asimismo, en otros países occidentales, los acontecimientos positivos relacionados con el islam tienen pocas opciones de llegar a los medios de comunicación, como se reprobaba en un estudio del Foro Económico Mundial. Este estudio parte de la base de que, aunque no es en absoluto cierto que la cobertura informativa siempre vaya acompañada de afirmaciones islamóforas y estereotipos, en un sentido tradicional, sí que existe una marcada tendencia a centrarse en los conflictos. Un análisis de la prensa británica encargado por el alcalde de Londres llegaba a la conclusión de que, en la mayoría de los casos, la información sobre el islam describía un conflicto entre el islam y Occidente, y presen-

taba a los musulmanes que viven en Reino Unido como una amenaza para las costumbres y el estilo de vida británicos. En su trabajo sobre la imagen del islam en los medios de comunicación franceses, Vincent Geissler también defiende la idea de que la imagen negativa del islam no se debe tanto a los estereotipos y las condenas uniformes del islam como a otros mecanismos, como por ejemplo la selección de los temas y las ilustraciones. Un estudio sobre Estados Unidos, llevado a cabo por Brigitte L. Nacos y Oscar Torres-Reyna hace referencia a una imagen muy negativa de los musulmanes en general, debida en buena parte a las imágenes relacionadas con ellos. Sin embargo, nos recuerdan que también hay algunos medios de comunicación, incluso entre los mayoritarios, que son la excepción a esta regla.

Las variantes extremas del discurso sobre el islam no pueden explicarse haciendo referencia a la tendencia general de los medios a centrarse en lo “negativo” o el “conflicto”, algo que también es cierto en relación con otros temas. Una explicación mejor es la de un “extremismo perceptivo” anclado en una reducción de la complejidad, algo que a menudo se detecta en la esfera pública en general, en relación con el islam. En su tendencia a una islamofobia “latente” políticamente correcta, que representa una visión negativa del islam carente de afirmaciones generalizadoras, el discurso de los medios es simplemente más sofisticado –es decir, claramente más “ilustrado”– que el de los ciudadanos en el bar. A menudo, los estereotipos sobre el islam ya no se expresan abiertamente. Sin embargo, de manera subliminal, a través de las estructuras temáticas y las composiciones gráficas, siguen moldeando la cobertura informativa. La oposición entre Oriente y Occidente pervive en nuestra modernísima sociedad, saturada de medios de comunicación.

Conclusión

Por consiguiente, está plenamente justificado concluir que, en ocasiones, surgen opiniones ilustradas en el discurso actual de los medios sobre el islam, pero que existe una tendencia mayoritaria a alentar a la gente o, para ser más exactos, a los receptores de la información, a relacionar el islam con asuntos negativos. Los medios de comunicación evitan en general equiparar el islam con la violencia, el atraso, etcétera, pero desde el punto de vista estructural no cabe duda de que dan a entender esa equivalencia. ¿A qué otra conclusión pueden llegar los receptores de la información, cuando se debaten temas como “El islam y el terrorismo”, si no es a la de que el islam representa un grave peligro? El terrorismo es un rasgo absolutamente marginal de la vida musulmana, pero los medios de comunicación europeos le prestan una atención desmedida. Una comunicación eficaz sobre el tema ayudaría a la gente a entender mejor el fenómeno del terrorismo. Pero es muy improbable que saquen de todo ello una conclusión positiva sobre el islam.

La imagen extrema del islam que recogen los principales medios europeos carece de un contexto informativo clarificador que ponga al receptor en situación de sopesar la importancia de fenómenos como el extremismo religioso. Por citar solo un ejemplo, la todavía sólida tradición islámica de la resistencia no violenta nunca aparece en los medios de comunicación occidentales. Todos los occidentales conocen al hindú Mahatma Gandhi. Pero casi ninguno ha oído hablar de Badshah Khan, un musulmán que movilizó a miles de personas para que participaran en protestas pacíficas en Pakistán. Khan fue uno de los más estrechos colaboradores de Gandhi y se le propuso para el premio Nobel de la Paz. Los medios de comunicación alemanes muestran un gran interés por los terroristas suicidas islamistas. Pero rara vez mencionan la resistencia cotidiana no violenta que a menudo llevan a cabo las organizaciones islamistas, mediante manifestaciones, sentadas y huelgas de hambre. La génesis de la visión sobre el islam de los medios alemanes pone de manifiesto un tremendo desinterés por el islam como religión y por la diversidad de sus manifestaciones sociales. Vemos aquí de nuevo cómo se reconstruye comunicativamente el choque de civilizaciones de Huntington.

En cuanto a los protagonistas, la imagen del islam que recogen los medios occidentales ha sufrido diversas transformaciones. En los medios alemanes, por ejemplo, existe una tendencia –positiva en apariencia– a una mayor presencia de los musulmanes como interlocutores desde los atentados terroristas del 11-S. Al mismo tiempo, sin embargo, esto suele ser una forma de “representación sin participación”. Se oyen las voces musulmanas, pero los musulmanes rara vez influyen en las estructuras temáticas de los medios. Solo aparecen como actores, dentro de un marco temático por lo general negativo. Los medios suelen hacer caso omiso de las agendas alternativas que marcan las asociaciones musulmanas. Se suele criticar a los musulmanes por su reticencia a distanciarse del terrorismo, pero, al mismo tiempo, sus declaraciones son objeto de escasa atención en los medios de comunicación.

En definitiva, numerosos estudios han puesto de manifiesto que, en gran parte de los medios de comunicación europeos importantes (especialmente en la televisión y la prensa), predomina una imagen negativa del islam. Se trata de una imagen construida en parte mediante estereotipos verbales y visuales, pero sobre todo mediante economías temáticas y visuales relacionadas. Incluso en aquellos casos en los que la representación de los musulmanes es más favorable y las minorías acceden con más facilidad a los medios, solemos contemplar la construcción de un marco temático predeterminado basado en la idea de la asimilación. Predominan la represión y el miedo al terrorismo. Los programas alternativos, que podrían contribuir a reforzar el reconocimiento social y dismantelar las actitudes intolerantes hacia el islam, siguen siendo la excepción. ■

Resistir a la invasión musulmana

En un escenario preocupante, la extrema derecha moldea y alimenta la islamofobia, explotando la idea de que Europa está siendo asediada por un ‘otro’ invasor islámico.

Chris Allen

Tras la derrota de Norbert Hofer en las elecciones presidenciales austriacas celebradas el pasado 23 de mayo, cundió una sensación palpable de alivio en Austria y, de hecho, en Europa en general. Alexander Van der Bellen –exlíder de Los Verdes de ese país– se había impuesto a Hofer en los comicios por el mínimo margen, evitando así que éste se convirtiese en el primer jefe de Estado de extrema derecha de la Unión Europea. A pesar de haber perdido las elecciones, el ultraderechista Partido de la Libertad de Austria (FPÖ), del que Hofer era candidato, no se mostró excesivamente desanimado. Había obtenido la mayoría de los sufragios en más estados federales que Los Verdes, y el factor decisivo para su derrota fue el voto por correo y una diferencia de como mucho unos cuantos miles. En consecuencia, el FPÖ cree que está en camino de ganar las próximas elecciones parlamentarias, previstas en pocos años. El partido también está convencido de que basar la campaña en la cuestión de la “invasión musulmana” –como hizo Hofer– encontrará cada vez más eco entre los ciudadanos.

La resonancia de este mensaje está lejos de ser exclusiva de Austria. A lo largo de la pasada década y media, ha crecido la idea de que Europa está siendo “invadida” por los musulmanes y que el islam ha ganado terreno, entre otros países en Polonia, Alemania, Bélgica, Holanda, Noruega y Suecia. Refiriéndose sistemáticamente a la emigración masiva que ha tenido lugar desde la Segunda Guerra mundial, quienes buscan “evidencias” contemporáneas apuntan a la actual crisis de los refugiados sirios y a la supuesta “islamización” de diversas ciudades europeas para convencer a un número cada vez mayor de personas de la realidad de la invasión y, lo que es más preocupante, de la necesidad de resistir. El razonamiento es que, una vez que estén aquí y se hayan establecido en Europa, los musulmanes se proponen destruir los países que supuestamente les han ofrecido generosamente un nuevo hogar (Chris Allen, *Huffington Post*, 29 de enero de 2016). Esta era la línea argumental que alimentó al noruego Anders Breivik, quien, poco antes de matar a ocho personas con una bomba en Oslo y a otras 69 en una acampada de verano en la isla de Utoya, publicó en Internet un mani-

fiesto justificando sus acciones por la necesidad de resistir a la invasión islámica de Europa con el fin de proteger su identidad, cultura y valores. No ha sido el único en apelar a esa clase de justificaciones para sus actos. También lo han hecho, entre otros, el grupo alemán Clandestinidad Nacionalsocialista y el sueco Peter Mangs.

No obstante, el miedo que lógicamente se deriva de los atentados terroristas en París y Bruselas, así como de los anteriores en Londres y Madrid, ha sido el verdadero catalizador que ha hecho que un número creciente de europeos no solo se haya vuelto más receptivo a los mensajes y las ideologías de la extrema derecha, sino que, en un fenómeno en cierto modo sin precedentes, también vote por ellos. En respuesta, los ultraderechistas, además de irse apartando de las ideologías históricas tradicionales centradas en los judíos y en el judaísmo, han adoptado una retórica mucho más explícita sobre la amenaza real que, según ellos, suponen los musulmanes y el islam. El resultado ha sido la proliferación de partidos de extrema derecha y de actores que utilizan un lenguaje que se puede calificar con toda justicia de islamóforo.

En cierto modo, tal vez nada de esto es sorprendente. En el contexto europeo actual, los musulmanes y el islam son el colectivo más resistente a la aculturación de los que viven dentro de las fronteras en permanente expansión del continente. Se les considera una amenaza social, política, económica y cultural. Peter Morey y Amina Yaquin, en su libro *Framing Muslims: stereotyping and representation after 9/11*, publicado en 2011, opinan que tras esta percepción se oculta la idea de que los musulmanes son un “otro” homogéneo formado por individuos imposibles de distinguir unos de otros, que se comportan como autómatas, incapaces de pensar y actuar independientemente, y a los que se puede enardecer con facilidad para que respondan con violencia a cualquier desafío a la visión del mundo monolítica e inamovible del islam. Siguiendo con la metáfora, el “otro” musulmán también tiene la capacidad de contaminar. En consecuencia, el peligro que suponen los musulmanes se considera real, constante y, en ocasiones, apocalíptico. Además de verlos como a un “otro” que amenaza con devorar Europa como entidad

Chris Allen, Universidad de Birmingham, Reino Unido. Artículo entregado en 1 de junio de 2016.

geográfica, se juzga que eso mismo es lo que se proponen con respecto a los valores, las democracias, las identidades y la herencia judeocristiana de Europa.

A su vez, esto alimenta otro de los mensajes islamóforos de la extrema derecha. En palabras de Jean Marie Le Pen, exlíder del Frente Nacional francés, “tanto si ha nacido en un establo como si no, una cabra nunca puede ser un caballo” (Aurelien Mondon, *The Independent*, 27 de septiembre de 2012). Dicho de otro modo, los musulmanes nunca serán verdaderamente europeos aunque lo sean de nacimiento. En el contexto adecuado, la extrema derecha ha hecho un uso seductor de este tipo de retórica. Pongamos por caso el Partido Nacional Británico (BNP). Con el fin de mejorar sus resultados electorales, la formación se dirigió a las comunidades blancas de clase trabajadora de lugares social y económicamente muy desfavorecidos y con comunidades musulmanas importantes. Utilizando eslóganes electorales como “Islam fuera de Gran Bretaña” y “Referéndum sobre el islam”, el BNP combinaba mensajes sobre la “alteridad” de los musulmanes con los que tenían como objetivo culparlos de los males sociales que aquejaban a muchos votantes blancos de clase trabajadora (Chris Allen, *Politics & Religion*, 2010). Un ejemplo fue la insinuación de que los presupuestos de los gobiernos locales se estaban empleando para construir mezquitas en vez de viviendas sociales y escuelas locales. La estrategia no solo dio buenos resultados al partido en las elecciones municipales celebradas entre 2007 y 2010, sino que también tuvo como consecuencia que la formación ganase dos escaños en las elecciones europeas de 2009 y otro en el Parlamento de Londres. Panoramas similares a este son evidentes en otros países, como muestra el relativo éxito de Interés Flamenco en Bélgica y del Partido Popular Danés en Dinamarca.

También hay indicios de que la extrema derecha ha empezado a adoptar una respuesta paneuropea a la “invasión” musulmana. A escala nacional se puede apreciar en el hecho de que las redes de hinchas del fútbol con vínculos ultraderechistas han dejado de lado la lealtad a su equipo para centrar su atención en los musulmanes y el islam. En Reino Unido quedó de manifiesto en la Liga de Defensa Inglesa, un movimiento de protesta callejera contra el yihad surgido de los *hooligan* futbolísticos, quienes, al parecer, preferían luchar contra la “islamización” de Gran Bretaña que enfrentarse entre sí (Chris Allen, *Patterns of Prejudice*, 2011). Más allá del ámbito nacional, y según información reciente, parece que los hinchas rusos e ingleses pretenden aprovechar el partido entre ambos países que se celebrará en Marsella en el marco de la Eurocopa 2016 para “vengarse” de las comunidades musulmanas de la ciudad (Anthony Bond, *The Mirror*, 23 de mayo de 2016). Un ejemplo posiblemente más estratégico y paneuropeo parece ser el del grupo alemán Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente (Pegida, por sus siglas en alemán). Su manifestación en Dresde a raíz del ataque contra la revista *Charlie Hebdo* en enero de 2015 atrajo a unas 40.000 personas, y Pegida ha hecho

cada vez más propaganda de sí mismo como artífice de la resistencia europea. En consecuencia, recientemente ha organizado protestas en Bélgica, Dinamarca, Noruega, España y Suiza, así como en Reino Unido.

Además de haberse vuelto más atractivas para los votantes, y tal vez a consecuencia de ello, las ideologías ultraderechistas han permeado también la política convencional (Humayan Ansari & Farid Hafez, *From the far-right to the mainstream: Islamophobia in party politics and the media*, 2012). Aunque lo normal es que se haga de forma más implícita, en la escena política dominante ha habido quien se ha apropiado y ha hecho uso públicamente de los mensajes islamóforos. Es el caso de la declaración del expresidente italiano, Silvio Berlusconi, que dijo que Milán sería pronto una “ciudad islámica”. De manera similar, el llamamiento de los Demócratas de Suecia a limitar la “tasa de natalidad” de los inmigrantes musulmanes se parecía mucho a lo que proponían los integrantes del entorno de la extrema derecha sueca. Una modalidad menos abierta se puede ver en los recientes comentarios del primer ministro húngaro, Viktor Orban. Refiriéndose a la actual crisis de los refugiados, Orban aludió a que la llegada de un gran número de inmigrantes musulmanes a Europa formaba parte de un “plan maestro” (Chris Allen, Instituto Australiano de Asuntos Internacionales, 2016). Cabe pensar que el “plan maestro” es algo parecido a las ideas de “invasión” e “islamización” preferidas por otros.

Coincidencias entre izquierda y extrema derecha

Pero posiblemente lo más preocupante sea la aparente convergencia entre las opiniones de algunos miembros de la izquierda política con los que se sitúan en la extrema derecha. Uno de los ejemplos más claros son las ideas del autodeclarado “socialista” Pim Fortuyn. Tras crear el partido holandés Lista Pim Fortuyn, obtuvo un éxito político sin precedentes apoyándose en teorías que hacían hincapié en la incompatibilidad de los musulmanes y el islam con la forma de vida liberal que él consideraba definitoria de Holanda (Chris Allen, *Islamophobia*, 2010). Un ejemplo más reciente lo ofrece Resistencia Republicana, un movimiento ciudadano francés que tomó las calles de París en 2013 con pancartas con mensajes como “Islam fuera del Louvre” o “No a la islamización de Alsacia-Lorena”. Centrándose específicamente en la supuesta incompatibilidad de los musulmanes con los valores laicos franceses y la igualdad de género, Pitt (*Labour Briefing*, 2013) afirma que detrás del movimiento hay gente con vínculos con grupos de izquierda, entre ellos el Movimiento Republicano y Ciudadano y la Liga Comunista Revolucionaria. Poca duda cabe de que, en relación con los musulmanes y el islam, ha habido al menos algunas coincidencias entre la izquierda y la extrema derecha.

La extrema derecha europea y su ideología islamófoba en particular, cada vez más fluidas y reflexivas, no solo han

difuminado muchos de los límites que las han re-frenado históricamente, sino que, en los últimos tiempos, los han sorteado con éxito. De este modo, sus integrantes han conseguido llegar y atraerse a los ciudadanos de a pie de todo el espectro europeo y político. Este es el mayor logro de la ultraderecha en la Europa de hoy. El contexto francés permite ilustrarlo. En las elecciones europeas de 2014, el Frente Nacional obtuvo alrededor de una cuarta parte de los votos; únicamente en París y en el oeste de Francia no logró aumentar su porcentaje. El mensaje de su líder, Marine Le Pen (hija de Jean Marie, su anterior dirigente), era claro: los musulmanes y el islam seguirán siendo un problema y una amenaza hasta que el “otro” musulmán se vuelva más como “nosotros” (Aurélien Mondon, *op.cit.*). Este era su mensaje político, pero también queda de manifiesto en el terreno social y cultural. Así, desde 2014, los debates acerca del papel de los musulmanes en Francia han sido una característica recurrente de los programas de actualidad de los medios de comunicación franceses. Y, lo que es más preocupante, es que se ha producido un fuerte incremento de ataques islamófobos callejeros en todo el país, que han aumentado espectacularmente tras los atentados terroristas de enero y noviembre de 2015 en París. Tampoco es coincidencia que dos de los libros más leídos y debatidos hayan sido una novela de Michel Houellebecq titulada *Sumisión* (2015), que imagina una Francia gobernada por un partido político musulmán, y la obra de no ficción *Le Suicide Français* (2014), de Eric Zemmour, que cuestiona el impacto de la inmigración musulmana en Francia.

Bilefsky y Fisher (*The New York Times*, 11 de octubre de 2006), sugieren que en el clima europeo actual se ha cruzado una línea invisible en lo que respecta a los musulmanes y al islam. En mi opinión, tal y como señalo en *Islamophobia*, esto no solo tiene un impacto social, político y cultural significativo, sino que también alimenta una islamofobia ideológica. Esto es importante, porque la islamofobia afecta a la forma en que pensamos, hablamos y escribimos actualmente sobre los musulmanes y el islam; a la manera de percibirlos, de concebirlos, y, en consecuencia, de referirnos a ellos, y a la de incluirlos, y también de excluirlos. Por eso, la islamofobia no puede seguir considerándose –como tampoco se puede seguir considerando a los musulmanes y al islam– como algo que se puede despachar o relegar a los márgenes de la sociedad europea contemporánea. Ya sea en un contexto social, político o económico, actualmente la islamofobia define y da sentido sobre quién y qué se considera y, lo que es más importante, cómo se entiende qué son los musulmanes y el islam. Una de las vías principales por las cuales esto ocurre son los espacios políticos, espacios cada vez más influidos y alimentados por la extrema derecha. Sostengo (*Politics and Religion*, 2010), que esos espacios ofrecen el conducto por el cual el significado y el conocimiento



Manifestación organizada por Pegida en Amberes, Bélgica. 23 de abril de 2016. / LUC CLAESSEN/AFP/GETTY IMAGES

de determinados grupos penetra en las ideas y en la forma de entender dominantes de la sociedad, convirtiéndose en una parte normativa de las mismas.

Por tanto, aunque puede que tras la reciente derrota de Hofer en las elecciones presidenciales austriacas se palpase una sensación de alivio, el problema subyacente sigue estando a la vuelta de la esquina, por cuanto la islamofobia europea no va a desaparecer. Desde una perspectiva pesimista, la actual crisis de los refugiados sirios y la atención política al grupo Estado Islámico, entre otros factores, significa que la situación seguirá deteriorándose. Mientras que los países de Europa occidental ya han experimentado el impacto del resurgir de la extrema derecha, el número creciente de refugiados que están llegando a Europa del Este puede constituir un semillero fértil para la ultraderecha también en esos países. Si bien es probable que, en primera instancia, este sentimiento tome forma en la calle, la posibilidad de que alimente y transforme rápidamente también la política convencional es muy real. Sin embargo, no es solo el gran número de refugiados lo que dará nuevo impulso a la ya renacida extrema derecha. Los ataques terroristas que siguen perpetrando musulmanes de origen europeo también tendrán ramificaciones nocivas. Si los políticos convencionales no son capaces de dar una respuesta apropiada, la ultraderecha estará esperando no solo para expresar su oposición, sino también para llenar de manera oportunista el vacío político si surge la necesidad. Con ello, las voces de la extrema derecha seguirán explotando la idea de que Europa está siendo asediada por un “otro” invasor islámico al que habrá que resistir cada vez más por todos los medios necesarios. Y este escenario es sumamente preocupante. ■

Ideas para la acción en el Mediterráneo



La principal red de centros de investigación sobre política y seguridad en el Mediterráneo abrió en 2010 una nueva etapa tras fijar su Secretaría en Barcelona, en concreto, en el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed).

Compuesta por 107 institutos de 32 países europeos y mediterráneos, la red EuroMeSCo (Euro-Mediterranean Study Commission) nació en 1996 para reforzar de forma conjunta y coordinada la investigación y el debate sobre temas políticos y de seguridad en el Mediterráneo, aspectos clave para la consecución de los objetivos del partenariado euromediterráneo.

Ejes del plan de trabajo

- Programas de investigación
- Conferencia anual
- Seminarios, talleres de diálogo, presentaciones locales
- 4 líneas de publicaciones: EuroMeSCo Joint Policy Studies, EuroMeSCo Papers, EuroMeSCo Policy Briefs, EuroMeSCo Reports
- Web y newsletter

Objetivos

Aumentar el potencial y la calidad de los miembros de la red y reforzar su influencia en el impulso de debates actuales relativos a las políticas euromediterráneas.

Fomentar iniciativas conjuntas y promover el diálogo entre los miembros de EuroMeSCo sobre la política y las relaciones euromediterráneas.

Dar a conocer las conclusiones de las investigaciones de los miembros a expertos en relaciones euromediterráneas, institutos de investigación e instituciones nacionales, europeos e internacionales vinculados a las relaciones euromediterráneas.



IEMed.



Secretaría de EuroMeSCo

Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed)

Girona, 20 08010 Barcelona

www.euromesco.net | euromesco@iemed.org

T (+34) 93 244 98 50 | F (+34) 93 247 01 65

32 ¿Qué representación deben tener los musulmanes?

36 Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual

39 Laicidad de los Estados y afirmación musulmana

42 Participación pública de las musulmanas de Europa

43 Paradigmas políticos para gestionar la diversidad religiosa: una cuestión sin resolver



Mujeres turcas en el barrio de Kreuzberg, Berlín./ULLSTEIN BILD VIA GETTY IMAGES

Gestionar la diversidad

Europa se enfrenta a la diversificación étnica, religiosa y cultural generada por el crecimiento de las poblaciones migrantes. La emergencia y la visibilidad de identidades, culturas y religiones minoritarias han provocado la necesidad de plantearse los principios que deben regir la gestión de estas formas de pluralismo y han reavivado el debate sobre los valores fundamentales de la sociedad europea.

Así, frente a los modelos asimilacionista y multicultural, en los últimos años se está imponiendo un enfoque intercultural, más abierto, basado en el diálogo entre diferentes confesiones religiosas para consensuar una estructura de oportunidades para todos.

Por lo que se refiere a la representación religiosa de los musulmanes de Europa, aún queda mucho por hacer. Pero hay que tener en cuenta que ésta se caracterizará por la diversidad y el pluralismo, puesto que cada país europeo tiene una relación con el islam y una manera de abordar y de regir las cuestiones religiosas. Y, además, porque tampoco todos los “islams” son iguales.

En este debate sobre el encaje de las prácticas religiosas entre los musulmanes europeos, surge una paradoja: mientras que el islam como tradición religiosa se acomoda dentro de los marcos legales, los musulmanes como colectivo despiertan recelos por sus comportamientos sociales. Gestionar la diversidad en Europa es aún un reto político y social.

¿Qué representación deben tener los musulmanes?

Teniendo en cuenta que cada país europeo tiene una relación diferente con el islam, sin duda la representación religiosa de los musulmanes será diversa y marcada por el pluralismo.

Rachid Benzine

Resulta imposible abarcar totalmente en pocas líneas la cuestión de la representación de los musulmanes en Europa. De hecho, la realidad de los musulmanes es extremadamente diferente según los países europeos, que a su vez son muy distintos en lo que se refiere a su manera de abordar y de regir las cuestiones religiosas. Así, los magrebíes de Francia o de España no son los paquistaníes de Inglaterra o los turcos de Alemania. Y el estatus de las religiones y de los hombres religiosos es completamente diferente en los países concernidos. Por otra parte, el tratar la representación de los musulmanes en Europa de forma completa supondría abordar el tema no solo a partir de la situación de los países europeos en los que, debido a los flujos migratorios de estos últimos 50 años, hay una presencia musulmana solo desde hace algunas décadas, sino también a partir de la realidad de los países europeos que cuentan con una población musulmana desde hace varios siglos, como Albania, Bulgaria o Bosnia. En este artículo solo trataremos el tema de la representación musulmana en los países de Europa occidental que se enfrentan desde hace poco a esta cuestión.

¿Quién es ‘musulmán’?

De quién hablamos cuando decimos “musulmanes”? ¿Llamamos así al conjunto de quienes, en una sociedad, profesan claramente la fe islámica, realizan una práctica regular y tratan de organizar lo mejor posible su culto, su transmisión y su representación? ¿O bien hablamos también de todos aquellos que, debido a sus orígenes nacionales, son considerados “musulmanes” por “los demás” y constituyen unas “minorías visibles” en el espacio europeo? Dependiendo de si nos encontramos en Gran Bretaña o Francia, el enfoque varía. En Reino Unido, de hecho, la tradición política acepta sin problema que existan en el seno de la comunidad nacional comunidades formadas sobre una base étnica y religiosa. En Francia, en cambio, el sistema republicano lai-

co solo se interesa por los individuos y considera que la pertenencia religiosa de las personas forma parte del ámbito privado en el que el Estado no debe intervenir. En Gran Bretaña, no existe desconfianza del Estado hacia las religiones o su organización, mientras que en Francia estas siempre se consideran un riesgo para las libertades individuales y la paz social, y si los poderes públicos quieren organizarlas es para controlarlas mejor. Por otra parte, los propios musulmanes perciben de forma diferente el hecho de ser musulmán. La mayoría engloba dentro de este término la adhesión a la religión islámica, a sus dogmas, a su moral y a sus prácticas, pero también hay quien se declara musulmán por un sentimiento de pertenencia a una comunidad de origen; para estos últimos, el aspecto cultural, o también el de la identidad, es más importante que el aspecto propiamente religioso. Muchos musulmanes de Europa mantienen una relación muy flexible con la práctica religiosa, e incluso con los dogmas religiosos, y se consideran musulmanes, en primer lugar, por la manera en que los ven “los demás”. Por tanto, son “musulmanes culturales” antes de ser “musulmanes religiosos”. Esta es la razón por la que en los países europeos se plantea cada vez más la cuestión de la representación religiosa de los musulmanes y a la vez la de su representación política. Incluso en un país como Francia en el que, en principio, una religión no puede pretender tener una representación política, el tema de esta representación política se plantea hoy debido al aumento de las actitudes islamóforas. Tanto los no creyentes (o “poco creyentes”) como los creyentes del islam pueden sentir la necesidad de estar representados colectivamente en el espacio público, en respuesta al creciente clima de hostilidad hacia todo lo que proviene de la religión islámica. Además, los musulmanes de Francia no pueden evitar comparar su situación con la de los judíos en este país, porque estos últimos no solo tienen organizado su culto en el Consistorio Central Israelí de Francia, una institución religiosa fundada en 1808 por iniciativa del empera-

Rachid Benzine es investigador asociado del Observatorio de lo Religioso en el Instituto de Estudios Políticos de Aix-en-Provence.

dor Napoleón I, sino que también gozan de representación en el ámbito político (aunque, oficialmente, solo se trata de una organización que deriva del derecho de asociación) a través del Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia, creado en 1944, que agrupa a la mayoría de las asociaciones e instituciones judías del país y al que cortejan casi todos los dirigentes políticos.

Extranjeros y binacionales

El problema de la representación de los musulmanes en Europa resulta complicado sobre todo porque sus condiciones jurídicas personales son muy diferentes, dependiendo de si son, desde el punto de vista legal, ciudadanos de los países concernidos o extranjeros. No se accede a la ciudadanía y a la nacionalidad en las mismas condiciones en todos los países europeos. Reino Unido establece unas condiciones de ciudadanía muy diferentes para los ciudadanos de su antiguo imperio colonial. Francia vincula totalmente ciudadanía con nacionalidad (salvo para la participación de los ciudadanos de la Unión Europea en las elecciones municipales), pero otorga su nacionalidad con mucha más facilidad que Alemania y Gran Bretaña. Así, en Alemania, la mayoría musulmana está compuesta por extranjeros, fundamentalmente turcos (kurdos incluidos), mientras que en Francia, actualmente, más de la mitad de las personas consideradas “musulmanas” son de nacionalidad francesa. Sin embargo, resulta sorprendente constatar que en países como Gran Bretaña, Alemania u Holanda, algunas personalidades procedentes del islam han ocupado un lugar en sus instituciones parlamentarias más rápidamente que en Francia; los primeros diputados franceses procedentes de familias consideradas musulmanas fueron elegidos en 2012.

Pero, tanto si los musulmanes de los diferentes países europeos son ciudadanos de esos países como si son ciudadanos extranjeros, siguen estando vinculados, los unos y los otros, a sus países de emigración, incluso cuando se trata de musulmanes nacidos en Europa. Esto se debe a sus raíces familiares, que no se pueden borrar en una o dos generaciones, pero también a que los grandes países de emigración de los que proceden la mayoría de los musulmanes europeos, como Turquía, Argelia, Marruecos y Pakistán, se preocupan en general por mantener los vínculos con ellos. Cuando tienen la nacionalidad de un país de la UE, casi todos los musulmanes europeos tienen también la nacionalidad del país de emigración de su familia y, por tanto, son binacionales. Por consiguiente, el tema de la representación de los musulmanes en Europa está muy relacionado con las influencias que ejercen diferentes países de larga tradición musulmana sobre sus diásporas. De hecho, todos los grandes países musulmanes de emigración muestran interés por

la organización religiosa de sus ciudadanos en el extranjero y llevan a cabo políticas muy precisas en este ámbito.

Varias razones explican este fenómeno. La primera es el interés de los regímenes de estos países en controlar políticamente a sus diásporas para evitar que se desarrollen en ellas corrientes de oposición política. La segunda está relacionada con la rivalidad entre países musulmanes, ya que cada uno de ellos afirma representar el “mejor islam”. Como el aspecto religioso es fundamental para estos países mayoritariamente musulmanes, el control del islam en la diáspora es, en cualquier caso, un elemento importante de influencia fuera de sus fronteras. Así, en todos los países europeos donde hay importantes grupos de turcos, la Dirección de Asuntos Religiosos del Estado Turco (DITIB) es extremadamente activa y apoya con fuerza todas las iniciativas religiosas de sus ciudadanos (adquisiciones o construcciones de lugares de culto, disponibilidad de autoridades religiosas, programas de formación). A Argelia y a Marruecos también les preocupa el control político de las asociaciones religiosas creadas por sus compatriotas en la diáspora, pero rivalizan para conseguir el liderazgo de la institucionalización del islam en los países europeos. Esta rivalidad se vive especialmente en Francia, donde los ciudadanos argelinos y marroquíes son los más numerosos y constituyen, conjuntamente, la mayoría de los fieles del islam. Desde hace ya más de 30 años, los gobiernos franceses han tratado de que surja una entidad representativa del culto musulmán que constituya un verdadero interlocutor de los creyentes y de los practicantes del islam en Francia con los poderes públicos. Ahora bien, desde hace 30 años, todos estos esfuerzos se ven “saboteados” sistemáticamente por los gobiernos de estos dos países magrebíes, que no aceptan que el otro pueda dirigir, de una manera o de otra, el islam en Francia.

Rivalidades entre corrientes del islam contemporáneo

La organización de la representación de los musulmanes en los países europeos en los que, hasta hace 50 años, no había presencia musulmana está condicionada por la existencia de múltiples corrientes musulmanas que compiten entre sí, o incluso están en guerra. Aunque los musulmanes afirmen por lo general que solo existe “un islam” (hacen caso omiso de la fractura secular entre islam suní e islam chít), hay que señalar que en el seno de la gran “Casa del islam” existen varios islams. No solo hay islams creados históricamente por grandes zonas culturales muy diferentes (árabe, persa, turco, indio, indonesio, de África negra o europeo) e islams que afirman pertenecer a escuelas jurídicas históricas suníes distintas (hana-



Oración del viernes en la mezquita Baitul Futuh. Londres./

GODONG/ROBERTHARDING/GETTY IMAGES

fí, malikí, chafií y hambalí), sino también islams que tienen concepciones diferentes de esta religión y de su relación con el mundo. Y estas concepciones son a veces muy antiguas (como la diferencia entre las concepciones exotéricas y esotéricas, la importancia que se da a “la Ley”, a “la Vía”, a la jurisprudencia o a la devoción amorosa), pero también hay concepciones más recientes.

Los Estados de origen de los musulmanes de Europa no han sido los únicos que se han interesado por la organización del islam de sus ciudadanos de la diáspora. Todas las grandes corrientes existentes en el seno del islam contemporáneo han mostrado rápidamente este interés y se han dado cuenta, además, de hasta qué punto la libertad de asociación y de expresión que predominan en los países europeos democráticos podían favorecer su propio desarrollo en la escena mundial. Por eso, antes incluso de la independencia, y luego tras la aparición de los grandes flujos migratorios, los Hermanos Musulmanes, los re-

formistas de la ortodoxia estricta, los pietistas, los salafistas, los wahabíes y también los sufíes y los neosufíes se mostraron activos en Europa occidental. Estas corrientes eran todavía más dinámicas en las diásporas porque eran perseguidas en los países musulmanes. El movimiento de los Hermanos Musulmanes, en particular, que nació en 1928 en Egipto y se expandió rápidamente por los países árabes, y que siempre ha sido perseguido por los regímenes políticos árabes en el poder, ha sabido encontrar refugio en la Europa democrática. Said Ramadan, yerno del fundador Hassan al Banna (asesinado en 1949), se estableció en 1958 en Ginebra desde donde ejerció su influencia en todo el mundo (y trabajó para crear el Centro Islámico de Múnich, y luego el centro de Ginebra). Asimismo, antes de que Turquía tuviese, a partir de 2002, un gobierno islamista, el movimiento político-religioso Millî Görüs, fundado en 1969, supo organizarse y prepararse para conquistar el poder en la diáspora turca de Alemania. Estas corrientes dife-

rentes se disputan en nuestros días la conquista de las almas musulmanas de Europa y tratan de hacerse con el control de las instituciones con pretensiones representativas. Eso se observa tanto en la toma del poder en las salas de oración como en la creación de instituciones regionales y nacionales. A veces, los actores que destacan en estas conquistas muestran claramente su adhesión ideológica; a veces avanzan ocultándose, y eso no facilita su identificación, que es competencia de los poderes públicos europeos. En general, estos últimos se muestran más propensos a favorecer el islam “legitimista”, es decir, el islam oficial de los países musulmanes en los que se originaron grandes diásporas, exponiéndose a que se les reproche que favorecen “un islam del extranjero”. Pero, ¿qué encierra un riesgo mayor, fomentar un islam vinculado con los países de origen o dejar que se desarrollen corrientes transnacionales que a veces tienen ideologías muy opuestas a los valores democráticos europeos? También hemos podido ver a algunos países europeos, como Bélgica y Austria, “negociar” con Arabia Saudí la organización de un islam oficial, lo que solo podía crear problemas, dado que el islam de este país con un régimen absolutista es un islam salafista wahabí enormemente oscurantista.

¿Quién es la autoridad en el islam?

Los musulmanes, al compararse con los católicos, afirman con frecuencia que la ventaja de su religión es que no tiene una casta sacerdotal y que así pueden vivir directamente su relación con Dios, sin ninguna intermediación. Sin embargo, para garantizar su desarrollo y perdurar en la historia, ninguna religión puede prescindir de las instituciones y de la jerarquía. Y aunque en el islam suní (es diferente en el islam chít) no hay un clero con una función intercesora, sí existen personas e instituciones que tienen la condición de autoridad en materia religiosa, que son los guardianes de la doctrina, que dicen lo que está “bien” y lo que está “mal”, lo que es “lícito e ilícito” y que trabajan en la transmisión de la religión y en la organización del culto.

En los países mayoritariamente musulmanes, en los que no existe la separación entre lo religioso y lo político que se ha impuesto de diferentes maneras en Europa desde el siglo XVI, observamos la importancia que tiene la existencia de un Ministerio de Asuntos Religiosos, encargado de controlar a los que ejercen una función en el culto, empezando por los imames. Estos, en cualquier caso, cuando son imames “a tiempo completo”, son por lo general funcionarios públicos, formados y remunerados por el Estado. Pero, paralelamente a este Ministerio, existe en los países musulmanes un cuerpo de sabios religiosos, los llamados ulemas. Las agrupaciones de ule-

mas son más o menos numerosas y están más o menos estructuradas. En Marruecos, por ejemplo, existe un Consejo Superior de los Ulemas a escala nacional, pero también hay consejos regionales. En algunos países puede haber un “muftí de la República” (el muftí es un sabio religioso con competencia para emitir fetuas, es decir dictámenes jurídicos). En varios de esos países, las universidades islámicas –como la reputada Universidad Al Azhar de El Cairo, o la no menos venerable Qarawiyin de Fez, o también la Universidad Abd el Kader de Constantina– son los grandes polos de conservación y de transmisión de la recta doctrina.

En el islam de la diáspora en Europa existen, evidentemente, unas estructuras diferentes. No hay (por ahora, en cualquier caso) grandes universidades islámicas que puedan reivindicar una autoridad real. Las autoridades religiosas –tanto los ulemas como los imames– no podrían ser funcionarios públicos controlados y remunerados por los Estados. Los Hermanos Musulmanes crearon en Dublín, en 1997, el Consejo Europeo para la Fetua y la Investigación, pero solo se pueden remitir a él, de manera voluntaria, aquellos que confieren autoridad a esta corriente político-religiosa. En Francia, recientemente, varias tendencias del islam (los Hermanos Musulmanes de la Unión de las Organizaciones Islámicas de Francia, el Consejo del Culto Musulmán en Francia y la Federación de la Gran Mezquita de París vinculada a las autoridades argelinas) han creado cada una su propio “consejo teológico”, con unas personalidades con competencias muy desiguales, pero la mayoría de los musulmanes y los demás actores de la sociedad no los toman muy en serio.

Es evidente que la representación religiosa de los musulmanes de Europa va a tardar todavía mucho tiempo en conseguir unos resultados satisfactorios para todos. No podrá ser igual en todos los países porque todos tienen relaciones diferentes con el islam y con los pueblos musulmanes. También se caracterizará inevitablemente por el pluralismo, porque resulta impensable –y no es deseable– que todas las expresiones del islam se reúnan en unas instituciones que desdibujen sus especificidades. ■

Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual

Mientras que el islam como tradición religiosa se acomoda dentro de los marcos legales, los musulmanes como colectivo social despiertan recelos por sus comportamientos.

Jordi Moreras

En Europa nos preocupa saber cuántas veces van semanalmente a la mezquita los musulmanes. O el porcentaje de aquellos que observan el ayuno durante el mes de ramadán. De esta manera podemos extraer nuestras propias conclusiones respecto a su religiosidad y, de paso, suponer cómo elaboran sus identidades colectivas. Damos por sentado, más allá de lo común, que los musulmanes constituyen una comunidad compacta de practicantes, que en todo momento dirimen el sentido de sus modales sociales de acuerdo a un eje que media entre lo permitido y lo prohibido. En nuestros imaginarios pseudo-laicos, el musulmán representa por excelencia el paradigma del hombre y de la mujer religiosos, nublados por su temor a Dios, permanentemente desencajados en la esfera pública europea. Si las sociedades receptoras de mano de obra inmigrante no entienden que ésta pueda quedarse en paro, mucho menos se acepta la idea de que existan musulmanes laicos.

Valgan estas afirmaciones para iniciar una reflexión sobre el encaje de las prácticas religiosas entre los musulmanes europeos, en un momento en el que se establece una paradoja estructural de primer orden: mientras que en el conjunto de los diferentes ordenamientos legales europeos se muestra un creciente reconocimiento de aquellas especificidades del culto que son propias de la doctrina islámica, por otro lado se genera una mirada sospechosa ante la expresión pública de estas observancias y religiosidades. Dicho de otra manera: mientras que el islam como tradición religiosa va acomodándose dentro de los marcos legales, los musulmanes como colectivo social siguen despertando recelos en virtud de sus comportamientos sociales. Es evidente que ambos elementos están estrechamente relacionados y que el islam no se entiende sin los musulmanes, y viceversa. Pero es curioso ver cómo se construye esta separación liminal entre ambos, partiendo del punto de vista de la práctica religiosa.

Parece que a mayor reconocimiento legal, mayor es la incomodidad expresada ante la vitalidad religiosa de este colectivo. Ello ha provocado situaciones difíciles de

comprender, pero que responden con exactitud a ese malestar que representa la pervivencia de esta singularidad: el hecho de que desde 1992 España reconozca al islam como religión de notorio arraigo, dentro del marco de libertad religiosa, no ha impedido que en los últimos años una serie de personas hayan visto denegada su solicitud para adquirir la nacionalidad española, al considerarse las como personas “con un exceso de celo religioso”.

Una de las cosas que más me sorprende, en los continuados escenarios postraumáticos que se suceden tras los atentados terroristas vividos fuera y dentro de Europa, es la amarga sorpresa que para algunos sigue generando el hecho de que los colectivos musulmanes europeos todavía mantengan sus identidades y pertenencias, y que éstas sean expresadas en el espacio público mediante prácticas religiosas individuales y colectivas. No hay nada naif en quien todavía especula en torno al carácter resiliente de las comunidades musulmanes. Quizá quienes piensan de esta manera, confiaron demasiado en las capacidades asimiladoras de las instituciones sociales europeas, dando por sentado que éstas serían capaces de modelar a su antojo una población dócil y con referencias débiles.

Al tiempo que ha progresado el reconocimiento legal de aquellas prácticas islámicas que resiguen el ciclo de la vida, seguimos monitorizando la evolución de las observancias religiosas entre los musulmanes europeos. Lo llevamos haciendo desde finales de la década de los setenta, desde el momento en que se escribieron los primeros informes sociológicos sobre las poblaciones musulmanas en Europa. Por herencia *durkheimiana*, hemos interpretado las expresiones religiosas individuales y colectivas como indicativas de pertenencias sociales. El balance de las observancias religiosas se entendía, pues, como un baremo a partir del cual estimar el vigor de las identidades sociales. Nuestro interés por las prácticas religiosas es proporcional a su creciente presencia en la esfera pública.

Antes y ahora seguimos estableciendo baremos medibles respecto al grado de expresiones rituales de es-

Jordi Moreras, departamento de Antropología, Universitat Rovira i Virgili. Una versión reducida de este texto se presentó en el seminario “Musulmanes de Europa. Debatiendo la presencia musulmana en Europa”, organizado por el IEMed en Barcelona, 15 y 16 de diciembre de 2015.

tas poblaciones. Y lo hacemos para conseguir establecer una serie de tipologías y categorizaciones que nos sirven para apuntalar unos perfiles bastante descontextualizados de musulmanes a través de su práctica religiosa. La abundante bibliografía sobre el islam en Europa muestra muchos intentos por reproducir una gradación entre las expresiones de un islam supuestamente integrable y un islam presuntamente resistente.

Cuando Felice Dassetto y Albert Bastenier publicaron su obra, *L'islam transplanté* (1984), establecieron un baremo sobre la frecuentación de fieles musulmanes a las mezquitas de Bélgica, aplicando un criterio cuantitativo clásico de la sociología de la religión. Rémy Leveau y Gilles Kepel dieron un paso más allá (*Les musulmans dans la société française*), en la encuesta patrocinada por la Fondation Nationale des Sciences Politiques en 1988 sobre los musulmanes en Francia, incorporando otros elementos propios de una interpretación canónica de las observancias religiosas islámicas. Sobre esta base, se construyeron otras encuestas públicas, como las del IFOP que, publicadas periódicamente por *Le Monde*, iban informando de la pervivencia de la religiosidad entre las poblaciones musulmanas. Ahora disponemos de los informes que elabora el Pew Research Center, pero, sin duda, no tienen la dimensión de impacto sobre los imaginarios sociales que suponía saber que los musulmanes franceses (o británicos, belgas o alemanes) situaban al islam en el centro de sus vidas, o que tan solo mantenían una discreta práctica religiosa a nivel familiar e intracomunitaria.

En ese tiempo se acuñó una expresión que ha tenido vigencia hasta ahora y que sirvió para referirse a lo que hoy llamamos *mainstream islam*. Se trataba de la expresión “islam tranquilo”, mediante la cual se quería hacer referencia a las expresiones de un islam transmitido familiarmente, con un intenso contenido étnico-nacional, relacionado con las primeras generaciones de musulmanes en Europa y que se mantenía prácticamente invisible en los escenarios sociales europeos. Se trataba de un islam modesto, el propio del *fellah* convertido en obrero, que había asumido su condición subalterna en la sociedad europea. Sus manifestaciones externas no preocupaban, a lo sumo generaban alguna incomodidad por el hecho de que algunas mujeres usaran discretamente un fular para tapar sus cabellos, algo que se entendía como la pervivencia de una consustancial desigualdad cultural entre hombres y mujeres. Los niños eran demasiado jóvenes como para plantear problema alguno y los difuntos se enterraban discretamente en nichos de beneficencia.

En España, Teresa Losada utilizaba la expresión de “practicantes instalados”, y lo aplicaba en 1990 a aquellos musulmanes, “hombres adultos, de entre 35 y 50 años cuyo retorno al islam coincide con la decisión de instalarse con su familia y educar a sus hijos en la religión por temor a verlos absorbidos por la sociedad de acogida”. Frente a ellos aparecían otros modelos que representaban un claro desafío a este principio de continuidad y repliegue que planteaban estos practicantes instalados. Por un lado, estaban

los llamados “musulmanes sociológicos” (cuya referencia al islam, en palabras de Losada, era “más cultural que cultural, lo que nos les impide mantener cierto tipo de observancia, sobre todo en prácticas exteriores, como ramadán o fiestas comunitarias”). Estos corrían el riesgo de ser acusados de hipócritas (*munafiqun*) por parte del resto de la comunidad, algo que no permitía el poroso contexto de las sociedades europeas que diluían la fuerza del control social comunitario. En el otro lado se situaban los “militantes islamistas”, que tenían una “visión negativa de la emigración musulmana fuera de su país, por el peligro de asimilación que supone para los propios musulmanes”, y que mantenían “los principios de contestación política del discurso islamista”. Losada, acostumbrada a tratar, desde su asociación Bayt al-Thaqafa, con familias marroquíes con poca formación, solía aplicar este término de “militantes islamistas” a aquellos jóvenes de origen árabe que habían venido a finalizar su carrera universitaria en España, cuya formación académica e inquietud por participar activamente en la vida comunitaria era sustancialmente diferente a los inmigrantes de primera generación llegados a Cataluña a principios de los años setenta.

Todas estas tipologías parecían converger en un triángulo sobre el cual interpretar las observancias religiosas islámicas en Europa: por un lado, el islam estable de las familias, culturalmente transmitido; por otro, la creciente abstención cultural mantenida discretamente por musulmanes que se situaban en posiciones distantes de los núcleos de influencia comunitaria; y, por último, las también crecientes expresiones de revitalización religiosa, que reclamaban situar de nuevo al islam en el centro de las referencias individuales y colectivas para los musulmanes. Es lo que se llamó durante mucho tiempo la “reislamización”, que sirvió para nombrar las derivas de un islam crecientemente público, y que parecía desbordar la contención que mantenía el, desde ahora amenazado, “islam tranquilo”.

Tratamiento e interpretación de los rituales islámicos en Europa

El término “reislamización” ha tenido una historia agitada, y su revisión crítica debería empezar por el cuestionamiento de la construcción del islamismo por parte de los politólogos, que dio lugar a épicos encontronazos dialécticos en el ambiente francófono entre Olivier Roy, François Burgat, Alain Roussillon y Gilles Kepel en ese mítico número de la revista *Esprit* (“À la recherche du monde musulman”, agosto-septiembre 2001), y cuyo eco, necesariamente, llega hasta hoy en el debate entre los dos primeros tras los atentados de París. Seguir la pista de este debate nos llevaría lejos del objetivo marcado en este texto, por lo que propongo otro tipo de reflexión crítica sobre el tratamiento e interpretación de los rituales islámicos en Europa, a partir de un estudio sobre las comunidades musulmanas en Catalu-

ña, elaborado por Ariadna Solé, Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, bajo la coordinación de Jordi Moreras, y que será publicado a finales de 2016.

El terreno de las normas está mucho más analizado que el de los rituales: existe una abundante bibliografía académica que muestra los diferentes avances en las sociedades europeas respecto al reconocimiento de aspectos normativos propios de la doctrina islámica. La referencia que ordena este reconocimiento se define en términos de libertad religiosa, estableciendo diferentes marcos más o menos laxos, más o menos restrictivos o más o menos intrusivos, que dependen del interés de cada Estado europeo por modelar un islam nacional. Puesto que los diferentes debates sobre la extensión o restricción de este reconocimiento se derivan de la manera en que cada cultura política ha incorporado el elemento religioso, es complicado establecer un punto de vista comparativo, si no es a través de superponer textos normativos entre sí, o relacionar polémicas surgidas en uno u otro caso. No deja de ser incompleto este balance, puesto que se limita exclusivamente al comentario de la norma, dejando a un lado el ejercicio de la práctica que pudiera trascender lo que es definido normativamente.

No descubro nada nuevo al afirmar que el estudio de los rituales casi no forma parte de las agendas públicas que se interesan por las poblaciones musulmanas. Solo se atiende a los rituales, cuando éstos plantean una alteración de los órdenes y normas establecidos, o porque provocan la necesidad de ser adecuados a los marcos legales y consuetudinarios existentes. Es decir, si se presenta algún ritual que cuestiona los existentes, entonces surge el interés para saber si es posible comprobar su potencial elasticidad y adaptabilidad, si se pueden recrear ritualidades alternativas o paliativas, o bien confirmar con decepción su resistencia al cambio. Quizá, en más de una ocasión, estos otros rituales nos llevan a repensar el carácter arbitrario de muchos de los modos que socialmente hemos asumido. Un claro ejemplo de ello lo muestran las ritualidades mortuorias islámicas: cuando en términos de salud pública se deniega que los musulmanes puedan ser inhumados directamente en tierra sin uso de ataúd, surgen interrogantes con respecto a los condicionantes que hacen obligatorio el ataúd, incluso cuando optamos por la cremación del cuerpo.

Es decir, para que un ritual interese, parece necesario que previamente sea considerado elemento socialmente disruptivo. Que motive controversias, ese bello eufemismo que nos evita utilizar la palabra “conflicto”.

En la síntesis sobre la vivencia del islam en Cataluña que proponemos, la vigencia del ritual se halla condicionada más con el hecho de que hay instituciones propias de los colectivos musulmanes –como la familia y la mezquita– que todavía tienen que consolidarse y se encuentran en una crisis de desubicación, que por la erosión de los rituales (como diría Nathal Dessing), o que nos encontremos ante un proceso de vaciado del sentido ritual (tal como sugería Mohamed Benkheira). Creo,

al contrario, que nos encontramos ante continuos procesos de recreación de los rituales, que van adoptando nuevos usos y significados por parte de aquellos que los expresan, y que se proyectan en una dimensión de búsqueda del reconocimiento. Y como tal, este reconocimiento se busca en la esfera pública, por lo que los rituales adoptan asimismo una dimensión comunicativa y performativa. A partir de ahora, debemos entender que la ritualidad musulmana (individual y colectiva) no solo se proyecta hacia o entre aquellos que comparten un mismo universo de referencias, sino también respecto al exterior del mismo grupo, como expresión de una voluntad de presentación y representación pública.

El carácter ostentatorio de las prácticas, que siempre se ha entendido como la expresión desafiante de una voluntad por querer mostrarse públicamente, pasa a ser reinterpretado como la manifestación de unas presencias que ya no quieren pasar desapercibidas, y de unas subjetividades religiosas que desean afirmarse desde la normalidad. Y todo ello lo explican los contextos sociales en donde se ubican estas prácticas.

La dimensión performativa de los rituales colectivos proyecta la dimensión política que éstos incorporan de serie. El ritual no preocupa por el hecho de ser una práctica incomprensible con respecto a un orden diferente: preocupa esencialmente por su capacidad movilizadora, por el hecho de poder ser compartido, a un tiempo y en un espacio, por un conjunto de personas que activan sus pertenencias comunes. Por ello, como plantea Thjil Sunier desarrollando el concepto de domesticación, la desactivación del potencial movilizador del ritual es la forma con la que las políticas públicas pretenden disolver el componente comunitario que acompaña la referencia religiosa. Al moldear las formas externas de las ritualidades, para hacerlas compatibles con algunas propias de las sociedades europeas, lo que se quiere es acabar con aquellas aristas que tanto incomodan. El ritual, pues, inquieta, y debe ser controlado.

Todo lo dicho debe emplazarse hoy ante la presunción de las sospechas que generan la expresión de determinadas prácticas religiosas. Me parece oportuno destacar que, de nuevo, apelamos a la identificación de prácticas religiosas y la interpretación que se hace de ellas, como una forma para calificar y clasificar a los musulmanes en dos únicas y arbitrarias categorías: buenos y malos musulmanes, tal como decía Mahmood Mamdani, dependiendo de la manera en que estos expresen la forma e intensidad de su religiosidad. Ahora, las tipologías se han vuelto mucho más simples, y ya no son formas geométricas que requieran complejas combinaciones. Caminamos de manera acelerada, hacia tipologías dicotómicas, binarias y entre opuestos, facilitando una lectura recelosa en la que se sugiere que el único camino para evitar una excesiva práctica religiosa, es volver a una práctica discreta y contenida. Definitivamente, la devoción ya no puede ser militante o ritualista, pues corre el riesgo de convertirse en enemiga pública número uno. ■

Laicidad de los Estados y afirmación musulmana

Frente a la visibilidad creciente de identidades y religiones minoritarias en la vida pública, surge la tentación de (re)definir los valores fundamentales europeos.

Hassan Bousetta

Las migraciones internacionales de posguerra, y aún más, las nuevas migraciones de finales del siglo XX y principios del XXI, han conllevado una diversificación profunda de las sociedades de inmigración, esto es, de las sociedades de destino y de instalación duradera de los migrantes. En 1960, los extranjeros solo representaban un porcentaje modesto de la población europea. Actualmente la media se sitúa por encima del 10% y, a veces, en algunas grandes ciudades europeas, supera el 30% o el 40%.

Como todas las democracias liberales que gozan de una economía avanzada y atractiva para la movilidad internacional de la mano de obra, los Estados europeos se enfrentan a los fenómenos de diversificación étnica, religiosa y cultural generados por la movilidad humana. La emergencia, la afirmación y la visibilidad crecientes de identidades, culturas y religiones minoritarias transforman estos países. En muchos, estas realidades han dado pie a un trabajo reflexivo sobre los principios que deben regir la gestión de estas formas de pluralismo. En un primer momento, hay quien ha podido concebir que esas discrepancias en torno a las identidades, culturas y religiones particulares se debilitarían y acabarían por desaparecer con el tiempo y la sucesión de generaciones. Hoy, ningún responsable público, independientemente de sus opiniones y opciones, puede contentarse con tal desinterés. Reflexionar sobre cómo resolver los conflictos y tensiones que generan esas nuevas divisiones, tan distintas en sus expresiones de los conflictos filosóficos que habían generado los siglos XIX y XX, es un ejercicio no solo legítimo, sino probablemente también necesario. En ciertos países han empezado a hacerlo hace poco. Es el caso de la Comisión sobre el Futuro de la Gran Bretaña Multiétnica (2000), la Comisión Stasi en Francia (2003) o, más recientemente, la Comisión Bouchard-Taylor en Canadá (2008).

La afirmación religiosa musulmana en la vida pública, presente en toda Europa, lleva a revitalizar el debate sobre los valores fundamentales de la sociedad y sobre las condiciones de la separación entre Iglesia y Estado. Más allá de la diversidad de las situaciones nacionales, vale la pena intentar aclarar sociológicamente el deba-

te actual, con el objeto de comprender la laicidad en movimiento, es decir, en la oscilación entre los principios generales y las prácticas particulares, así como en la dinámica y el flujo de las interacciones sociales. No se trata de proponer un nuevo esfuerzo de aclaración conceptual de esta noción en su dimensión institucional y estatal, ni de aventurarse en una arqueología del concepto (ejercicio más que necesario al que se ha dedicado abundante literatura). Lo que propongo aquí es tratar de aclarar varios procesos políticos y sociales que se dan por abajo, intentando partir de la realidad que revela el análisis sociológico y antropológico, y no la que se construye como representación a través de las escenificaciones mediáticas a las que da lugar.

El carácter del Estado y el debate sobre la inscripción de la laicidad en la Constitución

Aclarar la perspectiva sociológica me parece útil en vistas a examinar uno de los fundamentos menos cuestionados del debate: el análisis riguroso que debe hacerse de los nuevos modos de afirmación religiosa, en concreto –pero no en exclusiva– musulmanes. Los debates actuales en Bélgica, Francia y Países Bajos, principalmente, se inscriben en una temporalidad particular, la de los atentados terroristas de inspiración yihadista, una temporalidad especialmente problemática. El común de los mortales se ha conformado a menudo con la tentación de considerar obvia, casi natural, la idea de que nos hemos adentrado en una época en que la laicidad política, tanto en el principio de separación entre Iglesia y Estado como en la dimensión protectora de los derechos y libertades individuales, ve su supervivencia amenazada ante los ataques de lo que Olivier Roy califica de “avivamiento religioso” (<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0101-Roy.pdf>).

Por consiguiente, la cuestión es saber si los distintos modelos institucionales de laicidad constituidos en Europa y más allá desde hace dos siglos ofrecen referen-

Hassan Bousetta es investigador cualificado del Fondo de Investigación Científica-FNRS. Universidad de Lieja.



Un niño lee la Carta de la Laicidad, aprobada por el gobierno francés en 2013, exhibida en todos los centros escolares públicos. París, diciembre de 2014./PATRICK KOVARIK/AFP/GETTY IMAGES

cias que permitan responder adecuada y eficazmente a los retos contemporáneos. ¿O es que Francia, constitucionalmente laica desde la Constitución de la IV, y más tarde de la V República, no se enfrenta a los mismos desafíos? ¿acaso no nos hemos propuesto responder a preguntas del siglo XXI con presupuestos e instrumentos de análisis hechos a medida para abordar los retos de desclericalización del poder y de extensión de las libertades individuales propios del siglo XIX? Y eso nos lleva de inmediato a cuestionar la creencia de que el Estado, armado con una confirmación solemne del principio de laicidad en su Carta Magna, sabrá producir una sociedad secularizada y culturalmente apacible.

Partimos de la hipótesis de que ya no nos enfrentamos masivamente, como en el pasado, a las problemáticas del poder del clero y de la interrelación entre el estamento religioso y el civil. Aunque tal vez haya que estar alerta, es evidente que las autoridades religiosas ya no tienen el mismo peso en los debates políticos y sociales. Se trata, cada vez más, de un problema fruto de nuevas modalidades de afirmación de la religiosidad en la sociedad. En mi opinión, lo principal es aprehender estos fenómenos relativos a la identidad del modo más adecuado, esto es, tal como abordaríamos fenómenos culturales, sin tratarlos *a priori* como asuntos de seguridad. Estas religiosidades que se despliegan en las prácticas rituales, los léxicos y los

códigos indumentarios de inspiración religiosa no se reducen a estrategias de conquista del poder estatal construidas a partir de instituciones religiosas. Es más, en parte, nacen fuera del contexto religioso institucional. Asimismo, estas afirmaciones tienen lugar de modos muy diferenciados: modos identitarios tradicionales y desprovistos de toda relación con la política, pero también en ocasiones como proyectos de contraidentificación con la sociedad, basándose en la construcción de identidades exacerbadas o absolutizadas que pueden instalarse en la búsqueda de modos de vida paralelos o en la emigración en pos de vidas en otros lugares.

Aunque no hayan constitucionalizado el principio de laicidad, la mayoría de países europeos son, sin duda, Estados que no solo cumplan con la idea de separación entre Iglesia y Estado, sino que conocen un nivel elevado de secularización. En realidad, la población musulmana de Europa no escapa a este fenómeno, y se ha adentrado en formas avanzadas de secularización e individualización de las creencias. Un estudio reciente de la Universidad Libre de Bruselas revela que, a pesar de las apariencias y de la idea preconcebida de la existencia de una comunidad musulmana homogénea y en ruptura con el resto de la sociedad, los musulmanes de Bélgica individualizan su relación con la fe y se secularizan. Hoy hay tantos musulmanes culturales como religiosos que practican regularmente su fe, como musulmanes que elaboran su identidad y práctica religiosa. Según el mismo estudio, la influencia de los predicadores y líderes religiosos en la construcción de la fe afecta a menos del 10 % de los musulmanes encuestados.

No obstante, es más que probable que el tema religioso identitario del islam siga alimentando el debate en los próximos años. En la mayoría de casos, estas afirmaciones religiosas pueden conformarse a partir de los principios del derecho común del orden democrático. En otros, también pueden incurrir en tentaciones no democráticas, alienantes e incluso violentas. De nuevo aquí el derecho consuetudinario de los Estados europeos plantea referencias suficientes.

El ejemplo de la Francia laica nos indica que la constitucionalización de la laicidad política, vista como principio de separación entre Iglesia y Estado, podría no tener efecto alguno en estas nuevas religiosidades colmadas de globalización impuesta, de modernidad mal digerida, de apertura a la transnacionalización de las prácticas culturales, económicas y sociales, de abandono del Estado del bienestar, de relegación territorial y de bloqueo concomitante de las posibilidades de ascensión social. Son deseables rupturas y giros radicales en materia de transición al laicismo; no obstante, tienen más que ver con procesos que están en marcha en el seno de la sociedad y persiguen el respeto a la autonomía individual, la no discriminación y la defensa de espacios de racionalidad críticos.

Por ende, nuestra postura en el debate consiste en pensar que, en su estado actual, el orden jurídico de la

gran mayoría de los Estados europeos está perfectamente preparado para responder a los retos de separación, independencia recíproca y no injerencia entre las Iglesias y el Estado e incluso –mucho más allá– a los retos de igualdad y de no discriminación. Dentro de la lógica articulada por Jean Baubérot en *La Laïcité falsifiée* (2012), creemos que, en efecto, hace falta más laicidad, pero, sobre todo, una mejor laicidad y una ampliación del ámbito de las libertades. Y es que una constitucionalización de la laicidad que autorice el despliegue de una batería legislativa destinada a restringir las libertades religiosas, en lugar de favorecer una laicidad que una, acabaría fomentando la movilización reactiva de las identidades religiosas afectadas.

De todos modos, este enfoque crítico no se abre a una posición personal de cerrazón consistente en resistirse a cualquier evolución o a considerar satisfactorio el *statu quo*. Al contrario: comparto la idea de que las crisis que atravesamos deberían permitirnos concebir soluciones que nos lleven a avanzar en pos de una mayor laicidad e imparcialidad. En un impulso de optimismo, cabría esperar que el modo en que estas nuevas religiosidades interpelan a los Estados fuera la ocasión para que estos se regeneren. En nuestra opinión, esta perspectiva no puede plantearse sin el acompañamiento de una gran empresa de emancipación social, en definitiva, sin un gran movimiento inclusivo. Para mí, estos debates no se resolverán satisfactoriamente sin tomar debidamente en consideración las condiciones económicas y sociales desastrosas en que vive gran parte del mundo de la diversidad. Recordemos que cerca de uno de cada dos musulmanes vive por debajo del umbral de la pobreza. En otras palabras, si queremos dar a la laicidad la oportunidad de volver a desempeñar el papel emancipador que ha podido tener en la historia reciente, habría que resituirla en el marco de una exigencia de igualdad entre los ciudadanos, de una sociedad que afirme y reconozca explícitamente su carácter intercultural, que tienda a la discriminación cero y brinde a sus ciudadanos un derecho subjetivo a la integración y a la igualdad de oportunidades.

Frente a nuestro impulso optimista, un razonamiento pesimista nos obliga a alertar del peligro de que el momento actual de reflexión allane el camino a una huida hacia adelante. El debate debería generar legitimidad y ayudar a despejar varios obstáculos. El primero, ya mencionado, tiene que ver con la necesidad de distanciarse de la idea de que hay una relación mecánica o lineal entre afirmar la laicidad “por arriba” y la laicización “por abajo”. La primera es producto de una opción política, la segunda no se decreta. Como nos recuerda Jean Baubérot en la obra citada, la laicidad no puede plantearse exclusivamente a partir del formalismo del derecho.

En la actualidad, el debate público en Europa se organiza en respuesta al ascenso de las formas ideológicas más extremas y más violentas de la afirmación musulmana. Es inevitable sentir que son esencialmente los

musulmanes los motores del debate sobre la reafirmación de la laicidad. El peligro no sería inscribirse en un afán de pacificación, el que encabezó la elaboración de la ley de 1905, a menudo considerada la base legislativa de la laicidad francesa; el peligro sería emprender una trayectoria de confrontación. De ahí que haya que plantearse las posibles consecuencias sociales, políticas y jurídicas que la constitucionalización de la laicidad/neutralidad podría tener. Si de verdad el único horizonte político de la constitucionalización es adoptar legislaciones que tiendan a la reducción de derechos y libertades religiosas, poca cosa podrá hacerse. Al contrario, acabará por alimentar las dinámicas de ruptura y de contraidentificación.

Algunos han expresado su deseo de que la inclusión de la laicidad en la Constitución se conciba como una etapa previa a la afirmación de una mayor neutralidad e imparcialidad de la función pública. Con ello, el debate pasaría de enfocarse en la secularización de la sociedad a girar en torno a la consolidación de la necesaria neutralidad del Estado y de los funcionarios. En lo que respecta a la sociedad, el fomento de la neutralidad del funcionariado puede ser la ocasión para un debate de gran valor pedagógico. Sería un buen momento para divulgar la idea de que la neutralidad se aplica a las instituciones públicas y no a sus usuarios. En apariencia, la opción de afirmar la neutralidad del funcionariado parece menos abierta a un replanteamiento de su legitimidad. Solo en apariencia... porque en un abrir y cerrar de ojos vuelve a aparecer la brecha entre la opción de la neutralidad exclusiva y la de la neutralidad inclusiva.

Conclusión

El lugar de lo religioso en la sociedad europea evoluciona y se transforma. La vuelta de lo religioso a través de las nuevas religiosidades no implica necesariamente el crecimiento de una institución central con tanto peso en las conciencias como para negar la autonomía del individuo. Las religiosidades musulmanas que se desarrollan en nuestras sociedades, por ejemplo, no son incompatibles con una evolución hacia una mayor secularización. El antagonismo entre la recuperación religiosa y la secularización no se reduce a una contradicción de carácter lógico. En vez de aplicar un análisis del pasado a los fenómenos actuales, tal vez tener en cuenta los matices sea la clave para revitalizar la laicidad y fortalecer su vocación liberadora, pacificadora e igualitaria. En este debate, no deseo otra cosa que un día se reconozca la calidad intelectual que en otro momento se reconoció a Aristide Briand, portavoz de la comisión encargada de elaborar lo que llegaría a ser la ley 1905, consistente en actuar movidos por “un afán de contundencia en los principios y de flexibilidad en las relaciones con las mujeres y los hombres”. ■

Participación pública de las musulmanas de Europa

Amel Boubekeur

De los 20 millones de musulmanes que hay en Europa, 12 son mujeres. A pesar de ser social, económica, étnica y políticamente diversas, estas mujeres se encuentran expuestas a una creciente discriminación a múltiples niveles que las presenta como minorías étnicas, personas sin derechos, o incluso amenazas “radicales en potencia”, y a menudo se las reduce a estereotipos como víctimas de matrimonios forzosos, de la violencia doméstica o de asesinatos de honor.

Sin embargo, en la actualidad, una mayoría cada vez más numerosa de estas mujeres –sobre todo las que han crecido en Europa– se expresa sobre la libertad y la fe, la igualdad de derechos y la diversidad, y plantea cara a la discriminación proveniente tanto de la comunidad musulmana como de la no musulmana.

Un ejemplo son las mujeres que han empezado a reclamar el mismo espacio en las mezquitas y el acceso a la misma preparación religiosa que los hombres. De hecho, hoy la mayoría de los alumnos de los Institutos de Estudios Islámicos son mujeres que quieren conocer sus derechos religiosos para defender su estatus en sus propias comunidades musulmanas.

Las mujeres musulmanas empiezan a buscar soluciones a las cuestiones que las afectan en el seno de su comunidad. Iniciativas como el programa “Unir las Manos contra los Matrimonios Forzosos”, puesto en marcha por un grupo de asociaciones de jóvenes musulmanas en Bruselas, Madrid, Londres, Berlín, Bolonia y Rotterdam, entre otras ciudades, son un buen ejemplo. Con el fin de abrir un diálogo, han reunido a imanes, padres, hijos y funcionarios municipales para explicar a la comunidad musulmana y no musulmana que el islam prohíbe ese tipo de prácticas.

A causa de la incompreensión fuera de sus comunidades, las mujeres musulmanas sufren discriminación en colegios, centros sociales y de salud, partidos políticos y agencias inmobiliarias. Por ejemplo, la retórica institucional que define el pañuelo como un signo de opresión ha tenido como resultado que se las critique por llevarlo en lugares públicos al considerar que están consintiendo la tiranía masculina.

Si bien la discriminación ha llevado a algunas mujeres a retirarse de la sociedad, la mayoría intenta hacerse un sitio invirtiendo en nuevos canales. Muchas

revistas fundadas por jóvenes musulmanas tratan de ofrecer una visión alternativa dirigiéndose a un público que va más allá de las comunidades musulmanas. A pesar de las controversias, según las musulmanas europeas, crear sus propias empresas de moda islámica o de cosmética ecológica les permite escapar de la discriminación en el mercado laboral.

Aún así, cabe la duda de si las mujeres musulmanas europeas lograrán imponerse ante la discriminación que padecen, así como a los cada vez más frecuentes ataques islamófobos, sin la ayuda de los gobiernos y de la población. Parece que Dinamarca ya ha mostrado el camino a seguir. Tras el debate de las caricaturas en 2005, la sociedad danesa ha sido testigo de la aparición

de mujeres políticas, una presentadora de informativos e incluso una jugadora de la selección nacional de fútbol musulmanas, muchas de las cuales, aunque no todas, llevan hiyab. A través de modelos de identificación positivos como estos, las mujeres musulmanas están desarrollando la confianza en sí mismas. La discriminación debería afrontarse a través de un enfoque pluridimensional que incluyese el conocimiento de los propios derechos, una mayor participación en los medios de comunicación y las instituciones públicas, el fomento de la colaboración

entre musulmanes y no musulmanes, y entre hombres y mujeres.

La forma en que las mujeres musulmanas están aprovechando el contexto europeo para defender sus derechos pone de manifiesto que las identidades feministas, religiosas y étnicas están cambiando. Con sus demandas de igualdad de derechos y de acceso a la esfera pública, están confrontando a los políticos con la necesidad de adaptar sus estrategias en un clima de diversidad en rápida expansión.

Los responsables políticos tienen que cambiar su visión de estas mujeres: dejar de considerarlas inmigrantes con valores antieuropeos a las que hay que “integrar”, y empezar a verlas como las ciudadanas activas que ya son, como mujeres que quieren sentirse seguras, trabajar, formarse y ser visibles. La discriminación contra las mujeres musulmanas –tanto si procede de las comunidades musulmanas en las que han crecido, como de una población más amplia– debería ser un asunto de interés común en el desarrollo de una Europa más cohesionada. ■

La mujeres musulmanas aprovechan el contexto europeo para defender sus derechos

Amel Boubekeur es investigadora asociada al Stiftung Wissenschaft und Politik de Berlín y en el Centre Jacques Berque de Marruecos.

Paradigmas políticos para gestionar la diversidad religiosa: una cuestión sin resolver

Frente al asimilacionismo y el multiculturalismo, se impone un enfoque intercultural, con una base más abierta.

Ricard Zapata-Barrero

La problemática de acomodar el islam en las democracias liberales es nueva históricamente, y es el centro neurálgico del debate sobre la diversidad religiosa hoy en día. Está asumido que la separación entre religión (Iglesia) y política (Estado) debe ser revisada, puesto que es interpretada como un producto de negociación histórica que Max Weber ya denominó “proceso de desencanto del mundo”, o como la pérdida del monopolio de la religión como base del discurso legitimador del poder político. Esta lógica contractual ha seguido los parámetros de la tradición liberal que, como nos ha transmitido Michael Walzer, ha ejercido su primer caso del “arte de la separación” en la esfera pública y privada con este asunto. Este proceso lo percibió desde el inicio, por ejemplo, la mente analítica de Jean-Jacques Rousseau al titular su último capítulo del contrato social “de la religión civil”, para hablar precisamente del nacionalismo como nueva forma de legitimación política. En este proceso de sustitución de la religión por el nacionalismo, surge el secularismo y la laicidad, el bastión liberal por excelencia en Europa, y principal parámetro que tiene como función social ejercer de muro de contención contra cualquier tentación del poder religioso de volver a conquistar la esfera pública. Como indica Charles Taylor en su libro de referencia sobre secularismo, el núcleo conceptual es el proceso de disminución de la relevancia de la religión en la esfera pública. Siguiendo este enfoque, la presencia de inmigrantes de origen musulmán, sin duda, plantea una serie de retos que cada Estado-nación en Europa ha gestionado siguiendo los criterios que han legitimado históricamente la separación del Estado de la religión, y su proceso de sustitución por la idea de nación. Esto explica, por ejemplo, que la narrativa contra el musulmán use recursos propios de la identidad nacional construida desde hace siglos.

La cuestión del islam se incorpora habitualmente en la agenda pública bajo la forma de conflicto que requiere una urgente respuesta política pública, puesto que afecta directamente a las bases de la estabilidad y

la cohesión de la sociedad. No es tampoco insignificante que el componente emocional y de psicología social desempeñe un papel decisivo. Recordemos los acontecimientos que forman ya parte de la memoria histórica de Europa, como las viñetas de Mahoma (septiembre de 2005) en Dinamarca o, antes, el asesinato del cineasta holandés Theo Van Gogh (noviembre de 2004), o el más reciente ataque terrorista al semanario *Charlie Hebdo* (enero de 2015) en París. Pero mucho antes están el “*affaire du foulard*” en Francia, en el sector de la educación (el primer caso ocurrió en 1989), y antes el de los crucifijos también en las escuelas públicas bávaras (1985). En todos estos “casos nacionales”, el “debate nacional” de la diversidad que parece plantearse en general, es un debate sobre el lugar del islam en Europa. Se hace en términos de principios liberales democráticos relacionados con la libertad de expresión y la igualdad (hombre y mujer), que son los más debatidos, pero también de amenaza a la identidad nacional y, por tanto, interpela directamente a las bases tradicionales de la sociedad. Este es uno de los pilares sobre los que se construye la narrativa xenófoba hoy en día.

En este contexto, en muchos aspectos las respuestas políticas consisten en una serie de medidas institucionales que buscan proteger la mayoría nacional-tradicional, en lugar de proponer unos cimientos para planificar la construcción de una sociedad diversa en términos de religión. Lo interesante del debate sobre el islam en Europa es si tenemos recursos para incorporar la diversidad religiosa dentro de nuestros parámetros de igualdad y libertad. Existe, de hecho, un caleidoscopio de enfoques nacionales sobre la religión. Estas diferencias se explican en la literatura existente por las diferentes formas de relación entre Iglesia y Estado, las diferentes ideologías y políticas ciudadanas, o más pragmáticamente, los diferentes recursos políticos para ofrecer a los musulmanes sus espacios de culto igual que los que ya tienen otras confesiones religiosas. Tampoco podemos quedarnos en el nivel de Estado-Nación, puesto que muchas formas diferen-

ciadas de gestión política son a nivel local, dando respuestas inmediatas a requerimientos inmediatos, siguiendo un enfoque más de proximidad y, en algunos casos, dando lugar a diferentes formas de gestión. De ahí, con el consiguiente problema de coordinación entre administraciones desde un punto de vista de política multinivel. Pero, en general, los asuntos relacionados con las demandas del islam se han abordado desde el multiculturalismo.

En mi opinión, es esta lectura multicultural de la diversidad religiosa la que es necesario repensar. Especialmente ahora que estamos en un contexto de crisis del marco de referencia del paradigma multicultural. Es evidente que nos encontramos ante una desorientación en las formas de gestionar la diversidad religiosa y el islam en particular. Es, pues, urgente repasar brevemente los paradigmas políticos disponibles, al menos teóricamente, puesto que la práctica también nos enseña que la aplicación de estos enfoques no son absolutos y que deben acomodarse al contexto sectorial y territorial.

Paradigmas políticos: asimilacionista, multicultural e intercultural

La gestión de la diversidad religiosa ha seguido enfoques similares a los de otros tipos de diversidad, como la lingüística, aunque existe una diferencia fundamental que a veces se pasa por alto. Una persona puede ser políglota y, por tanto, tener una identidad múltiple con varios registros lingüísticos, pero difícilmente una identidad múltiple puede darse en términos religiosos. De ahí las peculiaridades de los modelos de gestión de la diversidad religiosa, porque es un bien excluyente en su base: uno no puede tener varias religiones a la vez. Las instituciones pueden ser politeístas, pero no las personas. El debate actual suele desarrollarse al menos en tres niveles:

- los discursos sobre el islam: se trata aquí de cómo se articula la narrativa sobre el islam y la diversidad religiosa por parte de los que tienen la hegemonía discursiva, como son los partidos políticos, medios de comunicación y gobiernos. Aquí también entrarían sectores de socialización importantes como la escuela. Este nivel de discurso es clave, puesto que tiene la función de legitimar percepciones ciudadanas y narrativas políticas concretas.

- la gobernanza del islam: aquí entraría cómo se articulan las decisiones de los gobiernos. Se incluye también, en una noción más amplia de gobernanza, a todos los actores que intervienen en la toma de decisiones políticas, desde la sociedad civil en general, a las entidades religiosas en particular y el mundo asociativo inmigrante.

- las políticas públicas de acomodación del islam: nos referimos a las políticas que se despliegan para aten-

der demandas de reconocimiento religioso en el sector público, en el mundo laboral, en las demandas particulares en los comedores de los colegios, en los cementerios, por enumerar algunas. También entraría la gestión de las demandas de fiestas religiosas como el ramadán, la fiesta del cordero, por poner los ejemplos más significativos socialmente.

Si nos centramos en este tercer nivel, constatamos lo que ya está también asumido en los debates: que las respuestas políticas a la diversidad religiosa se formulan a través de conflictos iniciales que se deben en su mayoría a una falta de reconocimiento público de estas prácticas. Por tanto, son políticas con un enfoque inicial muy pragmático, que pone de relieve una falta de oportunidades de prácticas religiosas, y que solo se atienden cuando adquieren el nivel de demanda de grupo. Esto no es insignificante. Nos confirma también que el recurso disponible para tratar estas peticiones por parte de inmigrantes musulmanes tiene inicialmente un origen multicultural.

Tradicionalmente, en este tercer nivel, ha habido dos formas diferentes de gestionar la diversidad religiosa en general, y que afectan a cómo abordamos el islam en nuestras sociedades democráticas y liberales en particular. Enfocaré estos modelos en términos de paradigmas políticos, siguiendo un enfoque de estructura de oportunidades. Luego propondré un tercer paradigma que intenta superar los límites de estos dos primeros.

En nuestros términos, un paradigma político público ofrece criterios comúnmente aceptados sobre los procedimientos más adecuados para acomodar las demandas religiosas en varios sectores de la sociedad. Busca evitar la discriminación por razones de creencia religiosas y, por tanto, en una sociedad democrática liberal está necesariamente orientado por el principio de igualdad de todas las religiones y de libertad de expresión y práctica de su creencia religiosa. Esta igualdad es la que nos interesa aplicar siguiendo el enfoque de estructura de oportunidades, esto es la idea ya aceptada que en asuntos relacionados con la diversidad religiosa, no todas las instituciones ofrecen a los ciudadanos las mismas oportunidades. Así, una persona cristiana tendrá más oportunidades de practicar su religión en sociedades que articulan el calendario de fiestas alrededor de santos y navidades. O bien en el lugar del trabajo, una persona que debe rezar varias veces tendrá más problemas de practicar su religión que otras que no tengan esta obligación. Si nos vamos al ámbito de la escuela, unos padres no podrán dejar a sus hijos en el comedor si la escuela no acomoda su oferta de menú a los criterios de diversidad religiosa. El enfoque de la estructura de oportunidades es fundamental para poder identificar en la práctica conflictos que tienen una base de discriminación que toda política pública debe corregir. Esta intervención puede tener varios enfoques y, en este sentido, pode-

mos decir que existen dos básicos: el asimilacionista y el multicultural. Desde la perspectiva de la estructura de oportunidades, la base de cada enfoque y sus límites son los siguiente.

El paradigma político asimilacionista fundamenta la desatención de la demanda religiosa sobre una base laicista y secular, argumentando que nuestra sociedad liberal democrática ha resuelto la relación entre Estado y religión, devolviendo la religión a la esfera privada, fuera del espacio público gestionado por el Estado. El hecho de que el Pleno de un Ayuntamiento tenga vacaciones en Navidad es una muestra de que esta división no es tan obvia, igual que las festividades que financia una administración relacionadas con la Pascua, o las de los colegios, que tienen un claro componente religioso en una sociedad supuestamente secular. Este paradigma no fundamenta ningún cambio en la estructura de oportunidades y relega todas las religiones a una lógica privada de gestión.

El paradigma multicultural tiene una consecuencia transformadora directa sobre la estructura de oportunidades existente. El enfoque multicultural legitimaría políticas específicas de acuerdo con demandas grupales, puesto que la diferenciación religiosa tiene un claro componente discriminatorio que solo se podría satisfacer (“reconocer”, en términos multiculturales) con políticas afirmativas. Las críticas que ha recibido este paradigma (y continúa recibiendo) es que atendiendo a demandas grupales y transformando esta demanda en un derecho reconocido, se tiende a promover la separación entre grupos religiosos, cada uno atendiendo de forma separada las necesidades de sus seguidores, hasta llegar a variar el sistema de deberes que uno tiene hacia la sociedad. Esta consecuencia comunitarista se tiende a ver de una forma muy crítica por parte de los que deben gestionar la sociedad en términos de cohesión, puesto que este reconocimiento de derecho diferenciado en términos religiosos puede llegar a legitimar estructuras de oportunidades separadas dando lugar a una diversidad institucional. A saber, cada religión no solo tiene su infraestructura religiosa (su iglesia y mezquita), sino también sus espacios públicos para sus festividades, sus cementerios, sus escuelas e, incluso, sus hospitales.

Frente a estos dos paradigmas, existe uno emergente que atrae cada vez a más administraciones públicas y que está en proceso de formación: el paradigma intercultural. Debemos reconocer que el debate intercultural todavía no ha tratado mucho la diversidad religiosa y el islam, pero si seguimos sus principios rectores, podemos formular un enfoque diferenciado frente a los otros dos.

El paradigma intercultural coincide con el multicultural en considerar la importancia de reconocer la diferencia religiosa y que la estructura de oportunidades vinculada a las instituciones públicas refleje estas diferencias. Por tanto, los dos hacen frente común con-

tra el paradigma asimilacionista. Pero el paradigma intercultural se aleja del multicultural porque no comparte las consecuencias y los efectos de aplicar políticas multiculturales. El interculturalismo se basa en dos premisas que considera desatendidas por el multiculturalismo. La primera es que el paradigma multicultural ha tenido un enfoque muy vertical entre estructura y agentes, hasta tal punto que ha legitimado la separación y la segregación social e institucional. El paradigma intercultural se centra en el contacto y la interacción, en la relación entre personas de diferentes confesiones religiosas y, por tanto, aboga por hacer una política basada en el diálogo entre diferentes confesiones religiosas para consensuar una estructura de oportunidades para todos. En segundo lugar, y quizás también central, en el momento de formular propuestas políticas a las demandas religiosas, se concentra en los elementos comunes de las necesidades de las religiones, para establecer criterios compartidos en marcos territoriales comunes (el espacio público), en lugar de fomentar la separación. Un enfoque intercultural en la estructura de un cementerio, por ejemplo, sería aquel que agruparía las diferentes formas de orientación de los muertos y de enterrarlos, pero en una misma estructura, sin territorializar ni institucionalizar la diferencia (el cementerio judío, musulmán, cristiano, etc.). En la escuela, la forma de resolver las demandas de comida diferenciadas según las creencias religiosas de los padres, consistiría en ampliar la oferta contemplando no solo los que no comen cerdo, sino también, por ejemplo, a los padres vegetarianos. En el lugar de trabajo, se trataría de acomodar espacios y de disponer de tiempo para que las personas que deban rezar varias veces al día, puedan hacerlo sin alterar la dinámica de producción laboral, así como de buscar alternativas de fiestas cuando un trabajador esté en periodo de ramadán.

Es un hecho que este paradigma solo puede tener éxito si es el resultado del diálogo entre confesiones religiosas, basado en el consenso, que convierta las demandas de reconocimiento diferenciado en una oportunidad para fomentar el conocimiento mutuo y reducir así los prejuicios y estereotipos con base religiosa. Otra consecuencia de este paradigma es que transforma la oferta de oportunidades de nuestras estructuras “desde dentro”, ampliando las ofertas y dejando a los agentes la posibilidad de acceder a una y otra oportunidad según sus creencias.

Este enfoque intercultural se está imponiendo en la práctica en muchas formas de gestión de la diversidad, puesto que tiene una base más abierta que el multicultural, usa el espacio público ya existente, no encierra, y es menos rígido que el asimilacionista. El futuro muy próximo dirá si siguiendo el enfoque intercultural se producen conflictos irresolubles o si tiene consecuencias inesperadas, como las que tienen el paradigma asimilacionista y multicultural. ■



Portada



> SOÑAR EN PEQUEÑO

EL CONTEXTO DE LA CRISIS
POLÍTICA EN BRASIL

¿QUÉ SUPONE PARA EL MUNDO
EL ASCENSO DE CHINA?

¿UN MUNDO MÁS VIOLENTO?
TERRORISMO Y SEGURIDAD
HUMANA



04 / MAY / 2016

#DataméricaGlobal: América Latina, frenazo a su presencia en el mundo

La presencia global agregada para toda América Latina desciende en 2015 respecto al año anterior, agudizándose así el papel más p...



02 / MAY / 2016

#ISPE: La ONU traza una línea en el Sáhara

Rabat ha recibido con irritación dos noticias que cuestionan su dominio del Sáhara Occidental, 40 años después del inicio de la o...

Leer más

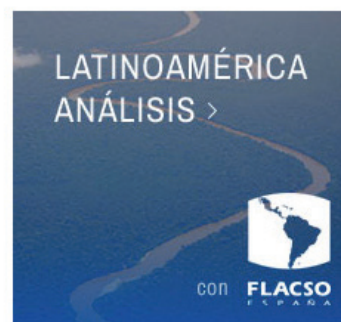


29 / ABR / 2016

Alfombra roja: Theresa Kachindamoto

APODO: La educadora sexual.
FRASE: "Si las niñas reciben educación, pueden tener todo lo que quieran". CURRÍCULO: Theresa K...

Leer más



¿Te interesa qué pasa en el mundo? Te lo contamos con nuevas herramientas. Actualidad, reseñas, multimedia. Para no perder detalle de los asuntos globales.

48 El desarrollo del mercado 'halal' europeo, una realidad creciente

52 Finanzas islámicas en Europa: retos y perspectivas

56 Turismo 'halal'

58 El islam en Europa: ¿en qué medida influyen los países del Golfo?



Productos 'halal' para bebés./FRANÇOIS GUILLOT/AFP/GETTY IMAGES

Mercado 'halal', un sector en auge

Una población en crecimiento, el desarrollo económico y la aparición de clases medias en los países de mayoría musulmana son algunos de los factores que están impulsando el auge del mercado *halal*, cada vez más atractivo también para los no musulmanes.

Aunque siempre se haya relacionado con la alimentación, uno de los principales sectores de este mercado son las finanzas islámicas, que en la última década han experimentado un crecimiento extraordinario. Así, los activos financieros islámicos pasaron de suponer 200.000 millones de dólares en 2003 a 1,8 billones de dólares a finales de 2013.

Pero el mercado *halal* va más allá e incluye otros sectores como el turismo, la moda, los fármacos, el ocio o los cosméticos.

Por lo que se refiere a Europa, en el sector de las finanzas islámicas, gracias a su regulación flexible, destaca Reino Unido sobre el resto, aunque Irlanda, Francia y Alemania también han hecho avances significativos. Por otro lado, se ha producido un desembarco masivo de empresas europeas en el mercado *halal*, tanto en los países de mayoría musulmana, como en el mercado doméstico. Europa tiene la oportunidad de capitalizar el auge de este sector, pero para ello es necesario un marco regulatorio común que facilite la certificación de nuevas empresas y el crecimiento de un mercado *halal* europeo.

El desarrollo del mercado 'halal' europeo, una realidad creciente

Tomás Guerrero Blanco

El mercado 'halal' va más allá de la alimentación e incluye sectores como finanzas, turismo, moda, fármacos, ocio y cosméticos

Una población en aumento, el desarrollo económico y la aparición de clases medias en los países de mayoría musulmana son los factores que impulsan este sector

Es necesario un marco regulatorio común que facilite la certificación de nuevas empresas y el crecimiento de un mercado 'halal' europeo

Halal define el conjunto de prácticas, bienes y servicios aptos para los musulmanes. Es un término recogido en el Corán y que hace referencia a todo aquello que está permitido por la ley islámica o sharia y, por tanto, es lícito, ético, saludable y no abusivo. Su antónimo es *haram*, un término también recogido en el Corán que hace referencia a todo lo que está prohibido y, por ende, es dañino, ilícito, no ético o abusivo. Todo lo que no está prohibido expresamente, catalogado como *haram*, está permitido, es decir, es *halal*. Según la normativa islámica son *haram*: la carne del animal hallado muerto, la sangre de cualquier animal, la carne de cerdo y jabalí, la de los animales sacrificados incorrectamente, la de los animales carnívoros y carroñeros, la de las aves con garras, la de los animales que reptan o se entierran, el alcohol, las sustancias nocivas o venenosas, los ingredientes procedentes de animales *haram*, tales como aditivos, conservantes, colorantes, aromas, etc., el interés, la usura, la especulación abusiva, las apuestas en el juego y la pornografía.

Este conjunto de prohibiciones determina la cotidianidad de los musulmanes, puesto que afecta a cuestiones básicas prácticas, como son la alimentación, la higiene o las relaciones económico-comerciales. De ahí que hayan surgido segmentos de mercado

halal en sectores como la alimentación o las finanzas y se equipare este término y sus implicaciones a un estilo de vida que, como veremos, es cada vez más atractivo para los no musulmanes.

En la actualidad, *halal* ha rebasado las connotaciones religiosas del término y para muchos, no musulmanes incluidos, es sinónimo de calidad, salubridad y sostenibilidad. El descubrimiento de carne de caballo en algunos productos de cuarta y quinta gama que se comercializaban en la Unión Europea (UE), la utilización masiva de cláusulas abusivas por parte de entidades bancarias y financieras en las economías desarrolladas o la búsqueda de una alimentación bio y/o *healthy*, ha llevado en los últimos años a muchos consumidores no musulmanes a demandar y consumir productos o servicios *halal*.

Un estudio llevado a cabo por el Instituto Halal en una gran superficie comercial de Madrid puso de manifiesto que el 60% de los consumidores de productos *halal* consultados no eran musulmanes. El principal motivo que les llevaba a adquirir estos productos era la búsqueda de una garantía de calidad extra. Para los consumidores no musulmanes, *halal* se ha convertido en una garantía de calidad y, al igual que para los musulmanes, comprende todo aquello que es benefi-

cioso y saludable para el ser humano.

'Drivers' del mercado 'halal'

El conjunto de prácticas *halal* ha propiciado la aparición de oportunidades de negocio más allá del sector de la alimentación. La demanda y el consumo de productos y servicios *halal* no alimenticios ha impulsado el desarrollo del resto de sectores que componen a día de hoy el mercado *halal*: finanzas, turismo, moda, fármacos, ocio y cosméticos. Todos ellos están registrando tasas de crecimiento estratosféricas. Pero, ¿qué factores están impulsando el crecimiento de estos sectores en particular y del mercado *halal* en general?

Detrás del auge del mercado *halal* se encuentra la combinación de tres factores que se retroalimentan entre sí: un segmento poblacional amplio y en crecimiento, el desarrollo económico de los países de mayoría musulmana y la aparición de clases medias en estos últimos.

En 2010, había 1.600 millones de musulmanes, lo que representaba un 23,4% de la población mundial. Según las últimas estimaciones, en 2030 rebasarán los 2.200 millones, hasta situarse en un 26,4% de la población total, lo que supone un crecimiento

esperado para los próximos 20 años de un 37,5% (*The halal Economy and the Islamic Capital Market*, KFH Research Ltd, 2014). Este crecimiento demográfico no se circunscribirá exclusivamente a las regiones donde residen actualmente un mayor número de musulmanes, como el sureste asiático y la región MENA (Oriente Medio y Norte de África según sus siglas en inglés), y que concentraban alrededor de 1.000 millones y 320 millones respectivamente en 2010, sino que también será significativo en otras zonas como África subsahariana, Europa y América, donde pasarán de los 243 millones, 44 millones y cinco millones registrados en 2010, a los cerca de 386 millones, 58 millones y 11 millones previstos para 2030, respectivamente.

Esta amplia y creciente parte de la población, con una edad media próxima a los 25 años (Thomson Reuters, 2015), se concentra en las regiones más dinámicas del planeta, las denominadas economías emergentes. Para 2015-2019, las últimas proyecciones indican que el PIB de los 57 países miembros de la Organización para la Cooperación Islámica (OIC) crecerá un 5,4% de media, frente al 3,6% de la media mundial (*Islamic Growth Markets Investment Report*, Thomson Reuters and DinarStandard, 2015). Recientemente, el Fondo Monetario Internacional (FMI) ha revisado sus previsiones indicando cuáles van a ser las 10 economías que más van a crecer en 2016. Entre ellas están varios países de mayoría musulmana como Irak (7,2%), Bangladesh (6,6%) o Senegal (6,6%), y países como India (7,5%) que, sin ser de mayoría musulmana, es el segundo del mundo con mayor número de musulmanes (140 millones según el Pew Research Center, 2015).

Las fuertes tasas de crecimiento que siguen experimentando los países de mayoría musulmana, muchas de ellas próximas a los dos dígitos, están propiciando la aparición de clases medias, con mayor poder adquisitivo y patrones de consumo que se aproximan vertiginosamente a los occidentales. Prueba de ello es que, en 2030, un 66% de la clase media total mundial se concentrará en la región de Asia-Pacífico (*Hitting the sweet spot: The growth of*

the middle class in emerging markets y Personas con ingresos diarios entre 10\$ y 100\$, E&Y, 2013), donde los musulmanes representaban casi un 25% en 2014 y se espera que superen los 1.300 millones de habitantes en 2030.

Estos tres factores, unidos a la creciente demanda de productos y servicios *halal* por parte de consumidores no musulmanes, contribuyen de manera decisiva al crecimiento de los diferentes sectores que configuran el mercado *halal* en la actualidad.

Más allá de la alimentación

Durante décadas, y como consecuencia del subdesarrollo del resto de sectores productivos, el mercado *halal* se ha vinculado o relacionado con la alimentación. Y lo cierto es que a día de hoy sigue siendo, con permiso de las finanzas islámicas, el principal segmento del mercado *halal*, aunque ya no el único.

En los últimos años, otros sectores, como el turístico o el farmacéutico, se han abierto paso en este mercado, ampliando el abanico de productos y servicios *halal* disponibles y propiciando la creación de nuevas oportunidades que no han pasado desapercibidas para las grandes multinacionales y fondos de inversión.

El valor de los diferentes sectores que componen el mercado *halal*, finanzas y activos bancarios islámicos incluidos, rebasó los 4,9 billones de dólares en 2014, y todo apunta a que crecerá hasta los 8,4 billones de dólares en 2020 (*State of the Global Islamic Economy Report 2015/16*, Thomson Reuters, 2015). Dentro de este conjunto de sectores, que algunos expertos han denominado economía islámica global, y más allá de las previsiones para las finanzas islámicas, los activos bancarios islámicos y la alimentación *halal*—que van a pasar de 1,8 billones de dólares, 1,3 billones de dólares y 1,1 billones de dólares respectivamente en 2014, a 3,2 billones de dólares, 2,6 billones de dólares y 1,5 billones de dólares en 2020—, llama poderosamente la atención el crecimiento y grado de desarro-

llo que van a experimentar el turismo, la moda *halal* o *modest fashion*, los cosméticos o los fármacos *halal*.

Según las últimas estimaciones, estos sectores emergentes, impulsados en buena medida por el dinamismo de la alimentación *halal* (clave para el desarrollo del turismo *halal*) y las finanzas islámicas (fuente de financiación alternativa) alcanzaron los 142.000 millones de dólares, 230.000 millones de dólares, 75.000 millones de dólares y 54.000 millones de dólares respectivamente en 2014. Se espera, al igual que en el caso de la alimentación *halal*, las finanzas y activos bancarios islámicos, que la tasa de crecimiento anual compuesto (TCAC) supere en todos los casos el 5,5% para el periodo 2014-2020 y que este último año el valor de estos sectores se sitúe en torno a los 233.000 millones de dólares, 327.000 millones de dólares, 106.000 millones de dólares y los 80.000 millones de dólares respectivamente.

El mercado 'halal' en Europa

En los últimos años asistimos a un desembarco masivo de empresas europeas en el mercado *halal*. La inmensa mayoría, atraídas por la creciente demanda de productos y servicios *halal*, busca exportar sus bienes y servicios a países de mayoría musulmana, donde el elenco de oportunidades es mayor, aunque cada vez son más las que se interesan por el mercado doméstico, compuesto, en el caso europeo, por cerca de 50 millones de potenciales clientes (número aproximado de musulmanes que viven en Europa, incluyendo los 14 millones de musulmanes de Rusia. Pew Research Center, 2015).

En el sector de la alimentación *halal*, cuyo valor en Europa oscila entre 40 y 100 millones de euros (*Doing business in the halal Market-Products, Trends and Growth Opportunities*, Euromonitor, 2015), la fuerte dependencia del exterior de los países del Magreb y de Oriente Medio, que importan entre un 50% y un 60% de los alimentos que consumen, el incremento de la población musulmana en Europa, que se situará cerca de los

60 millones en 2030, y el aumento de la llegada de turistas musulmanes al Viejo Continente, ha llevado a productores, como Nestlé, Unilever o Danone, y a distribuidores, como Tesco o Carrefour, a apostar por este mercado, tanto dentro como fuera de Europa. Francia y Reino Unido lideran este sector, cuyos mercados domésticos de alimentación *halal* alcanzaron en 2014 un valor de 6.000 millones de dólares y 4.500 millones de dólares respectivamente, y que se encuentran entre los principales exportadores de carne *halal* y animales vivos a los países miembros de la OIC, con exportaciones en 2014, en el caso de Francia, por valor de 700 millones de dólares (Salaam Gateway, 2016). También cabe destacar el papel de empresas como Nestlé, que cuenta con 159 factorías y 300 productos certificados *halal*, y Tesco, que posee lineales con un amplio abanico de alimentos y bebidas *halal* en sus superficies comerciales de Reino Unido, Turquía, Malasia e India.

El resto de sectores *halal* se encuentran en una etapa embrionaria y no existen prácticamente datos o estimaciones sobre su desarrollo en Europa. Aún así cabe destacar sectores como las finanzas y la banca comercial islámica, que han pasado a operar con naturalidad en países como Reino Unido o Luxemburgo, tras haber introducido sus gobiernos las modificaciones pertinentes en sus ordenamientos jurídicos (en 2014, el Tesoro británico emitió bonos *sukuk* para financiar su gasto corriente por valor de 200 millones de libras). También destaca el turismo *halal*, donde hemos asistido a la creación de Shaza Hotels, una red de hoteles 100% *halal*, por parte de la cadena alemana Kempinski o, al despegue de este sector en países como España, Croacia o Reino Unido, donde la certificación de restaurantes y hoteles ha propiciado un aumento significativo de la llegada de turistas musulmanes en los últimos años. En 2014, por ejemplo, los turistas musulmanes dejaron 3.300 millones de dólares en Reino Unido (CrescentRating, 2015). Asimismo, en la moda o cosmética *halal* encontramos compañías europeas, como D&G, que ha lanzado una colección de *hiyabs* de lujo, o L'Oréal, que comercializa cosméticos *halal* en países de mayoría mu-

sulmana, que buscan hacerse un hueco en este mercado.

Europa tiene ante sí la oportunidad de capitalizar el auge de este mercado, pero para lograrlo no basta con lo hecho hasta la fecha, a todas luces insuficiente. Para dar respuesta a la fuerte demanda de bienes y servicios *halal*, necesitará, más allá del sector de la alimentación, un mayor número de empresas certificadas y un abanico de productos y servicios *halal* más amplio, así como un marco regulatorio común, que facilite la certificación de nuevas empresas y el desarrollo de un mercado *halal* europeo.

Una oportunidad para España

En España, séptimo exportador mundial de productos agroalimentarios y tercer receptor de turistas extranjeros (Marca España 2016), el despegue de este mercado no ha pasado desapercibido. El incremento del poder adquisitivo de los 1.600 millones de musulmanes en el mundo y la existencia de una demanda insatisfecha (la ausencia de un abanico amplio de alimentos *halal* en los países occidentales está llevando a muchos musulmanes a consumir *kosher*), han despertado el interés de las empresas españolas por este mercado.

En la actualidad, el Instituto Halal cuenta con cerca de 300 empresas certificadas en España. El 95% pertenece al sector de la alimentación y bebidas. Por ello no resulta sorprendente que entre 2012 y 2014 más del 90% de las cerca de 380.000 toneladas de alimentos y bebidas *halal* vendidas por las empresas españolas certificadas, se concentrasen en cuatro productos cárnicos: pollo, vacuno, pavo y cordero. Durante este periodo, las exportaciones de alimentos y bebidas *halal* también registraron un importante crecimiento, más de un 82%, al pasar de 11.200 toneladas en 2012 a 20.500 en 2014. Argelia fue el principal destino de los productos *halal* exportados en 2014 por las empresas españolas certificadas, con un 52% del total exportado, mientras que Marruecos, con

un 10%, se situó como segundo socio comercial. Entre los mercados europeos destacan dos: Francia, que representa un 8,5% de exportaciones españolas *halal*, y Reino Unido, con un 4%.

Las posibilidades son infinitas y rebasan el sector agroalimentario. En el caso del turismo, de los más de 65 millones de turistas que visitaron nuestro país en 2014, dos millones aproximadamente eran musulmanes, un incremento de un 18% frente a 2013 (Turespaña, 2015). Con respecto a ese año, cabe destacar el incremento de turistas procedentes de Indonesia (+118%), Jordania (+90%), Turquía (+88%) y Kazajistán (+87%), así como el del número de establecimientos turísticos certificados por el Instituto Halal que, en la actualidad, supera ya la decena. Y es que España y su legado andalusí seduce a los turistas musulmanes. Prueba de ello es que, a pesar de que esta industria se encuentra en una etapa embrionaria, España ha pasado en un año del vigésimo puesto al noveno en el Global Muslim Travel Index, elaborado por MasterCard y CrescentRating, situándose como uno de los destinos más atractivos (de los países no pertenecientes a la OIC) para los musulmanes.

Más allá de las cifras que, sin duda, describen un horizonte esperanzador para las empresas certificadas, lo mejor es que España cuenta con todos los elementos necesarios para configurar un *hub* de alimentación y turismo *halal* en torno al triángulo formado por Córdoba, Málaga y Granada: un tejido agroalimentario y turístico dinámico, productos y servicios de calidad, excelentes infraestructuras para dar salida a las mercancías y recibir turistas, una marca reputada y fácil de reconocer para los consumidores (Al Ándalus), la institución encargada de adjudicar las certificaciones *halal* (Instituto Halal) y tres urbes con fuertes lazos culturales y económicos con el mundo islámico.

En Córdoba ha surgido recientemente, de la mano del Instituto Halal y el Ayuntamiento de Córdoba, el germen de lo que puede ser la primera piedra de un *hub* global: un gran parque empresarial e industrial centrado en la industria *halal*. Sin duda, una oportunidad extraordinaria para España y sus empresas. ■



Lo único que nunca cambia es la necesidad de cambiar

En CaixaBank llevamos más de 100 años cambiando constantemente. Nos preguntamos cómo son las cosas y cómo deberían ser en un futuro. Ese afán por ir más allá, por anticiparnos al cambio, nos ha convertido en uno de los bancos más innovadores del mundo.

Un banco que va un paso por delante.

Y en eso, no vamos a cambiar.



CaixaBank

Finanzas islámicas en Europa: retos y perspectivas

Gonzalo Rodríguez Marín, Celia de Anca

Los activos financieros islámicos pasaron de suponer 200.000 millones de dólares en 2003 a 1,8 billones de dólares a finales de 2013

En Europa, además de Reino Unido, que destaca sobre el resto, Irlanda, Francia y Alemania también han hecho avances significativos en las finanzas islámicas

Sin embargo, su potencial es aún grande, como fuente de financiación de gobiernos, o como medio para cubrir necesidades de capital de las empresas

Las finanzas islámicas en Europa siempre han sido objeto de reacciones muy diversas dependiendo del ámbito y del país al que queremos aproximarnos. Desde la absoluta ignorancia de muchos países del Este de Europa, al interés más que relevante de Reino Unido, pasando por la indiferencia relativa de muchos otros Estados.

La “etiqueta” islámica de esta industria supone, sin duda, un reto al que se enfrenta en un entorno eminentemente cristiano y secular. Sin embargo, las perspectivas se antojan bastante positivas al albur de la modesta recuperación económica que empieza a apreciarse en el entorno europeo y de los casos de éxito que los mercados de capitales observan en otros lugares del mundo.

Perspectivas de crecimiento en Europa

Los últimos datos de la Comisión Europea muestran unas perspectivas de crecimiento en torno al 2,1% y 1,9% en la UE y la Eurozona respectivamente. Este crecimiento y, en concreto, la perspectiva de desarrollo de los mercados financieros supone, según los analistas financieros, un importante potencial de crecimiento de la industria financiera islámica en Europa.

El fin de la crisis financiera, con todas las precauciones, y el despegue de la eco-

nomía europea, son los primeros factores a tener en cuenta ante la posibilidad de considerar una mayor penetración de las finanzas islámicas en Europa.

La realidad es, sin embargo, que la magnitud global de esta industria en Europa está limitada y fragmentada. No obstante, en los últimos años se ha experimentado un progreso considerable, principalmente en los sectores de la banca y los fondos islámicos. Estos son los que han despertado mayor interés, sobre todo los *sukuk* o bonos islámicos, observándose importantes avances en Reino Unido y Luxemburgo, países especialmente abiertos con esta industria.

A pesar de todo, el porcentaje que Europa representa como región en el contexto global de activos financieros islámicos es marginal. Según los informes del Kuwait Finance House, estos activos bancarios representaban a diciembre de 2014 el 0,5% del global. Sin embargo, este porcentaje asciende al 20% si hablamos de fondos islámicos domiciliados en jurisdicciones europeas, lo que muestra hacia dónde va el interés del mercado europeo en esta industria.

¿Está el mercado maduro?

Las finanzas islámicas han experimentado un crecimiento extraordinario, con tasas de doble dígito durante la última década. Solo

desde 2003 a 2013, de acuerdo a Ernst & Young en su *World Islamic Banking Competitiveness Report 2016*, los activos financieros islámicos pasaron de suponer 200.000 millones de dólares en 2003 a 1,8 billones de dólares a finales de 2013, lo que supone algo menos del 1% de los activos financieros globales. Pero como ya hemos anticipado, este crecimiento se ha focalizado en una serie de jurisdicciones concretas, fundamentalmente la zona del Consejo de Cooperación del Golfo, Irán y Malasia.

¿Y qué pasa con Europa? ¿Está el mercado maduro para aumentar su posición dentro de la industria de las finanzas islámicas? Para contestar a esta pregunta es interesante analizar las condiciones del mercado europeo con respecto a los productos financieros islámicos a partir de los informes de Deloitte Tax & Consulting de 2014.

En este sentido, cabe destacar cuatro elementos clave a los que posteriormente añadiremos alguno más: entorno económico favorable, demografía de la comunidad musulmana, marco legal *sharia friendly* y el binomio poca competencia/fuerte demanda.

El primero, evidentemente capital, ya se ha analizado antes. Todo parece indicar que, tras la larga recesión, la coyuntura económica es favorable, y al menos parece vislumbrar un crecimiento moderado y sostenido, lo que, sin duda, favorece al mercado de capitales.

Celia de Anca es directora del SCIEF (Saudi-Spanish Center for Islamic Economics and Finance) en el IE Business School y Gonzalo Rodríguez Marín es coordinador general del mismo centro.

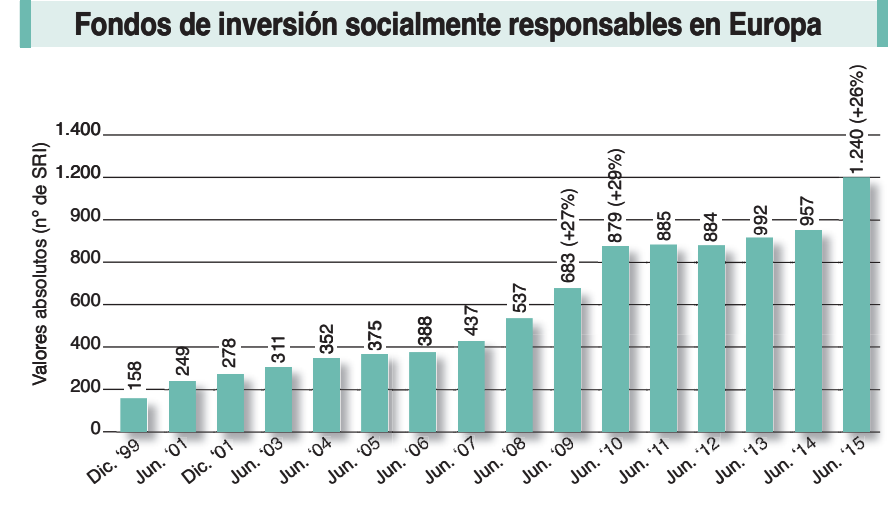
Para analizar el segundo elemento, el demográfico, solo hay que asomarse a los gráficos que indican una población musulmana en Europa de 20 millones de personas, lo que representa entre el 6% y el 7% de la población total, con tendencia a alcanzar entre el 7% y el 8% en 2030, dependiendo de la fuente.

En este sentido, creemos que una mayor población musulmana puede favorecer la comprensión de las estructuras financieras islámicas así como la demanda de la implantación de bancos islámicos en un determinado país. Sin embargo, el éxito de las finanzas islámicas no depende fundamentalmente de este elemento, como se verá cuando hablemos de los casos irlandés o luxemburgués donde no existe una población de mayoría musulmana.

En cuanto al marco regulatorio, o lo que hemos denominado marco legal *sharia friendly*, supone entrar en el proceloso mundo de la regulación financiera y en jurisdicciones tan diversas como la británica o la continental. No cabe duda de que la irrupción de las finanzas islámicas en Europa entraña retos legales que no siempre son fáciles de resolver y que supone uno de los desafíos más evidentes a los que se enfrenta esta industria.

A este respecto, la experiencia internacional ha sido muy variada, incluso más allá del contexto europeo, observándose enfoques minimalistas respecto de la regulación de la banca islámica, como en Reino Unido, donde todas las entidades de depósito tienen que cumplir con el mismo grupo de regulaciones, salvo por diferencias mínimas para los bancos islámicos, hasta un enfoque dual, en el que las autoridades establecen regulaciones específicas para cada tipo de institución financiera, como en Bahrein.

En cuarto y último lugar hablamos del binomio poca competencia/fuerte demanda. A este respecto es conveniente aclarar varios enfoques. Evidentemente, existe poca competencia, puesto que no hay una gran cantidad de bancos o fondos de inversión islámicos en Europa. Sin embargo, sí nos gustaría reflexionar sobre la conexión, a nuestro juicio existente, entre banca ética y banca islámica. Es conocido el caso de éxi-



Fuente: VIGEO (www.vigeo.com).

to de Triodos Bank en España, con cerca de 200.000 clientes en pocos años y unos resultados económicos razonablemente positivos. Igualmente, a lo largo de toda Europa se percibe un evidente interés por modelos de banca ética o alternativa, así como de fondos de inversión responsable.

Esta demanda ciudadana de gestionar las finanzas de un modo más ético, más transparente y responsable, sobre todo a raíz de la crisis financiera, es, en sí misma, una clara oportunidad para comprender un modelo financiero nuevo con un componente moral y ético importante como el de las finanzas islámicas. Es en este sentido en el que, además del resto de factores analizados, creemos que las finanzas islámicas pueden llegar a desempeñar un papel interesante en Europa.

Pero volvamos a la situación de las finanzas islámicas en Europa a día de hoy.

El caso de Reino Unido

Reino Unido destaca sobre el resto, siendo clara la actitud del regulador británico –la Financial Services Authority (FSA)– que optó por que las finanzas islámicas se regularan en las mismas condiciones que las finanzas tradicionales, es decir, según sus propias palabras, “sin obstáculos y sin favores”. Es relevante indicar cómo

la FSA colaboró con el Islamic Bank of Britain (IBB) para encontrar una solución que permitiera a la entidad privada ofrecer cuentas de inversión islámicas al tiempo que ser miembro del seguro de depósitos. Igualmente, esta institución, la FSA, ha emitido normas regulatorias para el desarrollo de hipotecas islámicas en su jurisdicción.

Sin duda, aquí es donde encontramos el mayor número de bancos plenamente islámicos (cinco plenamente islámicos con activos de 3,6 billones de dólares en 2014 y más de 20 que ofrecen algún producto financiero islámico), instituciones financieras, fondos de inversión e instituciones educativas propiamente islámicas (68 de acuerdo con el *ICD Thomson Reuters Report 2014*, más que en cualquier otro país del mundo).

Especial importancia tiene el mercado de *sukuk* en Reino Unido, siendo Londres el mayor centro mundial de bonos con un valor total a finales de 2014 de 3,3 billones de dólares, alrededor del 15% del total global. En Londres también es donde se negocia el 70% de los bonos islámicos mundiales del mercado secundario, de acuerdo con los datos de la London Stock Exchange.

Es más que probable que la demanda de este tipo de servicios por parte de la población musulmana en Reino Unido, principalmente de origen paquistaní, unido a su sistema legal flexible y al deseo de atraer a un número creciente de inversores internacionales que quieran hacer transacciones

bajo el ámbito de la ley islámica, hayan propiciado el desarrollo de una regulación *sharia friendly*. De hecho, no es casualidad que el nuevo alcalde de Londres, Sadiq Khan, sea de origen paquistaní, lo que indica también la normalización en la integración de la comunidad musulmana en Reino Unido.

Otros países

Otros Estados de nuestro entorno también han realizado algunos avances significativos en el desarrollo de las finanzas islámicas. Irlanda, por ejemplo, siguiendo el modelo de su isla hermana, eliminó la doble imposición a la que están sujetas por definición estas operaciones, y lleva desarrollando la industria y atrayendo inversiones desde 2004 cuando el Banco de Irlanda firmó un acuerdo para desarrollar junto con el Arab Banking Corporation estas operaciones, lanzando el primer *sukuk* en 2005. Solo en 2011, Irlanda manejaba fondos islámicos por valor de 1.887 millones de dólares.

Luxemburgo es, después de Reino Unido, el país de Europa que más ha avanzado en términos de desarrollo de las finanzas islámicas. Fue el primero que emitió un *sukuk* en Europa en 2002, y el primero cuyo Banco Central entró a formar parte del IFSB (Islamic Financial Services Board), organismo fundamental en la industria que asegura sus estándares y regulación y que aglutina a las principales instituciones, reguladores y supervisores en 48 jurisdicciones distintas. Sin duda, el apoyo gubernamental ha sido decisivo para convertir a este país en el segundo centro mundial en fondos de inversión.

Francia, a pesar de contar con una población musulmana muy significativa, cercana a los seis millones de personas y del impulso que trató de dar durante el periodo en el que Christine Lagarde estuvo al frente del Ministerio de Economía, con tímidos avances legales para favorecer su desarrollo en 2008 y 2009, no ha acabado de posicionarse en la industria, probablemente por la coyuntura de tensión vivida en los últimos años y el poco

apoyo gubernamental recibido. En 2014 solo existían seis fondos de inversión *sharia compliance* domiciliados en Francia con un valor estimado de unos 134 millones de euros.

Alemania, con una población musulmana similar a la de Francia y una especial relación con Turquía, representa, sin duda, una gran oportunidad para las finanzas islámicas. En 2004, fue pionera en el lanzamiento de un *sukuk* por un Estado federal, el Saxony-Anhalt *sukuk*. Posteriormente, en 2009, el regulador aceptó regular las operaciones financieras islámicas. En julio de 2015 abrió sus puertas el primer banco islámico, el Kuveyt Turk Bank, un hito relevante para el desarrollo de la industria en Alemania. Sin embargo, todavía queda mucho por hacer en la locomotora económica europea.

¿Y qué ocurre en España?

Sin duda, comparado con el desarrollo observado en otros países de nuestro entorno, en España está prácticamente todo por hacer. Sin embargo, hay algunas señales muy esperanzadoras.

En primer lugar, no es baladí advertir que el Banco de España ya parece consciente de las oportunidades y retos que supondría conseguir un mayor desarrollo de esta industria en nuestro país. Sin ir más lejos, el pasado 24 de mayo participó junto al IFSB y el IE Business School, a través de su Centro de Finanzas Islámicas (SCIEF), en un evento celebrado en Madrid que contó con la asistencia de gran parte de la comunidad financiera del país.

Ya en 2008, en su nota número 15 de *Estabilidad Financiera del Banco de España*, publicada por Alicia Garcia-Herrero, Carola Moreno y Juan Sole, titulada "Finanzas Islámicas: desarrollo reciente y oportunidades", citaba expresamente cómo las oportunidades para la banca española parecen claras, según dichos expertos, además de por la creciente población musulmana en España, por el desarrollo económico del Magreb y los evidentes lazos económicos con nuestro país, así como

por las oportunidades derivadas del acceso al ahorro del mundo islámico a través de las emisiones de *sukuk*, o bien para la propia financiación de los bancos y para sus clientes.

En nuestra opinión, el éxito de las finanzas islámicas no depende únicamente de la proximidad económica y geográfica a regiones de mayoría islámica, ni siquiera al impacto que pudiera tener en una determinada jurisdicción una mayoría de población musulmana, sino más bien del interés del regulador por favorecer, o al menos no obstaculizar, el desarrollo de esta industria y por la consecución de un mayor conocimiento de ésta. Para lo cual es fundamental contar con espacios de divulgación y docencia de las finanzas islámicas.

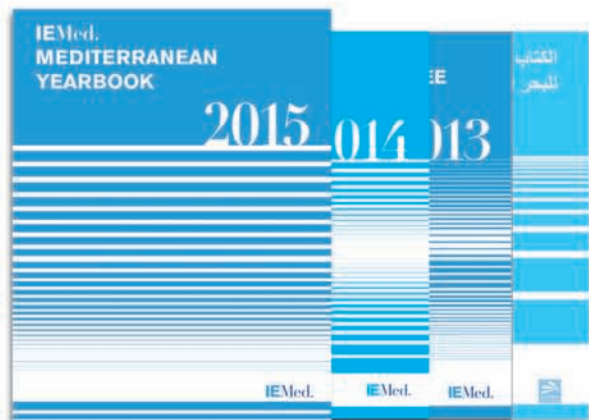
En España, el desarrollo de las finanzas islámicas se centra principalmente en lo teórico, pues aunque no existen bancos islámicos ni instituciones financieras relevantes propiamente islámicas, sí existe un tímido despegue en cuanto a la oferta formativa. Desde el Instituto de Empresa, pasando por ICADE o la Universidad Rey Juan Carlos I, podemos encontrar cursos o masters en finanzas islámicas, lo que nos orienta ante el hecho de la existencia de una oferta y demanda de profesionales en la industria.

También nos consta el interés de diversas instituciones financieras y despachos de abogados de primer orden, pero hasta ahora, más que un desarrollo, se vislumbra un cierto posicionamiento ante la posibilidad de que el regulador y alguna institución importante avance hacia su desarrollo.

En definitiva, las finanzas islámicas representan ya una realidad en Europa, pero su potencial es aún muy grande, como fuente de financiación de gobiernos o regiones, como en el caso de Alemania, o como medio de diversificación para cubrir necesidades de capital de las empresas europeas. Sin olvidar que la empresa española se encuentra en un lugar privilegiado para liderar fórmulas de financiación islámica, como por ejemplo para financiar grandes obras de infraestructuras, cuestión clave para muchas de nuestras empresas en el exterior. ■

COLECCIONES

- Joint Policy Study
- IEMed.2015 Mediterranean Yearbook
- Papers IEMed
- Papers IEMed joint series with EuroMeSCo
- Euromed Survey of Experts and Actors
- Mediterranean Monographs
- Documents IEMed
- Quaderns de la Mediterrània



Turismo 'halal'

“Salvo que intervenga un factor fuera de nuestro control, el sector ‘muslim-friendly’ seguirá creciendo. Se prevé que para 2020, el gasto en turismo ‘halal’ de los países musulmanes se haya multiplicado exponencialmente”.

ENTREVISTA con *Nahida Habash* por *Javier Albarracín*

De origen palestino, por circunstancias de la vida vivió en América Latina antes de instalarse en Europa, concretamente en Barcelona, donde lleva 13 años. Nahida Habash cuenta con una larga experiencia en el sector turístico y desde hace cuatro años está centrada en el turismo *halal*, *halal-oriented* o *muslim-friendly*. Hace dos años fundó Al-Ramla Barcelona Travel, una consultoría para empresas del sector turístico, tanto en Barcelona como en Madrid y Andalucía, que quieren ofrecer servicios *halal* a sus clientes.

AFKAR/IDEAS: ¿Por qué decidió abrir una consultoría de turismo 'halal-friendly'?

NAHIDA HABASH: Tenía claro que me iba a dirigir a un mercado árabe, musulmán, o ambos, visto que mi origen y mi lengua eran valores añadidos. Vi que los musulmanes, los árabes y, sobre todo, los árabes del Golfo, viajaban mucho. Al mercado compuesto por musulmanes árabes, podríamos añadir el sureste asiático, con cifras importantes, e India. Evidentemente no nos tenemos que olvidar de Europa y de los musulmanes europeos. Así que investigué, averigüé cifras y me di cuenta de que no solo viajaban más, sino que gastaban cada vez más en vacaciones y, por tanto, esperaban poder satisfacer sus necesidades.

A/I: ¿En qué consiste exactamente el tipo de intervenciones que Al-

Ramla lleva a cabo para este tipo de público?

N.H.: En primer lugar, es importante “concienciar” al sector turístico tanto en lo que concierne al alojamiento como en la restauración, los servicios más importantes. Colaboramos con los hoteles preparándolos para que sean realmente *muslim-friendly* y para que puedan proporcionar un servicio muy cercano a este tipo de turista. Por ejemplo, indicamos la *qibla*, la dirección donde queda La Meca y hacia donde rezan los musulmanes, en las habitaciones; hacemos que el hotel provea una alfombra de rezo y un ejemplar del Corán. Todo tiene que estar bien guardado, bien protegido, obviamente, el Corán es un libro sagrado que no puede estar en cualquier sitio. Además intentamos concienciar al hotel de los elementos que pueden atraer al turista árabe, como la incorporación de la comida *halal* en los buffés. Todos son elementos que atraen al turista musulmán. Normalmente se trata de hoteles de 4 estrellas superior a 5 estrellas gran lujo. Tenemos también la suerte de que, desde hace unos cuantos años, la política de algunos hoteles, muy pocos, es convertirse en *halal-friendly*. Por ejemplo, un hotel de 5 estrellas de Barcelona ya estaba preparado, e incluso cuenta con un chef de origen libanés. Lo que hacemos es tratar de ofrecer al turista todos los servicios a medida. Un turista musulmán nunca va a tener los mismos gustos que otro, aunque todos sean musulmanes, y así vale para los grupos, grandes o pequeños.

A/I: ¿En qué consiste su asesoramiento en el sector de la restauración?

N.H.: Cada vez que tenemos turistas, sobre todo grupos, nuestra obligación es supervisar con los restaurantes los menús preparados de manera *halal*. Hay ya algunos restaurantes españoles que trabajan exclusivamente con carne *halal*. Tratamos de crear una forma de fusión y de satisfacer al turista no solo dándole comida jordana, libanesa o marroquí, sino dándoles la posibilidad de probar la gastronomía española, pero *halal*.

A/I: Después de cinco años, ¿cómo ve el futuro a corto y medio plazo del segmento 'muslim-friendly' en el sector turístico? ¿Cree que realmente tiene un potencial de crecimiento?

N.H.: A menos que intervenga algún factor fuera de nuestro control para impedirlo, yo creo que seguirá creciendo. No lo digo solamente yo, sino todas las estadísticas y consultorías que se dedican a este sector. Se prevé que en 2020 el gasto en turismo *halal* de los países musulmanes se haya multiplicado exponencialmente.

A/I: ¿En Europa, qué países o qué ciudades son pioneras o tienen más consolidado el turismo 'halal'?

N.H.: Inglaterra. Londres ha sido una de las ciudades pioneras. Tiene una gran comunidad de musulmanes y es un destino que atrae bastante a los ára-

7 España tiene que avanzar más en atraer al turista que busca un entorno ‘muslim-friendly’



Nahida Habash, fundadora de AlRamla Barcelona Travel./IEMED

bes, visto que ofrece de todo. Pero en las ferias que he visitado, como el Arabian Travel Market, que se celebra anualmente en Dubai, he visto que hay muchos otros países que están preparados, como Alemania o Austria. Ciudades como Viena son destinos bastante visitados por los musulmanes.

A/I: *¿Podemos afirmar que los musulmanes no van solo a visitar zonas en Europa con un pasado común, como Andalucía, sino que visitan también lugares que les interesan por lo que son y buscan un entorno ‘muslim-friendly’?*

N.H.: Exacto. El entorno es un plus, es algo que les atrae, pero sobre todo depende de lo que ofrece el país

o la ciudad. España tiene que avanzar más en atraer este tipo de turista. Tiene que promocionar el pasado, ocho siglos de presencia árabe-musulmana son imposibles de obviar. Eso es evidente en la emoción que veo en los turistas cuando llegan a la Alhambra, emoción que parece decir: “¡Esto es nuestro pasado! ¡Lo hemos dejado nosotros!” Además de todo lo que España ofrece: un buen clima, el paisaje, la naturaleza... Como agencia ponemos también el énfasis en la historia y todo el legado árabe: no solo en monumentos como la Alhambra y la mezquita de Córdoba, sino por ejemplo en el legado lingüístico y gastronómico. Creo que España ahí tiene mucho que ganar.

A/I: *¿Cuáles cree que pueden ser los activos más importantes de Barcelona como ciudad en la que está su empresa instalada, para atraer este posible turismo ‘muslim-friendly’?*

N.H.: Barcelona es una ciudad que ofrece todo tipo de entretenimientos, buenos restaurantes, playa, buena oferta hotelera y naturaleza. El Barça es un elemento más que atrae a los turistas procedentes de países árabes. Nosotros incorporamos ya la visita al museo del Barça, sin que lo pidan y tenemos también muchas peticiones para venir a ver partidos. Colaboramos además con La Roca Village, ya que el *shopping* es otro elemento de atracción. ■

El islam en Europa: ¿en qué medida influyen los países del Golfo?

Samir Amghar, Khadiyatoullah Fall

La influencia de países como Arabia Saudí o Catar en Europa se basa en redes al mismo tiempo económicas, ideológicas y políticas

El objetivo no es ejercer una tutela ideológica en el islam europeo, sino crear una red de simpatizantes y fomentar una mejor visibilidad de su política exterior

El influjo de los países del Golfo no debe ocultar el peso simbólico creciente de Turquía como actor principal del islam en Europa

Al hablar de la cuestión del islam en Europa, surge bastante a menudo un interrogante: ¿hay islamistas que alimenten un proyecto político en el Viejo Continente? Varios intelectuales, encabezados por la francesa Caroline Fourest, la italiana Oriana Fallaci, la británica Bat Ye'or y el argelino Mohamed Sifaoui, aseguran que sí. En su opinión, liderarían el proyecto político expansionista del islam países de la península arábiga como Arabia Saudí e incluso Catar, a los que se acusa de querer exportar un islam "reaccionario", incompatible con los valores de las sociedades europeas y, sobre todo, considerado la matriz ideológica del yihadismo contemporáneo. Los partidarios de este análisis creen verlo confirmado en los millones de euros destinados por esos países a la construcción de mezquitas y centros islámicos. Aunque no pueda negarse una cierta influencia de estos Estados, hay que reconocer que sigue siendo marginal y procede en particular de los discursos de predicación religiosa inspirados por ciertos países de la península arábiga. Esta influencia se basa en redes a un tiempo económicas, ideológicas y políticas. Este artículo pretende dar cuenta de la realidad del peso ideológico de los países del Golfo en el islam europeo.

Desde la implantación del islam en Europa, los países de la península ará-

biga han financiado un gran número de proyectos de construcción de mezquitas y de centros de educación islámica. Esta ayuda, que puede alcanzar varios millones de euros, no procede directamente de los Estados, sino de mecenas privados o de organizaciones no gubernamentales que hacen estos donativos a modo de azaque *zakat*.

En Francia, varios de estos proyectos de construcción de mezquitas europeas cuentan con financiación de Catar, Kuwait y Arabia Saudí. A través de la organización no gubernamental catari Qatar Charity (fundada en 1992), se sufragan por lo menos siete proyectos de centros islámicos en el país. Es lo que ha permitido a la futura mezquita de Mulhouse contar con un millón de euros. El instituto privado Averroès de Lille (norte de Francia) también se ha beneficiado de apoyo. En general, las redes de los Hermanos Musulmanes en Europa son las que gozan de financiación de Qatar Charity, de quien se sospecha, por otra parte, que apoya el yihadismo bajo el pretexto de la ayuda humanitaria. Las inversiones de esta ONG en Europa podrían ascender a cerca de 130 millones de euros. Con el objetivo de seguir de cerca la gestión de todos esos proyectos (escuelas, centros islamistas, medios de comunicación, etc.), la ONG catari creó en 2014 una oficina en Londres para supervisar sus actividades en Europa (<https://blogs.mediapart.fr/mo->

[hamed-louizi/blog/310815/le-qatar-et-le-ecole-d-allah-le-cas-du-lycee-averroes#_ftn11](https://blogs.mediapart.fr/mo-hamed-louizi/blog/310815/le-qatar-et-le-ecole-d-allah-le-cas-du-lycee-averroes#_ftn11)).

Otra ONG, esta bajo tutela saudí, también adquiere un papel activo de financiador en proyectos de construcción de centros islámicos en Europa (además, ya ejerce su actividad en 37 países asiáticos y africanos, donde lleva casi 7.000 mezquitas construidas). No es otra que la Liga Islámica Mundial, fundada en 1962 (Samir Amghar, *L'islam militant en Europe*, Infolio, 2012). Administradora de varias mezquitas en Europa occidental (Viena, Kensington, Ginebra, Bruselas, etc.), también contribuye a su financiación en otros puntos del continente, en particular la mezquita de Sarajevo. Distribuye el Corán y otras obras de referencia sobre la religión, y organiza numerosas conferencias y cursos islámicos, a menudo gratuitos, que atraen a personas deseosas de adquirir una educación religiosa.

No es solo la adhesión ideológica lo que determina estas financiaciones. En efecto, los beneficiarios de estos donativos tienen la libertad de definir la orientación ideológica del islam que desean promover. En la mayoría de casos, dicha orientación estará muy alejada del islam salafista de los países del Golfo. De hecho, las mezquitas financiadas por la Liga Islámica Mundial no profesan el islam salafista. Por ejemplo, la mezquita del Centro Islámico y

Samir Amghar es *senior fellow* en la European Foundation for Democracy (Bruselas) e investigador en la Universidad de Quebec, en Chicoutimi (Canadá); Khadiyatoullah Fall es profesor titular de la Chaire Interculturelle (CERII) en la Universidad de Quebec.

Cultural de Bruselas, regida por la Liga, está liderada por un imán de origen senegalés, perteneciente al sufismo, rama del islam detestada por los salafistas. El propósito de estas financiaciones no es ejercer una tutela ideológica en el islam europeo, sino crear una red de simpatizantes y seguidores no críticos con Arabia Saudí o Catar. Estos patrocinios religiosos contribuyen así a fomentar una mejor visibilidad de la política exterior saudí o catarí, bajo la figura de un mecenazgo hacia los musulmanes europeos. Por tanto, estas financiaciones forman parte de una “estrategia de escudo”, una lógica defensiva de construcción de una identidad por parte de los países donantes para que los destinatarios los consideren benefactores de los musulmanes de Europa. Son aportaciones que contribuyen, en consecuencia, a mantener el poder simbólico de Arabia Saudí o de Catar, gracias al apoyo económico que prestan a las asociaciones musulmanas.

Aunque no se observa la influencia política de los países del Golfo en las mezquitas y centros islámicos que subvencionan con millones de euros, esta es visible en las prácticas religiosas cotidianas de los fieles, que cada vez definen más esas prácticas según el rasoero de la doxa religiosa procedente del Golfo. Lo vemos en el hecho de que musulmanes europeos vistan el *yilbab*, el *niqab* o el *qamis*, o incluso en la voluntad de determinar visualmente el principio y el fin del mes de ramadán, según el enfoque literalista que propugnan los países del Golfo.

Esta sensibilidad religiosa es también fruto de la influencia difusa de los canales por satélite saudíes o egipcios, como Iqra (lee), al-Majd (la grandeza), al-Hikma (la sabiduría), ar-Rahma (la misericordia) o al-Hafez (el guardián) (Husam Tamam, “Le salafisme, comme une voie pour dépasser le postmodernisme”, Olfa Lamoum (dir.), *Les Cahiers de l’Ifpo*. Presses de l’Ifpo, 2010), o también de la política de traducción masiva de obras de teólogos salafistas al inglés, francés y alemán, o de la multiplicación de sitios web que abogan por una lectura del islam idéntica a la practicada en Arabia Saudí o Catar.



Mezquita del Centro Islámico y Cultural de Bruselas, regida por la Liga Islámica Mundial. / PHILIPPE HUGUEN / AFP / GETTY IMAGES

Además de estos vectores, la influencia tiene que ver con el número creciente de europeos diplomados por universidades islámicas saudíes o centros islámicos de Yemen, que regresan a sus países de origen para convertirse en eslabones de la transmisión del islam de los países del Golfo. En efecto, a base de becas y buenas condiciones de estudios, Arabia Saudí consiguió, a partir de los años setenta, atraer a estudiantes de todo el mundo a sus distintas universidades, entre ellas la de Medina, reservada al alumnado extranjero donde se codean cerca de 160 nacionalidades. Cada año, el Reino concede una beca a cinco belgas para estudiar en Medina; a menudo acaban siendo predicadores. En el seno de las embajadas saudíes de Europa, se organizan selecciones para la admisión en estas universidades. Al acabar su formación, el estudiante, aureolado con su diploma, se transforma en un vector de propagación del islam saudí y una autoridad religiosa popular entre los jóvenes, para muchos de los cuales Arabia Saudí es el centro por excelencia del saber islámico. Asimismo, los mejores alumnos tienen la seguridad de incorporarse a las redes de mezquitas regentadas por la Liga Islámica Mundial en Europa. Gracias a esas redes, los diplomados invitan periódicamente a sus antiguos profesores a vi-

sitar el continente e impartir seminarios o conferencias, en ciudades con importante presencia musulmana (Birmingham, Marsella, París, Rotterdam, etc.).

Para concluir, aunque ese apoyo financiero sea considerable, no lo motiva principalmente la búsqueda de una sumisión doctrinal al islam propugnado en los países del Golfo. Más allá del hecho religioso, el proyecto de influencia parece basarse por encima de todo en lógicas relacionadas con intereses estratégicos de carácter nacional. No nos parece que la exportación de un islam “conservador, dogmático, reaccionario” sea una prioridad en sí. Sin duda, las prácticas religiosas de los musulmanes europeos están cada vez más marcadas por este islam conservador, pero también hay que tener en cuenta que otros países musulmanes empiezan a tener un mayor peso religioso doctrinal. El peso de los países del Golfo en la estructuración del sector islámico europeo no debe ocultar la influencia simbólica creciente de Turquía como actor principal del islam en Europa, sobre todo desde la llegada al poder de Recep Tayyip Erdogan. Como ejemplo, el Dyanet (Presidencia de Asuntos Religiosos de Turquía) se implica cada vez más en proyectos de mezquitas y centros islámicos en Occidente (Washington, Estrasburgo, etc.). ■

No te pierdas ni uno. Suscríbete a los BOLETINES de politicaexterno.com

ESTUDIOS DE POLÍTICA EXTERIOR
A usted le interesa qué pasa en el mundo. Nosotros le proporcionamos el cómo y el por qué.

Actualidad | #ISPE | Suscripciones

7 DÍAS en politicaexterno.com



El crepúsculo de la izquierda latinoamericana

El acorralamiento de Rousseff y Lula no es un fenómeno aislado en América Latina. La victoria de Fujimori en la primera ronda de las presidenciales de Perú, el retorno de la derecha a Argentina y los pasos en falso de Evo Morales y Nicolás Maduro han no iniciado una iniciativa a la izquierda. [Leer más...](#)

Irak, entre los sueños y la dura realidad

Irak es un país roto donde las legitimidades varían: desde quienes añoran a Sadam Husein a los que se las arreglan con el Estado Islámico, pasando por kurdos que demandan la independencia o chiíes que reniegan de un gobierno corrupto e inoperante. [Leer más...](#)

La disyuntiva kurda en la Turquía de Erdogan

Cualquier solución a la guerra de Siria que no convierta a los kurdos en miembros voluntarios de los Estados donde son minoría o les otorgue verdadera autonomía generará un nuevo conflicto regional. [Leer más...](#)

#ISPE: La mayor amenaza global

En los últimos 20 años se han registrado 2.700 robos o pérdidas de material fisible susceptible de ser utilizado para fabricar explosivos nucleares. Según los expertos, los acuerdos en seguridad nuclear carecen de coherencia y reglas uniformes. [Leer más...](#)

El Salvador y su violencia

Año tras año el país presenta cifras de "epidemia de homicidios", según la OMS. Por si esto no fuese grave, en 2015 las cifras se dispararon. Con 103 homicidios por 100.000 habitantes. El Salvador es el país "en paz" más inseguro del planeta. [Leer más...](#)

7 DÍAS en politicaexterno.com



La lápida del imperio temerario

Chernóbil puso punto final a una era de la central nuclear dejó al descubierto los riesgos de la URSS y el nocivo monopolio de la energía nuclear.

Terrorismo nuclear: ¿mito o realidad?

Hay tres tipos de terrorismo nuclear: a) ataque a una central nuclear, b) ataque a una planta de procesamiento de combustible nuclear, c) ataque a una central de energía nuclear. Se teme el próximo objetivo de los terroristas, incluso en forma de ciberataque.

TTIP: Apertura económica y comercial

El debate sobre los posibles beneficios de la Inversión no cesa. La principal razón para el comercio es económica, pero el comercio también es político.

Impeachment. Conclusiones

El impeachment de Dilma Rousseff de destituir a la presidenta y luego a la vicepresidenta sería imputado. [Leer más...](#)

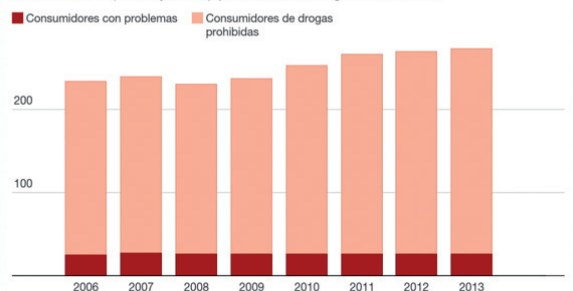
#ISPE: El viacrucis de Dilma Rousseff

La suma de corrupción y recesión económica ha llevado a Dilma Rousseff a una situación crítica.

7 DÍAS en politicaexterno.com

Número estimado de consumidores de drogas ilícitas

Millones de adultos (entre 15 y 64 años) que han consumido drogas en el último año.



Source: UNODC

Narcotráfico: la guerra interminable

En 1998, la segunda sesión especial de la historia de la ONU dedicada a las drogas concluyó con un objetivo: "un mundo libre de drogas". A la luz de los acontecimientos, aquello parece un brindis al sol. Se acaba de celebrar la tercera sesión, mientras el uso y abuso de drogas prohibidas se multiplica. [Leer más...](#)

Qué piensa la juventud árabe

En el mundo árabe, uno de cada cinco habitantes tiene entre 15 y 24 años y casi un 70% de la población tiene menos de 34. En 2011, la mayoría declaró que vivir en democracia era su mayor deseo. Hoy, para el 50% la estabilidad es una prioridad mayor. [Leer más...](#)

Los desafíos de Globalistán

La tierra es todavía redonda y dura pero el mundo —el de la gente— se ha vuelto plano y fluido. La agenda política, diplomática y económica internacional está sobrecargada, con conflictos internos y tensiones en numerosos países. Los votantes sensatos no deben apoyar la independencia de sus Estados, sino "más dependencia". [Leer más...](#)

Lecciones de historia con Max Hastings

Charlamos con este corresponsal de guerra en los setenta y ochenta; historiador especializado en los grandes conflictos del siglo XX, y director de un periódico durante la caída de la URSS, sobre el viejo y el nuevo desorden mundial. [Leer más...](#)

#ISPE: Perú, del pánico a la euforia

En la primera vuelta de las elecciones el 80% votó a candidatos derechistas o de centroderecha. La segunda vuelta, más que un duelo entre dos modelos de derecha —populista y liberal—, será entre fujimorismo y antifujimorismo. [Leer más...](#)

Boletines periódicos de:

- Nuestras revistas
- Actualidad semanal con '7 Días'
- Libros que deberías leer
- Latinoamérica Análisis
- Lo mejor del #ISPE

politicaexterno.com

62 Identidades, culturas y pautas religiosas

65 'Foreign fighters' europeos: realidades y retos

68 Inicio de la carrera profesional: doble penalización

72 Discriminación de la comunidad musulmana en el entorno laboral europeo



Barrio de Whitechapel, de mayoría musulmana. Londres./CORBIS VIA GETT IMAGES

Jóvenes musulmanes europeos

Se calcula que los jóvenes musulmanes europeos representan alrededor del 50% de los 20 millones de musulmanes que viven en Europa, es decir, alrededor de un 5% de la población total. Según algunos estudios, los musulmanes podrían alcanzar los 30 millones en 2030.

Estos jóvenes son descendientes de emigrantes, han nacido y crecido en Occidente y tienen más en común con sus coetáneos no musulmanes que con los de sus países de origen. En contra de la opinión más generalizada, sus vidas religiosas y culturales son tan diversas como sus identidades, que los dividen siguiendo líneas de fractura étnicas, de nacionalidad y educación.

Los jóvenes musulmanes europeos se enfrentan a una realidad compleja: suelen vivir en zonas urbanas desfavorecidas, sus niveles académicos son relativamente más bajos y sus tasas de desempleo más altas. Algunos informes señalan que sufren una discriminación en múltiples ámbitos a causa de su religión, en especial en el mercado laboral. Estos factores pueden contribuir a su aislamiento y estigmatización y, en el peor de los casos, incluso a su radicalización violenta.

Por eso, los gobiernos europeos, más que aplicar una política de mano dura, deberían abordar las desigualdades socioeconómicas, que repercuten negativamente en sus perspectivas de futuro.

Identidades, culturas y pautas religiosas

Para dejar de hablar de los jóvenes musulmanes europeos como fuente de preocupación, hay que entender que sus vidas religiosas y culturales son tan diversas como sus identidades.

Sadek Hamid

A lo largo de la última década, el debate público sobre los jóvenes musulmanes europeos se ha asociado casi siempre a su supuesta falta de integración, a su participación en actos delictivos o a su propensión a la radicalización violenta. La obsesión con estos tres referentes negativos dominantes ignora el hecho de que la gran mayoría de esos jóvenes intenta llevar una vida normal. Es más, la visibilidad de los musulmanes en Europa se contextualiza en debates más amplios entre los medios de comunicación y las élites políticas sobre la inmigración, el laicismo y las amenazas a la identidad nacional. Un continente en el que la población está envejecida y, en cambio, las tasas de natalidad de los musulmanes son relativamente altas, y en el que las formas de religiosidad cristiana tradicional están en decadencia, parece justificar la retórica de los partidos políticos anti-musulmanes que alertan respecto a una potencial “islamización de Europa”. Varios gobiernos han reaccionado adoptando directrices que imponen cursos de lengua y de integración obligatorios, exámenes de ciudadanía e, incluso, medidas más restrictivas como la prohibición del burka, de los velos para la cabeza y de la construcción de minaretes en las mezquitas. Sin embargo, el miedo al terrorismo y el aparente auge de las formas conservadoras de religiosidad dogmática entre los jóvenes musulmanes preocupan particularmente a los gobiernos ansiosos por preservar la cohesión social y la seguridad.

Si bien no hay acuerdo sobre su cifra total, los jóvenes musulmanes europeos representan alrededor del 50% de los 20 millones de musulmanes que se calcula que viven en Europa occidental. Es decir que actualmente son más o menos un 5% de la población del continente y, según algunos estudios, en 2030 podrían alcanzar los 30 millones de personas (Pew Research Center, 2011). Alemania y Francia tienen las mayores poblaciones musulmanas, con casi cinco millones en ambos países. Las siguen Reino Unido, con aproximadamente tres millones, e Italia con unos dos millones. Otros países con comunidades musulmanas significativas que rondan el millón son Bul-

garia, Holanda y España, mientras que Bélgica y Grecia cuentan con más de 600.000 musulmanes, y Austria y Suecia se aproximan a los 500.000. Las poblaciones musulmanas de estos países están formadas por una mezcla étnica, pero en algunos hay grupos específicos que constituyen la mayoría étnica. En Alemania es predominantemente turca; Francia tiene ciudadanos sobre todo de origen argelino y marroquí, y los paquistaníes, bengalíes e indios son la mayoría musulmana en Gran Bretaña. Los jóvenes musulmanes europeos son descendientes de los emigrantes y de los “trabajadores invitados” por los gobiernos europeos en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Han nacido y crecido en Occidente y ya pertenecen a la segunda y la tercera generación, gran parte de cuyos integrantes tienen entre 18 y 30 años y son relativamente más jóvenes que sus vecinos.

Identidades e identificación

Los jóvenes musulmanes que han nacido y crecido en Europa tienen menos probabilidades de haber pasado periodos de tiempo significativos en los países de origen de sus antecesores y muestran claras diferencias generacionales con las tradiciones y orientaciones de sus padres y abuelos. Tienen más en común con sus coetáneos no musulmanes, con los que comparten muchas similitudes, aunque también han vivido experiencias diferentes. Diversos factores conforman sus identidades en función de diferencias étnicas, de nacionalidad, religiosidad, cultura y educación. Como cabría esperar, a través de su socialización han adquirido conciencia de cuáles son las normas y los valores occidentales, y la educación pública les exige que sepan hablar el idioma oficial del país en el que viven, aunque a escala continental el inglés y el francés suelen ser los idiomas de comunicación preferidos. Al igual que sus amigos no musulmanes, la mayoría de los jóvenes musulmanes quiere que se les acepte, “encajar” y, generalmente, comparten gustos similares en cuanto a la comida, la forma

Sadek Hamid es investigador en la Universidad Hope de Liverpool, autor de *Sufis, Salafis and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism* (I. B. Tauris, 2016) y editor de *Young British Muslims: Between Rhetoric and Realities*. (Routledge, 2016).

de vestir, las actividades de ocio y el paso por las ambigüedades de la adolescencia. La mayoría son capaces de “alternar los códigos” de los diferentes mundos culturales. No obstante, para algunos este proceso es difícil debido a los prejuicios sociales que los discriminan y a la incapacidad para neutralizar las presiones para que se amolden a los valores y a los puntos de vista de sus progenitores. Esto puede producir una sensación de no pertenecer ni a su herencia étnica ni a la sociedad europea, y se ha visto agravado a consecuencia de la intensificación del racismo y la islamofobia a raíz de los ataques del 11 de septiembre de 2001, de la “guerra contra el terrorismo”, de los atentados esporádicos y de la creciente popularidad de los partidos de extrema derecha en Europa. Algunos sondeos llevados a cabo por empresas como Gallup indican que la mayoría de jóvenes musulmanes de lugares como Gran Bretaña sienten un fuerte apego por sus países, mientras que un número muy pequeño afirma odiar a “Occidente” por su cultura liberal y promiscua y por los perjuicios que su política exterior ocasiona al mundo musulmán.

Los musulmanes europeos están desproporcionadamente representados en las zonas urbanas más depauperadas, en los niveles de éxito académico relativamente más bajos y en los más altos de desempleo, o bien en los puestos de trabajo peor pagados. Por ejemplo, muchos musulmanes franceses viven en los suburbios segregados y marginados, y un gran número de musulmanes británicos lo hacen en las regiones más pobres de Reino Unido, un patrón de residencia que se repite por toda Europa. Se leen noticias de que la discriminación en la contratación es un problema habitual para los jóvenes musulmanes con nombres que suenen a árabe, a los que es menos probable que se convoque para una entrevista de trabajo. Además de esta penalización étnica durante el proceso de búsqueda de empleo, los contratados pueden ser objeto de prácticas discriminatorias que les niegan el derecho a rezar en el trabajo y a tomarse tiempo para vacaciones religiosas, y que hacen que se los ignore cuando intentan obtener un ascenso. La discriminación social también tiene lugar en otros ámbitos de la esfera pública. Por ejemplo, un reciente informe sobre los musulmanes británicos señala que la gran mayoría de jóvenes musulmanes son pacíficos y rechazan las acciones de los grupos extremistas violentos como Estado Islámico, pero que eso no los libra de ser blanco de la legislación antiterrorista del gobierno. Los jóvenes musulmanes de otros países europeos también tienen más probabilidades de que sus libertades civiles se vean mermaidas por la vigilancia, los controles policiales y otras restricciones.

Pautas culturales y religiosas

Las vidas religiosas y culturales de los jóvenes musulmanes europeos son tan diversas como sus identidades, que los dividen siguiendo líneas de fractura étnicas y lingüísticas. La religiosidad puede

abarcarse desde aquellos que hacen gala de una devoción piadosa a los que tienen una filiación nominal y que podrían describirse a sí mismos como musulmanes culturales “no practicantes”. Esto se puede entender como un espectro que incluye desde los que están fuertemente apegados a su fe y pueden ser activistas religiosos, hasta los observantes que, no obstante, mantienen sus creencias en el ámbito privado, los practicantes ocasionales, y los que no son religiosos en absoluto y hasta pueden identificarse como ateos. Las encuestas llevadas a cabo entre jóvenes musulmanes europeos indican que muy pocos observan los preceptos de su religión a diario, y determinados indicadores, como la asistencia a la oración de los viernes o el ayuno en el mes del ramadán están en declive. Esto se puede explicar en parte por la generalización del laicismo y la limitación de la educación religiosa ofrecida en las mezquitas y por el hecho de que en muchas instituciones religiosas todavía hay imames que no hablan con fluidez las lenguas europeas. Esto no solo los desconecta de los jóvenes, sino que también les impide entender sus experiencias vitales. Los que no están interesados por la dimensión religiosa de su identidad pueden optar por resaltar su etnicidad, como se ha visto entre los albaneses, libaneses o palestinos de Alemania y otros países.

Los jóvenes interesados por su fe o que viven un “renacer” de la religiosidad suelen comprometerse con la religión a través del contacto con organizaciones militantes. Las organizaciones juveniles islámicas de varios países europeos muchas veces son filiales de “organizaciones de adultos” como la Gemeinschaft Millî Görüs, l’Union des Organisations islamiques de Francia (UOIF), la Comunità religiosa islamica de Italia o la Islamic Society de Gran Bretaña y su grupo Young Muslims. A escala europea, la mayoría de estas organizaciones están afiliadas al Foro de Organizaciones de Jóvenes y Estudiantes Musulmanes Europeos (FEMYSO, por sus siglas en inglés), que impulsa la conexión y la cooperación entre ellos. Otros movimientos transnacionales como el radical Hizb ut-Tahrir, el proselitista Tabligh Yamaat, y las tendencias puristas, como los salafistas, intentan ganarse a los jóvenes para que se adhieran a sus ideas sin tener estructuras juveniles formales. Los que han creado organizaciones juveniles funcionan en entornos en los que los jóvenes musulmanes adquieren conocimientos relacionados con su fe, se socializan, expresan sus identidades religiosas y se movilizan por temas religiosos y políticos mediante la asistencia a sesiones de estudio semanales, conferencias públicas, encuentros anuales, campamentos y foros por Internet. Al contrario de lo que afirman los tópicos, una mayor religiosidad no tiene como consecuencia la radicalización, aunque los salafistas y Tabligh Yamaat son conocidos por sus posturas sociales sumamente conservadoras y, en general, son

aislacionistas en su relación con la cultura no musulmana.

A medida que los musulmanes de segunda y tercera generación han ganado confianza, en la última década también han desarrollado contraculturas religiosas que han intentado crear diversas formas de islam europeo adaptadas a la cultura local. Esto se manifiesta claramente en la aparición de estilos musicales, de humor y de maneras de vestir relacionados con la religión sobre todo en Gran Bretaña, Francia, Alemania y Holanda (Herding, 2013). Las variantes islamizadas de entretenimiento musical, por ejemplo los *nashid* interpretados por artistas como el grupo danés Outlandish, el cantante británico Sami Yusuf y el sueco Maher Zain, han tenido un éxito enorme entre los jóvenes musulmanes de todo el mundo. Otros géneros, que incluyen la música rap y la poesía oral, están contribuyendo a crear subculturas religiosas urbanas y han recibido el nombre de nuevos “Muslims cool”. Lo interesante de estos tipos de manifestaciones artísticas es que no solo tratan de contar historias y de desafiar a la discriminación, sino que también reflejan unas identidades transnacionales y experimentales dinámicas que sintetizan religión, nacionalidad, cultura pop global y mensaje social. Por ejemplo, las letras del rapero alemán de origen etíope Ammar114 están repletas de vocabulario islámico y de referencias a problemas sociales como la delincuencia juvenil, los asesinatos por honor y el terrorismo, al tiempo que promueven la posibilidad redentora de la fe.

Con el fin de proporcionar un ligero alivio frente a asuntos más serios y demostrar que los musulmanes tienen sentido del humor, algunos han desarrollado lo que se podría llamar la “comedia islámica”, inspirada en parte en artistas cómicos musulmanes estadounidenses como Azhar Usman y el Predicador Moss y su gira “Alá me hizo gracioso”, que ha animado a los jóvenes musulmanes europeos a experimentar con el humor como forma de luchar contra los prejuicios y de adentrarse en cuestiones de fe y cultura. En Reino Unido, los éxitos en YouTube “Diary of a Bad Man” y “Guzzy Bear” examinan tímidamente diversos aspectos de la vida de los musulmanes en Gran Bretaña y se ríen tanto de éstos como de la idea más extendida que la sociedad tiene del islam y de los musulmanes. En la moda islámica se pueden reconocer formas de vestir que animan a los jóvenes a hacer literalmente gala de su religión y que han hecho posible la creación de marcas musulmanas alemanas, francesas y británicas como Style Islam, Unicitie y Elenany, que se distinguen por el empleo de símbolos islámicos y por sus líneas holgadas. Estas prendas satisfacen todo el abanico de deseos de “estar guapo”, de reivindicar la propia religión en una época en la que los musulmanes están estigmatizados, de procurar autoestima, de demostrar adhesión a una identidad musulmana mundial y de iniciar un diálogo con las personas que se interesan

por el simbolismo y las consignas que exhiben en su vestimenta.

Futuros

La presencia islámica en Europa ha venido para quedarse y los jóvenes representan el futuro de los musulmanes europeos. En las próximas décadas, la composición demográfica de algunas grandes ciudades como Amsterdam, Bradford, Birmingham, Malmö y Marsella puede llegar a ser mayoritariamente musulmana. Esto supone tanto retos como oportunidades para esas sociedades. Afrontar estos complejos problemas requiere soluciones globales a largo plazo que tengan en cuenta las historias y realidades contemporáneas que afectan a las comunidades musulmanas europeas. Más que aplicar una política de mano dura, los gobiernos deberían abordar las desigualdades socioeconómicas, ya que el aislamiento social y la discriminación marginan a los jóvenes, influyen negativamente en su productividad y, en el peor de los casos, pueden contribuir a la radicalización violenta. Esta minoría radicalizada es, en gran medida, clandestina, pero se manifiesta en la retórica de grupos como los que se llaman a sí mismos Shariah4 UK y que, a través de redes sociales como Twitter, animan a los jóvenes musulmanes a marcharse a Siria. Estos factores, unidos a los actos terroristas, han dado fuerza a los grupos xenófobos, en un círculo vicioso que tiene como consecuencia un aumento de la islamofobia y de los crímenes de odio contra los musulmanes.

Asimismo, hay que dar respuesta a la generalización de la islamofobia en los medios de comunicación y en la retórica política, ya que los extremistas religiosos aprovechan los sentimientos de marginación social para reclutar a jóvenes que buscan aceptación, esperanza y, a veces, venganza. El sentimiento antimusulmán contribuye efectivamente a justificar los relatos dicotómicos de grupos como Al Qaeda y el EI que intentan que la juventud musulmana marginada de Europa se vuelva contra ella. Resulta alentadora la labor que se está llevando a cabo en el seno de las comunidades musulmanas de toda Europa en forma de diferentes proyectos comunitarios e instituciones que ofrecen servicios sociales y programas de capacitación. Es lo que hacen organizaciones de base religiosa gestionadas por jóvenes como MADE in Europe, una iniciativa de FEMYSO que ayuda a los jóvenes musulmanes a aplicar las enseñanzas del islam para colaborar en la resolución de problemas medioambientales, y la Fundación Al Mizan, una entidad benéfica que presta apoyo a los jóvenes sin hogar. Estas y otras asociaciones colaboran con otras religiones y organizaciones laicas con el fin de dar respuesta a problemas sociales más amplios en sus respectivos países. El futuro dirá en qué medida Europa es capaz de practicar la inclusión y de responder a las necesidades de sus ciudadanos. Si intentamos entender a esos jóvenes, a lo mejor dejaremos de hablar de ellos como motivo de preocupación. ■

‘Foreign fighters’ europeos: realidades y retos

La fuerza del atractivo de Daesh puede interpretarse como un hecho religioso, un espacio de adquisición de recursos, un combate político o incluso una búsqueda de fraternidad.

Elyamine Settoul

Los atentados de 2015 en territorios francés y belga, así como la multiplicación del número de *foreign fighters* que parten a Siria han elevado los fenómenos de radicalización yihadista a la cima de la jerarquía de las amenazas. Con cerca de 5.000 europeos en sus filas, Daesh ha logrado reclutar eficazmente en esta parte del mundo. Los cinco primeros contingentes europeos son Francia (1.550), Alemania (700), Gran Bretaña (700), Bélgica (440) y Bosnia (340) (Charles Lister, “Returning Foreign Fighters: Criminalization or Reintegration?” *Policy Briefing*, Brookings Doha Center, agosto de 2015). Compuesto mayoritariamente por hombres, el contingente cuenta también con presencia de mujeres y niños. Este alistamiento masivo, que preocupa enormemente a los servicios de seguridad, también incluye a universitarios procedentes de un amplio abanico académico. De las ciencias sociales (sociología, política, antropología) a los estudios religiosos, pasando por los especialistas de los medios de comunicación y de las redes sociales, el grupo Estado Islámico suscita el interés de disciplinas muy variadas. Si los primeros casos de radicalización religiosa se limitaban a individuos de las segundas generaciones surgidas de la inmigración (magrebí/indopakistaní en Europa, somalí en Estados Unidos...), hoy el fenómeno pasa por profundas mutaciones sociológicas. La primera tiene que ver con su masificación, así como con la diversificación de los perfiles sociológicos de los actores implicados. Lejos de reducirse a una juventud de cultura musulmana presa de un sentimiento de relegación, ahora esos perfiles incluyen una gran proporción de conversos procedentes de medios sociales muy heterogéneos, tanto desde el punto de vista social como escolar y geográfico, así como personas plenamente integradas en el tejido social. Aunque un núcleo importante provenga, al parecer, de zonas periurbanas pobres, la distribución geográfica refleja de facto una gran pluralidad de orígenes. Daesh puede jactarse de haber conseguido, en unos años, atraer a más de 25.000 combatientes de más de 90 países. A modo de comparación, las brigadas internacionales de yihadistas en Afganistán supusieron unos 20.000 soldados enrolados en poco más de una década (1980-1992). Este crecimiento exponencial del

número de combatientes se explica en parte por la proximidad geográfica del conflicto sirio, pero también por las nuevas capacidades de comunicación y la viralidad que ofrecen las redes sociales. Cabe señalar que este reclutamiento masivo no es un fenómeno del todo nuevo. Entre 1936 y 1939, las brigadas internacionales movilizaron a más de 35.000 voluntarios de 53 países durante la guerra civil española. No hace tanto, la guerra en la antigua Yugoslavia congregó a cientos de europeos de todo el continente. Se calcula, por ejemplo, que solo en el caso francés, entre 1991 y 1995 acudieron entre 500 y 1.000 combatientes.

Unas interpretaciones más complementarias que enfrentadas

Actualmente hay varios paradigmas explicativos en lidia para explicar la expansión de las lógicas de radicalización. Así, para Gilles Kepel, estos fenómenos están estrechamente relacionados con una “salafización” de las mentes. La ideología religiosa desempeñaría un papel preponderante en el progreso y la difusión de estas dinámicas sociales. Otros expertos, como François Burgat, subrayan las dimensiones eminentemente políticas del fenómeno. En su opinión, la fijación religiosa eludiría la cuestión de las lógicas de dominación proteiformes (económicas, sociales, simbólicas) que se materializan en las políticas extranjeras de los países occidentales hacia Oriente Medio (conflicto palestino-israelí), pero también los modos de gestión de las poblaciones de confesión musulmana en el seno de las sociedades occidentales. Olivier Roy se desmarca de esos sistemas explicativos, insistiendo en la diversidad sociológica de los perfiles en cuestión. Para él, se trata más bien de una “islamización de la radicalidad” y de un fenómeno eminentemente generacional y nihilista. Según esta perspectiva, el islam encarnaría la última utopía transnacional del mercado susceptible de congregarse a jóvenes fascinados por la heroización o víctimas del malestar identitario. Este malestar se revela como un elemento fundamental en los trabajos de Farhad Khosrokhavar, que interpreta estas lógicas de compromiso co-

Elyamine Settoul es investigador en el Instituto de Investigación Estratégica de la Escuela Militar (IRSEM). París.

mo el resultado de una sacralización del odio de los excluidos y, más globalmente, una consecuencia de las configuraciones de anomia que producen las sociedades modernas (pérdida de autoridad). Analizando las trayectorias sociales de muchos yihadistas, el autor identifica recurrencias como los entornos sociales y familiares donde la figura de la autoridad paterna es deficiente o ausente. Otros investigadores, como Scott Atran o Thomas Hegghamer, se centran en el poder de atracción de Daesh, haciendo hincapié en su capacidad para proponer un potente modelo contracultural y una comunidad vibrante y acogedora para jóvenes en vías de desafiliación social. Al término de este repertorio de interpretaciones no exhaustivo, cabría decir que todos esos paradigmas explicativos son incompletos o, desde un punto de vista positivo, que hay una parte de verdad en la interpretación que todos ellos hacen de este fenómeno complejo. La fuerza de Daesh parece venir de una comunicación minuciosamente estudiada que logra seducir a un vivero de candidatos muy heterogéneo. Del joven delincuente desafiado en busca de aventuras al estudiante verdaderamente deseoso de dedicarse a la ayuda humanitaria o implicarse en una causa teológico-política al servicio de sus “hermanos sirios suníes” (bajo dominio alauí), cuesta definir una tipología precisa de las personas que Daesh enrola en sus filas.

Motivaciones proteiformes

Aunque sea difícil extraer una tipología de los perfiles, sabemos que hay polos en torno a los cuales se articulan motivaciones recurrentes. La voluntad de hacer su hégira, esto es, una migración religiosa a tierras musulmanas santas según el Corán (Bilad al Sham) es un elemento reiterado en el discurso de los actores. Se trata de una adecuación entre las creencias religiosas de los individuos y sus actos. El compromiso yihadista en tierras sirio-iraquíes también puede leerse desde el prisma de la sociología de las movilizaciones y del activismo. En efecto, este alistamiento confiere a los jóvenes occidentales recursos materiales, inmateriales y psicológicos nada desdeñables. La oportunidad de obtener a la vez un sueldo, alojamiento y posibilidades de identificación positiva puede suponer un factor de atracción eficaz. Agrupados tras el estandarte cosmopolita de los *foreign fighters*, responde a un afán de aventura, adrenalina y exaltación colectiva que hemos visto en el seno de otros movimientos. El deseo de identificación con un grupo y las satisfacciones psicológicas asociadas al sentimiento de estar de acuerdo con uno mismo, e incluso de ser artífice de la Historia, puede resultar un factor con gran poder de adhesión. Varios investigadores abundan en este sentido, insistiendo en que sería arriesgado analizar el poder de atracción del EI sin tener en cuenta esta “oferta” y la fuerza de estos estímulos. Una interpretación basada únicamente en la óptica religiosa o guerrera sería, sin duda, incompleta. Por extraño que parezca, si Daesh ejerce tal atracción también es por su dimensión comunitaria y fraternal. Las imágenes de las

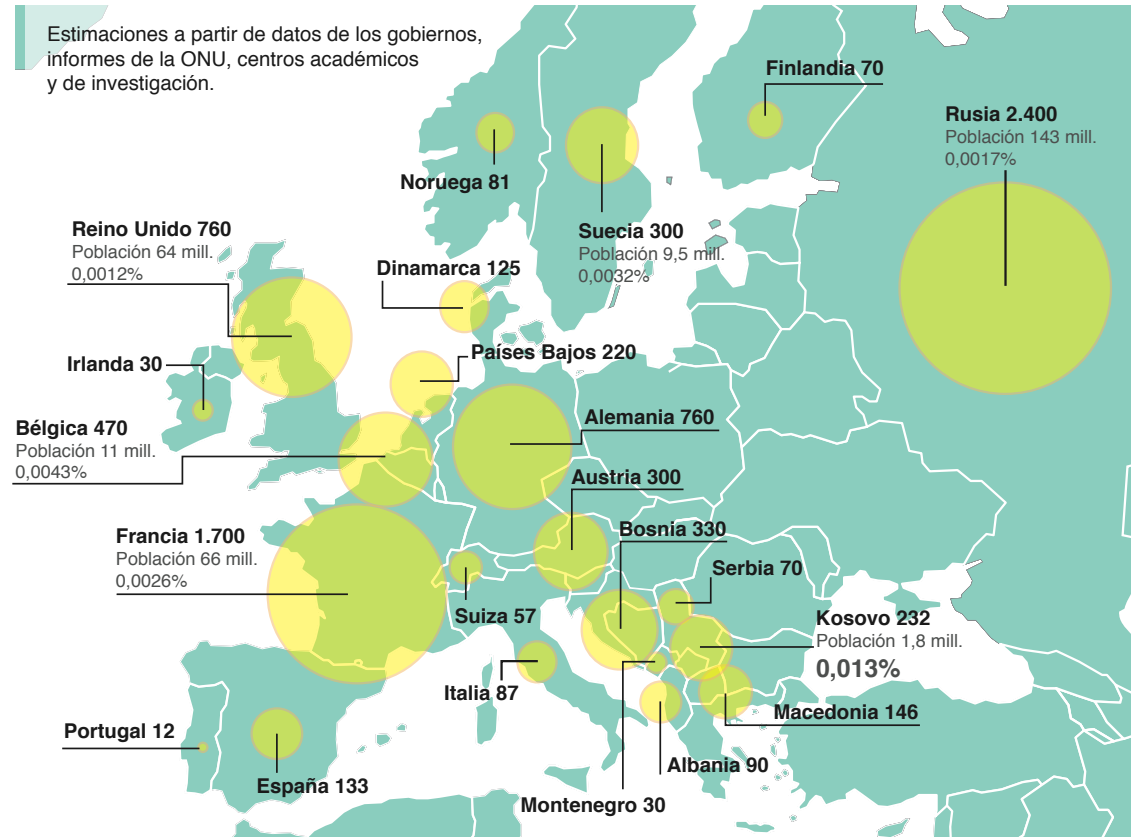
jóvenes secciones de *foreign fighters* del EI, cosmopolitas y casi alegres a bordo de sus relucientes 4x4, han dado la vuelta al mundo. Retratan una hermandad de armas especialmente gratificante y hasta fascinante, no solo para las poblaciones desocupadas de las grandes aglomeraciones occidentales, sino para toda una juventud sensible a proyectos utópicos (humanitarios, concepto de una sociedad ideal, etc.). Para Scott Atran, ese deseo de exaltación es un factor esencial a la hora de entender el éxito de la organización. Según él, comprender Daesh conlleva captar su dimensión cultural y revolucionaria. El autor llega al punto de considerar al EI el movimiento de contracultura más poderoso desde la caída de la Unión Soviética. Thomas Hegghamer se inscribe en cierta manera en esta línea de pensamiento, al recordar que, como en la mayoría de conflictos, el combate no es la actividad que más tiempo roba a los soldados de Daesh. Destaca la existencia de una vía colectiva más allá de la lucha, fundamentada en la camaradería y el igualitarismo, y marcada por muchos momentos festivos y lúdicos. Para él, esta vía traduce la idea de una subcultura yihadista que conjuga elementos tomados del sustrato islámico y otros sacados de sus culturas occidentales de origen. La vestimenta ilustra con gran claridad esta forma de hibridación cultural. Son muchos los yihadistas con atuendos de combate donde se entremezclan prendas militares clásicas (chaqueta, uniforme, traje de faena...) y códigos de vestimenta procedentes de sus antiguas vidas occidentales (como zapatillas de deporte). Las fotografías de los soldados del EI reflejan también esta ambivalencia: igual muestran las imágenes de combatientes tradicionales árabes sentados en el suelo (o a caballo) que las de jóvenes posando colectivamente en actitud viril, como auténticos productos de las subculturas urbanas occidentales, como el *gangsta rap*. El *look* capilar –pelo largo y barba– o incluso el hecho de llevar joyas, solo de plata (conforme a las recomendaciones del profeta Mahoma) constituyen también marcadores recurrentes de este universo cultural y simbólico. Como en las culturas militares occidentales, los yihadistas utilizan cánticos para fortalecer el fervor y la cohesión interna de los grupos. Por ejemplo, los *anashid* representan poemas islámicos cantados especialmente valorados por estos grupos.

¿Qué riesgos supone el regreso?

Para nuestras sociedades, la principal cuestión que sigue en suspenso son las amenazas potenciales que plantean estos jóvenes a su regreso a Europa. Hay yihadistas aparentemente muy decepcionados –e incluso hastiados– tras sumergirse en el seno del EI, pero otros tal vez quieran proseguir la lucha en sus países de origen, lo que no sería necesariamente una novedad. La década de violencia que marcó a Argelia (1991-1999) se nutrió en gran parte de combatientes que habían tenido de compañeros de clase a los muyahidines afganos 10 años antes. Envueltos en su prestigio de vencedores frente a las tropas soviéticas, muchos de esos *freedom fighters* (reto-

De Europa a Siria e Irak: 'Foreign fighters' europeos en 2014-2015

Estimaciones a partir de datos de los gobiernos, informes de la ONU, centros académicos y de investigación.



Fuente: Soufan Group.

mando la terminología estadounidense de la época) participaron en los combates y abusos contra las poblaciones civiles argelinas. Posteriormente, bajo el paraguas de los Grupos Islámicos Armados (GIA), varios de estos actores reinvirtieron su capital de experiencia militar en otras esferas de influencia, como el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSPC) y Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI). Estas formas de reinversión de un capital de experiencia militar adquirido en escenarios bélicos lejanos suponen un gran reto para los Estados occidentales y sus servicios de seguridad. Estos últimos se enfrentan a varios dilemas. Oscilan entre medidas represivas basadas en un endurecimiento jurídico (proyecto de pérdida de la nacionalidad, encarcelación prolongada) y dispositivos de reintegración individualizados basados en el reconocimiento de la gran heterogeneidad de perfiles de los yihadistas. Asimismo, los debates sobre métodos de desradicalización despiertan numerosas controversias, tanto con respecto al grado de viabilidad como a los métodos a aplicar para lograrla. Hay quien insiste en que un enfoque demasiado represivo tendría efectos contraproducentes, puesto que no haría sino alimentar la espiral de frustración y de violencia de esos segmentos de población; otros recomiendan que la cuestión se aborde con un mayor nivel de represión. La puesta en práctica de métodos de prevención y desradicalización da pie a otras discrepancias.

Hay partidarios de la intervención de imames o antiguos yihadistas “arrepentidos” para convencer a posibles candidatos de que abandonen esos proyectos utópicos. Otros creen que no se puede hacer cambiar de opinión a individuos convencidos de la legitimidad de sus creencias, y que la mejor solución es elaborar un contradiscurso crítico.

Conclusión

Los fenómenos de radicalización y de los *foreign fighters* dan lugar a múltiples definiciones y marcos de interpretación. No obstante, esos paradigmas explicativos exigen su validación empírica mediante trabajos de más calado sobre las trayectorias biográficas de los actores implicados en estas dinámicas. Más allá de estas luchas de significación, nos parece que las distintas teorizaciones, lejos de contradecirse, contienen –cada una de ellas– una verdad fragmentada. Como ya hemos subrayado, el atractivo de Daesh radica en parte en una comunicación *high tech* capaz de atraer perfiles de individuos con motivaciones dispares. De ahí que el problema pueda interpretarse no solo como un hecho religioso (hacer su hégira), sino también como un espacio de adquisición de recursos diversos (materiales, simbólicos...), un combate político o incluso un afán de fraternidad en respuesta a problemas identitarios y configuraciones de anomia. ■

Inicio de la carrera profesional: doble penalización

Los jóvenes descendientes de inmigrantes magrebíes tienen empleos de peor calidad y parecen sufrir una penalización relacionada con sus orígenes.

Yaël Brinbaum, Sabina Issehnane

Los jóvenes descendientes de inmigrantes se han visto especialmente afectados por la crisis de 2008. Sin embargo, constituyen un grupo heterogéneo, y su inserción laboral varía sensiblemente en función de su origen migratorio. Numerosos estudios ya han mostrado que los jóvenes de origen magrebí y de África subsahariana tienen más dificultades para acceder a un empleo que los de origen francés. Esto se explica en buena parte por su nivel de formación más bajo, relacionado con unos orígenes socioeconómicos modestos y con la segregación residencial y escolar que padecen. No obstante, esto se mantiene con un nivel de educación y características comparables. Esta desventaja en el acceso al empleo se atribuye entonces a una discriminación en la contratación.

En cambio, la calidad de los empleos a los que acceden se ha estudiado menos en Francia. Se han llevado a cabo algunas investigaciones sobre sus salarios, que constituyen uno de los aspectos de la calidad del empleo. Sin embargo, algunos trabajos europeos han mostrado interés por abordar el tema desde un punto de vista multidimensional. A partir de los datos del sondeo *Génération 2004* observados a lo largo de siete años después de la salida del sistema educativo, es posible conocer la calidad del empleo tanto desde un punto de vista objetivo (mediante las características del empleo) como subjetivo (mediante la satisfacción profesional y la percepción de discriminación). Para tener en cuenta estas características de forma simplificada, se ha elaborado una tipología de la calidad del empleo. A continuación, el objetivo es aislar los efectos del origen de los demás factores que intervienen, como el nivel de formación o las características sociodemográficas. Los jóvenes se diferencian según su origen geográfico, limitándose aquí a los dos grupos más numerosos de acuerdo con el tamaño de las muestras –los descendientes de inmigrantes del sur de Europa y del Magreb– en comparación con los de origen francés.

Los resultados muestran que, una vez que tienen un trabajo, los jóvenes descendientes de inmigrantes magrebíes acceden a unos empleos de peor calidad que los de origen francés. Esta desventaja se mantiene después de siete años de vida activa, con un efecto atribuible a los orígenes estadísticamente significativo. Al igual que en el acceso al empleo, los jóvenes que proceden del sur de Europa no sufren la misma desventaja.

La incorporación a la vida activa de los jóvenes descendientes de inmigrantes

Los jóvenes de origen magrebí tienen, de media, un nivel de formación inicial más bajo, y hay más que salen del sistema educativo sin ningún título, en comparación con los jóvenes de origen francés y los que proceden del sur de Europa. No obstante, la desigualdad en la formación se explica básicamente por los orígenes socioeconómicos y la segregación espacial: el 40% de los jóvenes de origen magrebí son hijos de obreros, frente al 12% de los de origen francés; el 23% reside en una Zona Urbana Sensible (ZUS) tras salir del sistema educativo, frente al 4%, respectivamente. La mala instrucción que sufren a menudo los descendientes de inmigrantes magrebíes, los chicos en particular, lleva al fracaso escolar. Estos jóvenes están especialmente infrarrepresentados en la formación profesional, a diferencia de los jóvenes procedentes del sur de Europa. Estas características iniciales desfavorables influyen en su acceso al empleo.

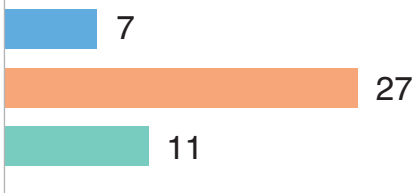
Los jóvenes de origen magrebí permanecen desempleados una media de 27 meses durante sus siete primeros años de vida activa, mientras que los de origen francés solo lo están 11 meses. Además, tienen más secuencias de empleo (y de desempleo), lo que refleja su inestabilidad profesional. Los jóvenes procedentes del sur de Europa tienen una mejor incorporación a la vida activa con un número de meses de empleo más elevado.

Yaël Brinbaum, Centre d'études de l'emploi (CEE), Institut national d'études démographiques (INED) ; Sabina Issehnane, Université Rennes 2, CIAPHS, CEE. Miembros del grupo de explotación del sondeo "Génération 2004 à 7 ans". Informe original publicado por el Céreq en diciembre de 2015. (*Bref du Céreq*, n.341).

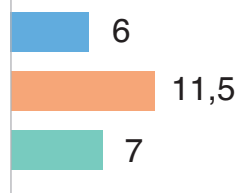
Condiciones de inserción de los jóvenes de la Generación 2004 según su origen (media sobre los primeros 7 años de vida activa)

■ Europa del Sur ■ Magreb ■ Francia

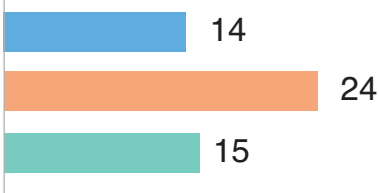
Graf.1: Número de meses en paro



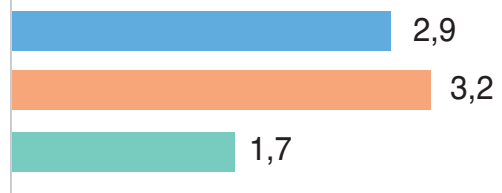
Graf.2: Tiempo de acceso al primer empleo de al menos 6 meses (en meses)



Graf.3: Tiempo de acceso al primer empleo indefinido (en meses)



Graf. 4: Número de secuencias de trabajo



Fuente: Céreq, estudio Generación 2004, Consulta 2011.

Asimismo, se observan disparidades importantes según el origen en el tiempo para acceder al primer empleo: los jóvenes de origen magrebí tardan más de 11 meses de media en conseguir un primer empleo de al menos seis meses, mientras que los de origen francés tardan siete meses, y los que proceden del sur de Europa, seis. Las diferencias en el tiempo son mayores cuando se trata de empleos de duración indefinida (EDI): 24 meses de media para los jóvenes descendientes de inmigrantes magrebíes, frente a 15 meses para los de origen francés y 14 meses para los que proceden del sur de Europa. Estas desigualdades se explican principalmente por las diferencias en la formación inicial, en el origen social y en la segregación espacial. Sin embargo, estos factores no permiten justificar todas las diferencias en el acceso a un empleo, y con más razón a la estabilidad, lo que confirma la existencia de discriminación hacia esta población en la contratación.

Empleos de peor calidad para los jóvenes de origen magrebí

Las disparidades en el acceso al empleo también se pueden observar en las características de los puestos de trabajo. Después de tres años de vida activa, los jóvenes de origen magrebí tienen empleos más precarios que los de origen francés, y están excesivamente

representados en el trabajo temporal e infrarrepresentados en los puestos de funcionario. El predominio de las oposiciones para entrar en la función pública no permite eliminar todos los obstáculos a su contratación. Los jóvenes originarios del sur de Europa tienen, en su mayoría, contratos de duración indefinida, pero muy pocos son funcionarios. Los descendientes de inmigrantes, independientemente de cuál sea su origen, tienen más empleos a tiempo parcial, a menudo obligados.

En cuanto a la remuneración, los jóvenes de origen magrebí perciben unos salarios menos elevados que los de origen francés, y existen diferencias más acusadas en los extremos de las escalas de remuneración. Así, el 32% de los primeros recibe una remuneración inferior al Salario Mínimo Interprofesional de Crecimiento (SMIC) mensual, debido a la importante proporción de empleos a tiempo parcial entre esta población, mientras que solo el 15% percibe un salario superior al salario medio (frente al 23% de los jóvenes de origen francés). Estos jóvenes tienen un nivel de titulación más bajo, y también son objeto de menos ascensos y menos aumentos salariales dentro de su empresa desde su contratación. Sin embargo, algunos trabajos muestran que ya no existen diferencias de salarios con características comparables.

Cuanto más tiempo llevan en el mercado laboral los jóvenes de origen magrebí, más mejoran sus condiciones de trabajo, aunque siguen siendo desfavorables en

Metodología y definiciones

El análisis se basa en la explotación de las preguntas de 2007 y 2011 del sondeo Génération 2004. El ámbito es el del conjunto de los jóvenes que salieron de la formación inicial en 2004, nacidos en Francia. El estudio de la calidad del empleo solo tiene en cuenta a los jóvenes con un empleo en cada fecha (9.482 observaciones en 2007 y 9.839 en 2011).

La definición de los orígenes: Los jóvenes descendientes de inmigrantes se definen como jóvenes con dos padres nacidos en el extranjero. Debido al tamaño de las muestras, el estudio se centra en los jóvenes nacidos en Francia de origen magrebí (Marruecos, Argelia, Túnez) y del sur de Europa (la mayoría de origen portugués). El grupo de referencia está formado por jóvenes de origen francés, es decir cuyos padres son franceses nacidos en Francia. Los franceses nacidos en el extranjero se excluyen de la muestra.

La calidad del empleo: Este concepto se ha utilizado sobre todo en los trabajos comparativos europeos, especialmente de las grandes instituciones internacionales (OIT, Comisión Europea, etcétera). La definición varía, en función de los aspectos que se tienen en cuenta. Los indicadores utilizados aquí se enmarcan en los aspectos principales considerados en la bibliografía internacional, como las condiciones de trabajo, las remuneraciones, el tiempo de trabajo y la conciliación entre la vida laboral y la vida familiar. La **tipología** se ha elaborado a partir de un análisis de las correspondencias múltiples (ACM) y de una clasificación ascendente jerárquica (CAH) sobre las condiciones de empleo (naturaleza del contrato de trabajo, escala y aumento salarial, ascensos, duración del trabajo y proporción del subempleo).

La finalidad de los **modelos estadísticos** es calcular la probabilidad de pertenecer a una clase de tipo de empleo, y estos modelos permiten medir lo relacionado con los efectos del origen y otros factores que intervienen. Para los modelos completos, remitirse a Brinbaum e Issehnane (2015).

comparación con las de otros jóvenes. Si bien la proporción del trabajo temporal, muy importante en 2007 (10%), disminuía claramente en 2011 (4%), debido especialmente al descenso del empleo temporal por la crisis, todavía un 18% de ellos tienen un contrato de duración determinada. Por lo que se refiere a la proporción de empleos de duración indefinida, todavía existe una diferencia de 10 puntos entre los jóvenes descendientes de inmigrantes magrebíes y los de origen francés. Es cierto que tienen más contratos subvencionados, pero esta proporción es muy baja (3%), lo que puede explicarse por el límite de edad para optar a uno de estos empleos subvencionados.

Tipología de las condiciones de empleo

Para analizar sus condiciones de empleo desde un punto de vista multidimensional, se ha elaborado una tipología a partir de las características anteriores. Así, se han definido cuatro clases de empleos de “calidad” diferente.

La clase 1 agrupa los empleos de “buena calidad”, en su mayoría de duración indefinida a tiempo completo, que se caracterizan por unos salarios más elevados y por un mayor número de aumentos salariales y de ascensos. La clase 2, la más numerosa, es la de los empleos de “calidad media”, que se caracterizan por los contratos de duración indefinida y por los puestos de

funcionario a tiempo completo, pero con unas remuneraciones más bajas y sin ascensos. En la clase 3 encontramos empleos “precarios” característicos del inicio de la carrera profesional, con más contratos temporales (contratos de duración determinada, de interinidad, empleos subvencionados), a tiempo completo, con una remuneración próxima al SMIC mensual, sin aumentos salariales ni ascensos. Esta clase tiende a disminuir a medida que aumenta la antigüedad del trabajador en el mercado laboral. Y, por último, la clase 4 es la del “subempleo”, con empleos a tiempo parcial, a menudo obligados y con una baja remuneración.

Los jóvenes de origen magrebí están sobrerrepresentados en los empleos de peor calidad (clases 3 y 4), mientras que los originarios del sur de Europa tienen más empleos de “calidad media” (clase 2). Sin embargo, al igual que los descendientes de inmigrantes magrebíes, son más numerosos en el “subempleo” (clase 4) en comparación con los jóvenes de origen francés.

Esta menor calidad del empleo también se refleja en su satisfacción profesional. Así, el 65% de los jóvenes de origen magrebí se sentían menos realizados desde un punto de vista profesional en 2007, frente al 80% de los de origen francés y el 82% de los originarios del sur de Europa. Creen que están en una categoría profesional inferior, y un 10% más de ellos busca otro empleo. Por consiguiente, están más insatisfechos que los de origen francés y los descendientes de inmigrantes del sur de Europa, aunque su proporción disminuye con el paso del tiempo. Esta insatisfacción con el trabajo está directamente relacionada con las condiciones de empleo, pero también con la sensación de tener una categoría profesional inferior y de ser discriminados en el trabajo. Falta por saber si la menor calidad del empleo de los jóvenes descendientes de inmigrantes magrebíes está directamente relacionada con sus características individuales, su posición socioprofesional o la segmentación de sus empleos, lo que provocaría su excesiva representación en sectores de actividades con unas condiciones de empleo desfavorables.

Una ‘penalización magrebí’ después de siete años de vida activa

Los resultados de los modelos estadísticos muestran que, después de tres años, la menor calidad de los empleos de los jóvenes de origen magrebí se explica en gran parte por su nivel de formación más bajo y por sus orígenes sociales desfavorecidos. Dicho de otra manera, tienen unos empleos de una calidad similar a la de los jóvenes de origen francés y del sur de Europa, con las mismas características sociodemográficas y los mismos niveles de formación.

Sin embargo, tras siete años de vida activa, estos mismos modelos muestran un “efecto origen” que se vuel-

Características y percepciones de los empleos ocupados en 2007 y 2011 según el origen (%)

| | Francia | | Magreb | | Europa del Sur | |
|---|---------|------|--------|------|----------------|------|
| | 2007 | 2011 | 2007 | 2011 | 2007 | 2011 |
| ■ Características objetivas | | | | | | |
| Naturaleza del contrato de trabajo | | | | | | |
| Contratos temporales (estacionales, eventuales...) | 3 | 2 | 3 | 2 | 1 | 1 |
| Empleos subvencionados | 7 | 1 | 8 | 3 | 9 | 1 |
| Interinidad | 4 | 3 | 10 | 4 | 2 | 2 |
| Contratos de duración determinada | 19 | 10 | 23 | 18 | 15 | 5 |
| Contratos de duración indefinida | 58 | 71 | 52 | 67 | 67 | 83 |
| Funcionarios | 10 | 13 | 4 | 6 | 5 | 8 |
| Escala de remuneración | | | | | | |
| Inferior al SMIC mensual | 23 | 8 | 32 | 14 | 21 | 5 |
| Entre el SMIC y el salario medio | 54 | 58 | 53 | 59 | 64 | 55 |
| Superior al salario medio (> 1.668 euros) | 23 | 34 | 16 | 27 | 15 | 31 |
| Subida | | | | | | |
| Ninguna subida de salario desde la contratación | 40 | 41 | 47 | 53 | 28 | 33 |
| Ascenso | | | | | | |
| Ningún ascenso desde la contratación | 85 | 80 | 88 | 88 | 79 | 69 |
| Tiempo parcial | | | | | | |
| Tiempo parcial obligado* | 10 | 8 | 14 | 14 | 14 | 13 |
| Tiempo parcial deseado | 5 | 3 | 6 | 4 | 6 | 2 |
| Tiempo completo | 85 | 88 | 81 | 82 | 80 | 85 |
| Tipología de las condiciones de empleo | | | | | | |
| Clase 1 buena calidad | 14 | 18 | 10 | 12 | 15 | 21 |
| Clase 2 calidad media | 40 | 39 | 34 | 33 | 41 | 35 |
| Clase 3 precarios | 32 | 31 | 37 | 38 | 23 | 36 |
| Clase 4 subempleo | 15 | 12 | 19 | 18 | 20 | 15 |
| ■ Percepciones del empleo | | | | | | |
| Realización profesional | | | | | | |
| Se realizan profesionalmente | 80 | 86 | 65 | 79 | 82 | 84 |
| Deseo de permanecer en el empleo | | | | | | |
| Sí, mucho tiempo | 33 | 29 | 22 | 28 | 41 | 37 |
| Sí, de momento | 44 | 57 | 45 | 55 | 50 | 50 |
| Empleo demandado | | | | | | |
| No buscan otro empleo | 78 | 84 | 69 | 81 | 84 | 85 |
| Pérdida de categoría profesional | | | | | | |
| Sensación de tener una categoría inferior (cualificación) | 31 | 26 | 37 | 33 | 29 | 29 |
| Sensación de tener una categoría inferior (salario) | 31 | 27 | 39 | 30 | 33 | 33 |
| Sensación de discriminación** | | | | | | |
| En la contratación | 12 | - | 37,5 | - | 13 | - |
| En el trabajo | - | 3 | - | 9 | - | 3 |

Fuente: Céreq, sondeo Génération 2004, consulta 2011, tratamiento de los autores - Ámbito: jóvenes con empleo.

*El tiempo parcial se considera obligado cuando las personas que trabajan a tiempo parcial declaran que quieren trabajar a tiempo completo.

** No hay datos de la sensación de discriminación en la contratación en 2011, y a la inversa, no hay datos de la sensación de discriminación en el trabajo en 2007.

ve estadísticamente significativo: los jóvenes de origen magrebí tienen más posibilidades de tener un empleo de mala calidad (empleos precarios y subempleo) con un nivel de estudios y con unos orígenes sociales comparables. Así, existe una “penalización magrebí” en lo que se refiere a calidad del empleo. Su nivel de formación y sus características sociodemográficas no bastan para explicar todas sus desventajas e intervienen otros factores. En particular, se observa que estos jóvenes tienen una movilidad profesional menos favorable y acceden a empleos de baja cualificación en un mercado de trabajo segmentado. Como se incorporan al mercado laboral más tarde, sufren directamente los efectos de la crisis. Esta penalización también puede explicarse por la discriminación en el trabajo que sufría el 9% de estos jóvenes en 2009.

Así, la desventaja relacionada con el origen magrebí, especialmente importante en el acceso al empleo, y acentuada por la discriminación en la contratación, también se observa, aunque en menor medida, en la calidad de los empleos que ocupan. Esta “doble penalización” está relacionada con las dificultades con las que se encuentran antes, con la recurrencia del desempleo y con fenómenos de discriminación. Sin embargo, la crisis económica aumenta su desventaja y hace que solo puedan acceder a segmentos del mercado de trabajo caracterizados por la precariedad del empleo. Esos resultados ponen de manifiesto la necesidad de implantar políticas públicas globales, especialmente en los ámbitos de la enseñanza, de la lucha contra la segregación espacial y del empleo. Y, por último, se podrían desarrollar más las medidas contra las prácticas discriminatorias en el sector público y en el privado. ■

Discriminación de la comunidad musulmana en el entorno laboral europeo

La población musulmana en Europa ha crecido de forma sostenida en las últimas décadas. En 1990 representaba el 4% del total y, según estimaciones del Pew Research Center, en 2030 alcanzará el 8%. Varios estudios e informes de organismos europeos y ONGs constatan que esta población sufre una discriminación en múltiples ámbitos a causa de su religión, siendo uno de los más afectados el mercado laboral. Este hecho repercute negativamente en sus perspectivas de futuro y puede contribuir a su aislamiento y estigmatización. Hay que tener en cuenta que, aunque en algunos Estados una proporción considerable de la comunidad musulmana tiene la nacionalidad del país, a menudo islam e inmigración están interrelacionados y las estadísticas no siempre disponen de datos que separen el origen étnico de la religión. Por ejemplo, el informe de Amnistía Internacional *Elección y Prejuicio: Discriminación de personas musulmanas en Europa* (2012), afirma que, en muchos países, la tasa empleo de las minorías étnicas es menor que la de la población en general. Pese a que los datos no están desglosados por religión, esta aseveración se basa en las tasas de empleo de inmigrantes que proceden de países de mayoría musulmana.

■ Reino Unido

Según estimaciones del Pew Research Center, la población musulmana en Reino Unido en 2010 representaba el 4% del total, es decir 2,8 millones de habitantes. Según el estudio "Ethno-religious identities and persisting penalties in the UK labor market", publicado en *The Social Science Journal* en 2014, los musulmanes son el grupo más perjudicado en el mercado laboral de Reino Unido. Esto es debido a que se les sitúa en el estrato más bajo en el sistema racial o etnocultural, dada la creciente islamofobia y hostilidad hacia este grupo que, a menudo, es visto como una amenaza. El estudio señala, además, que los musulmanes son, a parte de los negros africanos y caribeños, los que sufren mayor desempleo. Según el informe del Open Society Institute *Muslims in Europe: a Report on 11 EU cities* (2010), dos de las comunidades mayoritariamente musulmanas más amplias de Reino Unido, los pakistaníes y los bangladesíes, tenían en 2009 una tasa de desempleo del 12,8% y 19,4% respectivamente, en marcado contraste con la mayoría de la población blanca, con una tasa de desempleo del 3,8%. Además, los musulmanes son los que experimentan mayores desventajas a la hora de asegurarse un empleo, especialmente las mujeres, y de conseguir un empleo asalariado, como destaca el estudio sobre el mercado laboral británico. Todo ello hace que se llegue a hablar de una "penalización musulmana" en el mercado laboral.

■ Bélgica

Según las estimaciones del Pew Research Center, la población musulmana en Bélgica en 2010 representaba el

5,9% del total. Más de la mitad (55%) tiene la nacionalidad belga, según Amnistía Internacional.

Según el informe del European Network Against Racism (ENAR) de 2013, de entre todas las formas de discriminación registradas en Bélgica en 2012, aquellas basadas en los criterios raciales supusieron el 37,5% y las relacionadas con el racismo el 55,9%, mientras que las basadas en creencias filosóficas o religiosas fueron el 18,4% –de estas últimas, el 21% hacían referencia al empleo. En Bélgica, el órgano para la igualdad de trato es el Centre for Equal Opportunities and Opposition to Racism (CEOR), creado en 1993. Del total de las denuncias por discriminación religiosa que registró en 2010, el 84% provenían de personas musulmanas, según el informe de Amnistía. En este país, la discriminación por motivos religiosos se manifiesta más a menudo en el empleo que en otros ámbitos como la educación o el acceso a bienes y servicios. El informe del ENAR menciona que en un estudio de 2011 para el que se entrevistaron varios encargados de selección de empleados, uno de cada dos afirmó que el hecho de que un candidato llevara velo u otro símbolo exterior que mostrara sus creencias personales podía influir en su decisión. Aunque Bélgica tiene una amplia legislación que protege frente a la discriminación por motivos religiosos en el empleo, las diferencias de trato están permitidas si responden a un requisito profesional determinante. No obstante, Amnistía Internacional destaca que a menudo en empresas privadas se dan estas restricciones en el uso de símbolos religiosos con el fin promover una imagen corporativa concreta o complacer a clientes o compañeros. Por otro lado, el informe del ENAR destaca que en el sector público estas restricciones se escudan con el principio de neutralidad, entendido de forma exclusiva y no inclusiva, según el cual los empleados no pueden manifestar su religión, creencias o ideologías para mostrar imparcialidad hacia los clientes –esto acaba afectando de forma desproporcionada a las mujeres musulmanas, que manifiestan su identidad religiosa con su forma de vestir. Amnistía señala que, según la Constitución belga, este principio abarca solo la educación y no los funcionarios.

■ Países Bajos

Según el Pew Research Center, la población musulmana en los Países Bajos en 2010 representaba el 6% del total. En 2006, la tasa de empleo de las mujeres neerlandesas que no pertenecían a minorías étnicas era del 56%, mientras que en las mujeres de origen turco y marroquí era del 31% y el 27%, respectivamente, según destaca Amnistía Internacional. El informe de la European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI) sobre Países Bajos de 2013 volvía a destacar que estos dos grupos son de los más vulnerables en el mercado laboral neerlandés, y exigía una respuesta más firme por parte de las autoridades.

Como pone de manifiesto el informe del ENAR sobre Países Bajos de 2013, varias investigaciones desarrolladas en el ámbito del empleo por el Netherlands Institute for Social Research (SCP) han permitido detectar actitudes discriminatorias en la selección del personal, sobre todo en el caso de los musulmanes. Así, concluye que las características religiosas marcadas a menudo tienen una influencia en el proceso de selección. Llevar velo o barba, o tener ciertas restricciones por lo que atañe al contacto físico –como no aceptar darse la mano con personas del sexo opuesto–, es considerado problemático. Las empresas muestran una preferencia por los candidatos sin estas características. En total, entre 2008 y 2011 se registraron en el país 622 quejas por discriminación en el empleo basadas en religión, racismo o nacionalidad. En algunos casos, personas pertenecientes a estas minorías étnicas optan por no solicitar puestos de trabajo en ciertas compañías y sectores porque esperan ser discriminados.

■ España

Según el Pew Research Center, la población musulmana en España en 2010 representaba el 2,1% del total. El último informe de la ECRI sobre España, de 2011, señala que el ámbito laboral es en el que se da una mayor discriminación, y que la legislación antidiscriminación en vigor no es bien conocida. Además, destaca que el grupo más afectado son los musulmanes del norte de África. Según el informe del ENAR sobre España de 2013, esta discriminación se da tanto a la hora de acceder al empleo como una vez obtenido. Los encargados de selección consideran que contratar musulmanes podría impactar negativamente a sus clientes debido a los prejuicios sobre esta comunidad, por lo que a menudo son rechazados de forma indirecta, diciéndoles que ya han cubierto la plaza vacante. Según el informe del ENAR, el 18% de los españoles consideraba en 2013 que la expresión de las creencias religiosas personales, como el hecho de llevar un símbolo religioso visible, podía poner a un candidato en desventaja en una entrevista de trabajo.

Por lo que se refiere a la discriminación en el puesto de trabajo, los musulmanes la padecen, por ejemplo, a la hora de celebrar las festividades religiosas. En estos casos, tienen que solicitar días de asuntos propios o unas horas para realizar determinadas ceremonias, y a menudo son criticados por ello –el mes del ramadán es una de las festividades más controvertidas en este respecto. Por otro lado, musulmanes cualificados a menudo trabajan en posiciones más bajas, en muchos casos en “posiciones invisibles”, esto es, alejados de la mirada de los clientes. Las mujeres musulmanas sufren también en algunos casos hostilidad y acoso con comentarios humillantes por su apariencia. Según una encuesta de este informe, solo el 34% de españoles consideraba, en 2013, que las medidas de promoción de la diversidad religiosa en su lugar de trabajo son suficientes, y el 67% creía que la crisis económica ha contribuido al aumento de la

discriminación en el empleo según el origen étnico. El informe *Musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia* de Casa Árabe (2007), destacó que los sindicatos en España han conseguido que las empresas sean más flexibles en relación con las diferencias culturales. La ECRI recomendó en 2011 que se tomen más medidas para luchar contra los prejuicios que llevan a esta discriminación, pero elogió el manejo de la situación por parte de las autoridades españolas tras los ataques terroristas de 2004.

■ Tests de discriminación

Algunas de las pruebas sobre discriminación en el empleo por motivos religiosos se han obtenido mediante las denuncias laborales, sondeos de opinión y encuestas sobre la percepción de actitudes discriminatorias. No obstante, hay que tener en cuenta que las víctimas de discriminación en el empleo a menudo no denuncian, como asegura el informe *Racism and Discrimination in Employment in Europe* del ENAR de 2013. Los motivos son variados: la dificultad de probar esta discriminación, falta de confianza en el sistema judicial, falta de conocimiento de la legislación, duración y coste de los procesos, y miedo a una revictimización serían algunos. Así pues, solo un número reducido de los casos de discriminación da lugar a denuncias formales, y uno aún más reducido llega a procedimientos judiciales. Para probar la discriminación en el empleo también se han llevado a cabo experimentos sobre las prácticas de contratación de las empresas, los llamados “tests de discriminación”, como señala el informe de Casa Árabe. En la mayoría de estos tests, se analiza cómo las empresas tienden a valorar de forma distinta las solicitudes de personas con nombres occidentales o con nombres pertenecientes a minorías étnicas o religiosas. En Reino Unido, el programa de radio británico “Five Live” de la BBC en 2004 envió solicitudes de empleo de seis candidatos ficticios, cuyos nombres indicaban su origen británico, africano o musulmán, a 50 empresas. Como resultado, un 23% de los candidatos blancos fue invitado a una entrevista, mientras que los africanos lo fueron en un 13%, y los musulmanes en un 9%. Según el informe de Casa Árabe, el Observatorio de las Discriminaciones de la Universidad París I, en Francia, realizó ese año un experimento similar, y concluyó que la probabilidad de obtener una respuesta positiva era cinco veces menor en los candidatos magrebíes. Más recientemente, un amplio estudio llevado a cabo por el Institut Montaigne, junto con Marie-Anne Valfort, que respondió a 6.231 ofertas de empleo entre 2013 y 2014 en toda Francia, concluye que los solicitantes católicos practicantes eran invitados a una entrevista en el 20,8% de los casos, mientras que los judíos practicantes en un 15,8% y, finalmente, los musulmanes practicantes en un 10,4%. El estudio también concluye que cuando los musulmanes se presentan como seculares sus opciones aumentan hasta un 12,9%.

Ada Mullo-IEMed

Leído en **AFKAR/IDEAS**



La Primavera Árabe revisitada. Reconfiguración del autoritarismo y recomposición del islamismo

Ignacio Álvarez-Ossorio.
Aranzadi, 2016.
240 págs.

La región de Oriente Medio y Norte de África vive inmersa en un caos colectivo. Parece como si la opresión, la desigualdad y la violencia se hubiesen incrustado sistémicamente en la composición misma de sus sociedades. *La Primavera Árabe revisitada* aborda los cambios experimentados en el periodo 2010-2015 en Túnez, Egipto, Libia, Siria, Palestina y Turquía, así como la política exterior de Estados Unidos y la Unión Europea hacia la región.

Coordinado por Ignacio Álvarez-Ossorio y publicado por la editorial Aranzadi, este libro realiza un balance académico y extenso que permite conocer los avances y retrocesos experimentados en la región en los cinco años posteriores al despertar árabe, poniendo el foco en los complejos conflictos y procesos de transición de estos países. Se divide en nueve capítulos y diversas temáticas.

José Abu Tarbush hace un análisis de la promoción de la democracia por parte de EE UU en el norte de África, sus controversias y limitaciones. Se aborda el debate teórico entre liberales y realistas en torno a la promoción de la democracia, en el cual las críticas no son un cuestionamiento de la promoción de la democracia en sí, sino de la ausencia de reformas en la esfera socioeconómica, deudora en muchos países de enormes desigualdades y pobreza y sin las cuales, la democracia carece de sentido o contenido social.

Bichara Khader estudia la política exterior de la UE ante la *Primavera Árabe* y propone que la Unión aliente a los países para que emprendan una integración profunda y completa entre ellos. Los europeos debemos articular una política exterior proactiva y coherente y dejar de ser “donantes” para convertirnos en “actores”, ya que “la influencia política real no se mide por la cantidad de dinero que se gasta, sino por la calidad de los resultados obtenidos”.

Guadalupe Martínez analiza el proceso de revolución y contrarrevolución en Túnez, donde la diferenciación entre actores revolucionarios y contrarrevolucionarios no siempre resulta sencilla. Asimismo, hace un repaso por el curso revolucionario de Túnez como variable independiente y condicionante de su entorno regional, y concluye que el caso tunecino representa un paradigma: es la experiencia revolucionaria más acelerada, inclusiva, equilibrada y pacífica, pero resultaría precipitado dar por concluido el ciclo revolucionario, y considerar la prueba tunecina ya superada.

Víctor Manuel Amado repasa la transición en Egipto desde Hosni Mubarak a Abdelfatá al Sisi y el papel del ejército, un estamento que desde 2011 ha reaparecido con fuerza en la esfera política, recuperando con ello la pérdida de poder desde tiempos de Anuar el Sadat. El capítulo realiza una buena perspectiva de este proceso de marginación que culmina con el sistema *mubarakista*, las tensiones y enfrentamiento entre los Hermanos Musulmanes y la Junta Militar hasta que se asestó el golpe de las fuerzas armadas en junio de 2013, que supuso el regreso de los militares a la vida política.

Rafael Ortega se centra en la presencia del salafismo en la escena

política egipcia, una tendencia que se remonta a la década de los setenta y que ha ido transmutando. En esos años, la corriente se ha convertido en una de las principales fuerzas políticas en las universidades egipcias, y, desde la caída de Mubarak, las asociaciones salafistas, los partidos creados *ad hoc* y sus ulemas son parte del escenario posrevolucionario. El movimiento salafista podría monopolizar el espacio político-religioso debido a dos factores: la ilegalización de los Hermanos Musulmanes y la apuesta por “el islam saudí” en Egipto en sus versiones salafista o wahabí que realiza Arabia Saudí como contrapartida del apoyo ofrecido a Al Sisi.

Ignacio Gutiérrez de Terán analiza la transición en Libia señalando los factores que explican el colapso del institucionalismo, entre los que destaca la tendencia de los líderes políticos a renegociar con las milicias y los grupos de poder. La transición política libia depende de un acuerdo nacional entre las élites políticas y las milicias armadas más influyentes sobre el terreno. La perpetuación del caos no hace sino acrecentar la influencia y beneficio del yihadismo armado (Al Qaeda primero, Daesh después).

Ignacio Álvarez-Ossorio aborda el conflicto sirio en clave sectaria y señala que tanto Arabia Saudí como Irán son responsables de la catástrofe siria, puesto que el apoyo de ambas potencias a las milicias ha ido modificando la naturaleza del conflicto hasta dar paso a lo que hoy es una guerra etno-sectaria.

Por su parte, Marién Durán y Javier García analizan la regresión en la libertad de expresión y las reformas en los marcos regulatorios mediáticos en la Turquía de Recep Tayyip Erdogan. Los autores muestran el alcance de estos cambios en la última década, así como su im-

pacto en el ámbito interno y en las relaciones entre Turquía y Occidente.

Isaías Barreñada cierra el libro con un capítulo sobre sociedad civil, movimientos sociales y activismo político en la Palestina pos-Oslo. Se repasa la singularidad de la última oleada de movilización política: la crisis del proceso de paz, el debilitamiento del sistema de partidos del movimiento de liberación nacional palestino y la reactivación de prácticas de acción colectiva contra la ocupación.

Cristina Casabón-periodista y cofundadora de 'Baab Al Shams'



Au temps des grands empires maghrébins. La décolonisation de l'Histoire de l'Algérie

Fatma Zohra Oufriha.
Ediciones Chihab, Argel
2015.
278 págs.

Descolonizar la historia, todo un programa! Después de un largo periodo de amnesia y de inversión de la perspectiva, revisar la guerra de la independencia reclama la contribución de los intelectuales a un movimiento de renovación, de reapropiación de la historia reciente, y de un periodo más largo que debe exigir su lugar.

Se han suprimido los viejos sustratos de la oralidad y la memoria colectiva, lo que ha llevado a una amnesia generalizada que los programas educativos de la escuela argelina, con la excusa de la modernidad (televisión por satélite, Internet) han ignorado. Los intelectuales se inscriben hoy en día en una dinámica de reapropiación de la historia, con un movimiento de “vuelta a uno mismo” en numerosas áreas, remontándose muy atrás en el tiempo. Economistas, médicos, arqueólogos y lingüistas se aplican a la tarea más difícil desde la independencia, repasando las páginas gloriosas del Magreb, su zona geográfica. Su inten-

ción es liberarlo del yugo colonialista por medio de una lectura y un análisis objetivos, fuera del marco “orientalizador”.

Zohra Oufriha, economista de renombre, se inscribe directamente en esta visión. Se implica de manera total y consciente, volviendo a trazar el recorrido de dos augustas personalidades, las más emblemáticas del siglo de oro del islam occidental. Su análisis conciso y la metodología sustentada por un vasto programa de estudios cautivan por su interpretación y su proyección de un contexto histórico y su corolario en el presente.

Este ensayo se remonta a la época más fasta y gloriosa del conjunto magrebí: el ascenso y el auge del Magreb unificado y conquistador, así como el papel emancipador que desempeñó en los siglos XI y XII, a través de sus epopeyas y de la acción de dos de sus figuras ilustres: Ibn Rushd el cordobés, el Averroes de los latinos; y Abu Madian Shuaib, el sevillano, Sidi Bumediene para los magrebíes.

Estos dos hombres inmortales, gigantes del pensamiento universal, están intrínsecamente ligados a la historia intelectual, moral y religiosa del Magreb, de la que forman parte por varios motivos. A pesar de que se inscriben en dos ámbitos opuestos, con personalidades “tan diferentes, como antitéticas y emblemáticas”, sus respectivas vidas y obras están íntimamente ligadas a la historia del Magreb.

Ambos nacieron en Al Ándalus en 1126, en dos ciudades rivales y complementarias, urbes del saber, la ciencia, las letras y las artes. Los dos murieron el mismo año, 1198, con pocos meses de diferencia, en el Magreb. Y, curiosa coincidencia, yendo hacia el mismo destino, Marrakech, la capital del imperio, respondiendo ambos a la llamada del soberano de este imperio. La desaparición de estos dos personajes señaló el final de una época decisiva y muy rica del islam occidental bajo la guía del tercer califa almohade, el más famoso, Abu Yusuf Yaqub al Mansur, llamado el Victorioso.

Ibn Rushd, representante de la razón y el ejercicio de las funciones mentales e intelectuales, cuyo nombre evoca la grandeza de una obra gigantesca y polifacética...

Abu Madian Shuaib, Sidi Boumediene, padre de la mística magrebí, cuya aura se extiende mucho más allá de la ciudad de Bugía, donde enseñó, sigue siendo el más ilustre representante del movimiento sufi en el norte de África...

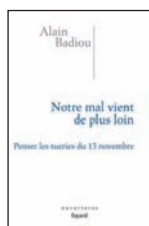
Más que nunca, en la era del exceso de religiosidad cada vez más folclorizada e instrumentalizada con fines asesinos, el mundo saldría ganando si asimilara el pensamiento y la concepción del islam, a través de este viaje por dos siglos de fe ardiente y constructiva. En un momento en que el islam es percibido como la antítesis de la “civilización” y los “valores morales”, recordar la aportación religiosa, espiritual e intelectual de los dos personajes universales citados no es nada fácil, como tampoco lo es remontarse a las fuentes y encontrar informaciones que permitan una lectura más cercana de la realidad objetiva, sin los estereotipos y las representaciones comunes debidos al prisma colonialista.

La globalización, movimiento de polarización, está llamada a ser seguida por las futuras generaciones de magrebíes, incluso a superar todas las divisiones, a la vista de una historia común que, bien asimilada, permitiría un despegue científico e intelectual como preludeo del desarrollo económico. Solo el concepto de *umma*, de comunidad musulmana, debería estructurar las imágenes de los musulmanes, como ocurrió durante la primera construcción imperial magrebí con las dos tribus bereberes cuyo papel histórico fue brillante y que se manifestó en dos épocas distintas, pero complementarias: los almorávides y los almohades. Al recordar esta parte de la historia de los bereberes, cuyo vigor se mantiene intacto, mientras algunas ideas de fragmentación del territorio asoman por el horizonte, Oufriha demuestra lo oportuno de esta salu-

dable inmersión en el tiempo, tan rica en enseñanzas.

Zohra Oufriha subraya que las dataciones de los pueblos no europeos o no cristianos no tienen el mismo significado. No se puede decir “nuestra era” indistintamente para todos los pueblos del planeta, insiste Oufriha. En la época estudiada en este ensayo, “se leía, se debatía, se realizaban viajes en busca de la espiritualidad con la peregrinación a La Meca. Se buscaba el Saber en todos los ámbitos con humildad y convicción”. Lo que no corresponde en modo alguno a cualquier “Edad Media” o periodo “medieval”. Muy al contrario, fueron siglos de expansión, la Edad de Oro del islam magrebí. “Europa todavía estaba en pañales, y se adaptaba a las enseñanzas de la civilización musulmana en todos los ámbitos. Todavía estaba muy lejos de proyectar y establecer su hegemonía política, ideológica y cultural en todo el planeta”, precisa la ensayista.

Sadjia Guiz-periodista-Argel



Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre

Alain Badiou. Ouvertures Fayard, 2016. 72 págs.

Este trabajo, surgido de un seminario celebrado en noviembre de 2015, trata de interpretar los hechos ocurridos en París el 13 de noviembre de 2015 mediante una especie de ida y vuelta entre tres ámbitos: global, regional y local.

En el ámbito mundial, el nacimiento de organizaciones violentas se presenta como el resultado de un proceso iniciado por la llegada de un capitalismo globalizado. Fruto de las desigualdades generadas por este régimen económico, estas organizaciones aparecen en un momento en el que, a diferencia de la

guerra fría, en la que se oponían dos modelos, domina un solo régimen, que se presenta como “el único camino razonable para el destino histórico de la humanidad”. Este dominio incondicional impide así pensar o incluso construir una alternativa global.

Por su doble movimiento, concentración de la riqueza y expansión territorial, el capitalismo globalizado es considerado responsable del debilitamiento de los Estados. Los casos de Irak, Siria, Libia, e incluso Yemen, se blanden como ejemplos. El autor invoca el concepto de “zonificación”, una especie de nueva práctica imperial caracterizada por intervenciones militares que pretenden aprovechar los recursos de un país sin tener que dirigir a cambio su reconstrucción. De este proceso surgen no solo la destrucción de los Estados, sino también y sobre todo una situación de relativa anarquía en la que prosperan numerosos grupos violentos cuyo arquetipo es Estado Islámico.

Alain Badiou relaciona esta realidad con la repercusión de los ataques en suelo occidental. Los atentados afectan en primer lugar a las “subjetividades occidentales”, es decir, a la percepción que tienen las clases medias occidentales, pilar de la democracia, de su propia situación en comparación con los peligros que les rodean. Esta subjetividad refleja una paradoja particular: la “autocomplacencia” producida por la pertenencia a un islote de prosperidad y estabilidad (Occidente en general) se une al temor a ser el blanco de la inestabilidad y la violencia circundantes. Según el autor, los regímenes políticos occidentales basan su legitimidad en este miedo al apuntar a cualquier objetivo sospechoso de representarlo: unas veces el enemigo lejano (el “terrorismo” de Oriente Medio), otras veces el enemigo interno (el “radicalizado”, el inmigrante, etcétera). En segundo y tercer lugar vendrían, respectivamente, el “deseo de Occidente”, que explicaría en parte los flujos migratorios contemporáneos, y su con-

traparte, la subjetividad nihilista que se caracteriza por el deseo de revancha y de venganza contra Occidente.

En esta última categoría sitúa Alain Badiou los actos y los gestos de los autores de los atentados de París. El filósofo ve en el EI la manifestación de un fascismo contemporáneo: es decir, una organización caracterizada por el gansterismo, la violencia, la conquista y el control de un territorio que se envuelve en el islam, no como religión, sino como “vestimenta”. Desde esta óptica, rechaza la noción de “radicalización”, y prefiere la de “fascismo”: un proceso por el que los “terroristas” se invisten de heroísmo criminal y sacrificial (pertenencia a un grupo, defensa de los intereses), oscuramente nihilista (martirio como liberación).

Este enfoque, aunque esclarecedor, sigue siendo muy económico: parece que lo único que provoca la radicalización de los jóvenes europeos es el nihilismo y las retribuciones materiales. Se centra también en lo que empuja a algunos a abrazar la violencia a la vez que oculta los medios utilizados para atraer a estos jóvenes. De hecho, ¿es solo el deseo de morir o bien la firme creencia en una recompensa en el más allá lo que motiva sus acciones? Si las retribuciones materiales desempeñan un papel fundamental, ¿por qué algunos países occidentales tienen más yihadistas por habitante que algunos países árabes? Esta lectura no incluye algunas dimensiones fundamentales para las organizaciones violentas: una narración que mezcla geopolítica y salafismo violento (enfrentamiento mundial entre Occidente y el islam), una narrativa religiosa refinada (martirio, takfirismo) o también un registro emocional finamente explotado (víctimas del régimen sirio). Al plantear una lectura económica, esta interpretación oculta, o incluso libera, las frustraciones y vulnerabilidades tanto políticas como sociales en las que prosperan organizaciones como Estado Islámico.

Moussa Bourekba-Cidob



Europa y el mundo árabe. Una evaluación de las políticas europeas (1957-2015)

Bichara Khader, Icaria, 2015. 279 págs.

No cabe duda de que Bichara Khader, profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina y exdirector del Centre d'Études et de Recherches sur le Monde Arabe Contemporain, es una de las voces más autorizadas a la hora de abordar las relaciones euromediterráneas. Por eso es especialmente relevante la obra que ahora reseñamos, que pretende ser tal y como advierte el autor en la introducción, “una síntesis y una actualización” de sus libros anteriores sobre la temática. Debe tenerse en cuenta que Europa es el principal socio económico del mundo árabe y los intercambios comerciales entre ambos actores alcanzaron en 2013 la cifra de 300.000 millones de euros. Además, los países del Magreb y del Golfo Pérsico aportan el 25% del gas y un 20% del petróleo que consume la Unión Europea.

Europa y el mundo árabe. Una evaluación de las políticas europeas (1957-2015) se estructura en cuatro capítulos dedicados a las relaciones entre Europa y el mundo árabe, la cuestión palestina, el Magreb y el Golfo. En el primero se repasan los hitos de las relaciones euro-árabes desde el diálogo euro-árabe, iniciado en 1974, hasta la Unión por el Mediterráneo, planteada en 2008, una relación que el autor considera “de naturaleza asimétrica y vertical”. La focalización en la economía del Proceso de Barcelona permitió el mantenimiento del *statu quo* y la consolidación “del capitalismo clientelista, la corrupción generalizada y las prácticas depredatorias” en la orilla sur. A pesar de que la *Primavera Árabe* sacudió los cimientos sobre los que se asentaba el sistema árabe, la respuesta europea “careció de profundidad

estratégica y de una visión a largo plazo”.

Por lo que se refiere al segundo capítulo, dedicado a la cuestión palestina, se aprecia una contradicción evidente entre la retórica y la acción europeas. Mientras la UE aboga por el establecimiento de un Estado palestino independiente sobre Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este, lo cierto es que no está dispuesta a replantear sus privilegiadas relaciones con Israel, la potencia ocupante. El autor destaca que la UE “ha tenido un papel marginal, meramente declaratorio y a menudo vacilante, cuando no incoherente”, ya que “no ha sabido erigirse como un actor político decisivo en el conflicto palestino-israelí”. El seguimiento de las políticas estadounidenses, sobre todo por lo que respecta al fallido proceso de paz y al boicot a Hamás, le ha condenado “al aislamiento y la irrelevancia” haciéndole “malgastar el crédito político” ganado en las décadas precedentes. Por eso, Khader advierte de que “ha llegado el momento de que la UE cambie de rumbo, de estilo, de método y de instrumentos” y se muestre “más dura con Israel, adoptando un enfoque basado en los derechos humanos para forzar el cumplimiento del derecho Internacional”.

Las relaciones entre la UE y el Magreb, en las que se centra el tercer capítulo, han estado igualmente basadas en criterios económicos y securitarios (freno a la inmigración y combate contra el terrorismo), pero han descuidado el fomento de la democracia o la integración regional. A pesar del Proceso de Barcelona y los tratados de asociación bilaterales, las diferencias económicas entre las orillas sur y norte no se han reducido y los intercambios de la UE con esta región solo representan el 1,5% del comercio exterior europeo. Por ello, el autor aboga por la integración de las economías magrebíes (el comercio intramagrebí solo representa un insignificante 4%) y por su diversificación económica.

El capítulo cuarto, centrado en las relaciones con el Golfo, constata

que la dependencia energética europea sigue condicionando las relaciones con el Consejo de Cooperación del Golfo. A pesar de la intensificación de la conflictividad regional (Siria, Irak, Yemen, etc.), la UE sigue sin tener en cuenta la importancia geoestratégica del Golfo, que el autor considera “una llave, un corredor y una encrucijada”.

En Europa y el mundo árabe. Una evaluación de las políticas europeas (1957-2015), el académico palestino-belga da muestra, una vez más, de su rigor académico y de su agudeza intelectual. En definitiva, el autor concluye que las relaciones euro-árabes han sido “más conservadoras que transformadoras”, ya que se basan ante todo en el mantenimiento del orden y la estabilidad y no en la promoción de la democracia o el respeto de los derechos humanos.

Ignacio Álvarez-Ossorio-profesor de Estudios Árabes en la Universidad de Alicante y coordinador de Oriente Próximo y Magreb en la Fundación Alternativas



La filla estrangera

Najat el Hachmi, Edicions 62, Barcelona, 2015. 216 págs.

Tras un título que evoca una actualidad polémica en Europa –y no tan actual– Najat el Hachmi nos desvela la realidad reversible de una mujer emigrante/inmigrante que con dos hogares, doble lengua y doble cultura, se siente doblemente extranjera, navegando entre dos orillas. Si tuviera que pertenecer a alguna categoría descriptible, sería a la de un reducido grupo capaz de distinguir el universo detrás de “llueve” o “cae la lluvia” y de apropiarse de dos lenguas para describir y construir un cosmos con referencias y estructuras cruzadas.

La novela narra la rebelión de una joven nacida en Marruecos, criada en Cataluña que, a los 18 años, se encuentra ante el dilema de marcharse a Barcelona y desarrollar su talento o aceptar el matrimonio con su primo concertado por la familia.

Así pues, la protagonista se busca en los espejos, manteniendo un diálogo interior entre dos idiomas y marcos de pensamiento, tratando de averiguar si debe conseguir cocer el pan como su madre o poner a prueba la teoría de la filosofía alemana. En esa búsqueda identitaria –que no se aleja tanto de la crisis existencial que atraviesan muchos jóvenes al acabar la etapa del instituto y empezar a tomar decisiones sobre su futuro y sus aspiraciones– el lenguaje ocupa un lugar central, tanto de fondo como bajo la forma de juego literario. Puesto que el tamazigh se transmite de manera oral, y más en el contexto migratorio, el idioma está irremediablemente ligado a la persona que lo transmite. En este caso, el idioma es el de la madre, y a través de éste conoce su cultura, su tradición y su tierra. Pero las diferencias de idioma simbolizan la incomunicación entre ambas, la brecha generacional y la creciente distanciamiento. De forma inevitable, la adolescente se encuentra ante el momento y el dilema en que debe romper naturalmente con el vínculo materno, rebelarse contra una cultura que ya no es la suya y liberarse.

Sin embargo, su emancipación y su forma de echar raíces residen paradójicamente en la manera en que enfrentar a todo aquello que rechaza (el matrimonio concertado, las tareas del hogar, etc.).

De un perfil socialmente débil de “hija extranjera” –mujer, joven e inmigrante– se va descubriendo y puliendo una mujer brillante, apasionada y con una sensibilidad especial hacia el mundo que la rodea, los olores, el tacto, las relaciones sociales, especialmente entre mujeres, y a su sexualidad.

El Hachmi reflexiona en esta novela sobre la identidad y la libertad de todas las hijas extranjeras. Revela, en palabras de dos lenguas, el mundo

interior de la inmigración, la percepción, desde dentro y desde fuera, de la tradición en el momento en que choca con la modernidad. Pero no se trata aquí de una modernidad en el sentido económico ni político, sino de una modernidad social que reside en la energía, personalidad y determinación de los jóvenes para enfrentarse a sus padres, forjando un camino nuevo, una tercera vía, sobre los puntos de encuentro, las mezclas y los contrastes que de forma complementaria los componen y afectan. La escritora dibuja a las hijas extranjeras como ojos y puentes entre dos culturas y generaciones. La novela muestra una de las muchas historias desconocidas tras la cara visible de la inmigración.

Alba Guasch-IEMed

Referencias

► Magreb

- *Learning in Morocco. Language politics and the abandoned educational dream*. Charis Boutieri, Indiana University Press, Bloomington, 2016.
- *Procesos de “europeización” de los sistemas jurídicos de los países terceros mediterráneos. Especial referencia a Marruecos*. Eimys Ortiz Hernández, Editorial Aranzadi, Pamplona, 2016.
- *Le choc des décolonisations. De la guerre d’Algérie aux printemps arabes*. Pierre Vermeren, Odile Jacob, París, 2016.
- *Mecca of Revolution. Algeria, decolonization and the third world order*. Jaffrey James Byrne, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- *Algeria Modern. From opacity to complexity*. Luis Martínez y Rasmus Alenius Boserup (ed.), Hurst, Londres, 2016.
- *Tunisia. From stability to revolution in the Maghreb*. Christopher Alexander, Routledge, Londres, 2016.
- *L’intégration des connaissances et l’innovation dans les pays du Sud. Le cas des économies du Maghreb*. Abdelkader Djeflat (dir.), L’Harmattan, París, 2016.

► Historia/Mundo árabe/Oriente Medio

- *Historia de los Musulmanes de España. Hasta la conquista Almorávide*. Reinhart P. Dozy, Desván de Hanta, Barcelona, 2016.
- *Imagining the Arabs. Arab identity and the rise of Islam*. Peter Webb, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2016.
- *The medieval Islamic hospital. Medicine, religion, and charity*. Ahmed Ragab, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- *Islam, conversion, and apostasy in the late Ottoman Empire. Religion, the Turkish state and great power diplomacy 1839-1921*. Selim Deringil, I.B. Tauris, Londres, 2016.
- *Jihad and Islam in World War I*. Erik-Jan Zürcher (ed.), Leiden University Press, Leiden, 2016.
- *A century of Arab politics. From the Arab revolt to the Arab spring*. Bruce Maddy-Weitzman, Rowan and Littlefield, Lanham, 2016.
- *One Islam, many Muslim worlds. Spirituality, identity, and resistance across Islamic lands*. Raymond William Baker, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- *A history of the modern Middle East. Rulers, rebels and rogues*. Betty S. Anderson, Stanford University Press, Redwood City, 2016.
- *Political and socio-economic change in the Middle East and North Africa. Gender perspectives and survival strategies*. Rokhsana Bahramitash y Hadi Salehi Esfahani, Palgrave Macmillan, Londres, 2016.
- *After the Arab uprisings. Between democratization, counter-revolution and states failure*. Raymond Hinnebusch (ed.), Routledge, Londres, 2016.
- *Fragile politics. Weak states in the Greater Middle East*. Mehran Kamrava (ed.), Hurst, Londres, 2016.
- *Violence and the city in the modern Middle East*. Nelida Fuccaro (ed.), Stanford University Press, Redwood City, 2016.
- *The naked blogger of Cairo. Creative insurgency in the Arab world*. Marwan M. Kraidy, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2016.

– *The new Arab wars. Uprisings and anarchy in the Middle East.* Marc Lynch, Public Affairs, Nueva York, 2016.

– *ISIS. A history.* Fawaz A. Gerges, Princeton University Press, Princeton, 2016.

– *Media, revolution and politics in Egypt. The story of an uprising.* Abdalla F. Hassan, I.B. Tauris, Londres, 2015.

– *Les frères musulmans égyptiens. Enquête sur un secret public.* Marie Vannetzel, Karthala, París, 2016.

– *Egypt. Contested revolution.* Philip Marfleet, Pluto Press, Londres, 2016.

– *Creating consent in Ba'hist Syria. Women and welfare in a totalitarian state.* Esther Meininghaus, I.B. Tauris, Londres, 2016.

– *La question syrienne.* Yassin Al-Haj Saleh, Actes Sud, París, 2016.

– *Syrie. Anatomie d'une guerre civile.* Adam Baczko, Gilles Dorransoro y Arthur Quesnay, CNRS Editions, París, 2016.

– *Palestinians in Syria. Nakba memories of shattered communities.* Anaheed al Hardan, Columbia University Press, Nueva York, 2016.

– *Turkey, the Arab Spring and beyond.* Bülent Aras y Fuat Keyman, Routledge, Londres, 2016.

– *Kurdos.* Manuel Martorell, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

– *The emergence of Iranian nationalism. Race and the politics of displacement.* Reza Zia-Ebrahimi, Columbia University Press, Nueva York, 2016.

– *Muted modernist. The struggle over divine politics in Saudi Arabia.* Madawi al Rasheed, Hurst, Londres, 2016.

► Mediterráneo/Europa/Interculturalidad/Migraciones

– *Migration in the Mediterranean. Socio-economic perspective.* Elena Ambrosetti, Donatella Strangio y Catherine Wihtol de Wenden, Routledge, Londres, 2016.

– *Les traversées migratoires dans l'Algérie contemporaine. Africains subsahariens et Algériens vers l'exil.* Chena Salim, Karthala, París, 2016.

– *Revisiting Morocco migrations.* Mohammed Berriane, Hein de Haas, Khatharina Natter (eds.), Routledge, Londres, 2016.

– *Minorías y fronteras en el Mediterráneo Ampliado. Un desafío a la seguridad internacional del siglo XXI.* M^a Dolores Algora Weber (dir.), Dickinson Editorial, Madrid, 2016.

– *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France.* Cris Beauchemin, Christelle Hamel y Patrick Simon (dir.), Ined Éditions, París, 2016.

– *Combatir la islamofobia. Una guía antirracista.* David Karvala (ed.), Icaria, Barcelona, 2016.

– *Islam: pasado, presente y futuro. ¿Hacia una sociedad intercultural?* Ana María Carballeira Debasa y María Teresa González Santos (ed.), Editorial CSIC, Madrid, 2016.

– *Migrants et migrations dans les manuels scolaires en Méditerranée.* Bruno Maurer, Michèle Verdlhan y Amandine Denimal (coord.), L'Harmattan, París, 2016.

– *Annotated legal documents on Islam in Europe. Italy.* Stella Cogliuina, Brill, Leiden, 2016.

► Literatura/Estudios literarios y lingüísticos/Arte/Poesía

– *Tenir tête aux dieux.* Mahmoud Hussein, Gallimard, París, 2016.

– *Damasco.* Suad Amiry (traducción de Maria Nadotti), Feltrinelli, Milán, 2016.

– *Un sillón que mira al Sena.* Amin Malouf (traducción de María Teresa Gallego Urrutia y Amaya García Gallego), Alianza Editorial, Madrid, 2016.

– *À cœur ouvert.* Abdo Wazen (traducción del árabe de Madona Ayoub), Actes Sud, París, 2016.

– *Time of white horses.* Ibrahim Nasrallah (traducción de Nancy Roberts), I.B. Tauris, Londres, 2016.

– *Zoco Chico.* Mohamed Chukri, Cabaret Voltaire, Barcelona, 2016.

– *Il grande salto.* Mahi Binebine. Rizzoli, Milán, 2016.

– *El árabe del futuro 2.* Riad Satouf, Salamandra, Barcelona, 2016.

– *La littérature arabe dialectale. Un patrimoine vivant.* Sobhi Boustani y Marie-Aimée Germanos (eds.), Karthala, París, 2016.

– *El dialecto árabe de Damasco (Siria): estudio gramatical y textos.* Carmen Berlinches, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016.

– *L'histoire sacrée de l'islam dans la fiction arabe.* Hanan Elsayed, Karthala, París, 2016.

– *An anthology of Arabic literature. From classical to the modern.* Tarif Khalidi, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2016.

– *La littérature à l'heure du Printemps arabe.* Boustani Sobhi, El-Enany Rasheed y Hamarneh Walid, Karthala, París, 2016.

– *De la naissance du cinéma kabyle au cinéma amazigh.* Frédérique Devaux Yahi, L'Harmattan, París, 2016.

– *Ex-Centric Migrations. Europe and the Maghreb in Mediterranean cinema, literature and music.* Hakim Abderrezak, Indiana University Press, Bloomington, 2016.

– *Maghreb in motions. North African cinema in nine movements.* Suzanne Gauch, Oxford University Press, Oxford, 2016.

– *Islam and popular culture.* Karin Van Nieuwkerk, Mark LeVine y Martin Stokes, Texas University Press, Austin, 2016.

– *The Arab city. Architecture and representation.* Amale Andraos y Nora Akawi (ed.), Columbia University Press, Nueva York, 2016.

► Religión/Filosofía/Pensamiento

– *Un Islam visto y no visto. Hacia un respeto común.* Didac P. Lagarriaga, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2016.

– *L'histoire sacrée de l'Islam dans la fiction maghrébine.* Hanan Elsayed, Karthala, París, 2016.

– *The lives of Muhammad.* Ali Kechia, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2016.

– *The sociology of Islam. Knowledge, power and civility.* Armando Salvatore, Wiley-Blackwell, Nueva York, 2016.

– *La critique est-elle laïque? Blasphème, offense et liberté d'expression.* Talal Asad, Wendy Brown, Judith Bluter, Saba Mahmood, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2016. ■

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre **Apellidos**
Dirección **Localidad**
Provincia **C.P.** **País**
Teléfono **Fax** **e.mail**

- Deseo suscribirme a **afkar/ideas** desde el número
 al precio para **España** de 20 € (1 año: 4 números)
 al precio para **Marruecos** de 20 € (1 año: 4 números)
 al precio para **Túnez** de 20 € (1 año: 4 números)
 al precio para **Argelia** de 20 € (1 año: 4 números)
 al precio para **Europa** de 26 € (1 año: 4 números)
 al precio para **resto del mundo** de 26 € (1 año: 4 números)

FORMA DE PAGO

- Talón nominativo a **Estudios de Política Exterior SA**
 Contra reembolso del primer número + 6 de gastos de envío. (Sólo España).
 Tarjeta de crédito VISA MasterCard AMEX

Nº de tarjeta ——— / ——— / ——— / ——— /

Fecha caducidad — — — —

- Domiciliación bancaria (sólo para España, hasta nuevo aviso)

Banco.

IBAN.

- Transferencia bancaria a:

Estudios de Política Exterior SA

Entidad: Caja Madrid- c/Ortega y Gasset, 27. 28006 Madrid

Nº IBAN: ES092038-1180-01-6000340960

SWIFT: CAHMESMMXXX – Cod. País: 011

- Deseo recibir información de otras publicaciones de su editorial.

Tel.: 0034 91 431 27 11 Fax: 00 34 91 435 40 27

<http://www.politicaexterior.com> e-mail: suscripciones@politicaexterior.com

ESTUDIOS DE POLITICA EXTERIOR SA y el INSTITUTO EUROPEO DEL MEDITERRÁNEO le informan de que los datos de carácter personal que voluntariamente ha proporcionado serán incorporados a nuestros ficheros, con la finalidad de prestarle satisfactoriamente nuestros servicios, informarle acerca de publicaciones, promociones y productos de nuestras sociedades y hacerle llegar otras informaciones comerciales que puedan ser de su interés por cualquier vía, incluido el correo electrónico y/o medio equivalente. Al entregar sus datos usted consiente expresamente su tratamiento con dichas finalidades. Puede ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose, junto con una fotocopia de su DNI, a nuestras oficinas en Núñez de Balboa, 49 - 6ª planta - 28001 Madrid.



a f k a r / i d e a s - a f k a r / i d é e s

| | | | | |
|--|--|--|--|---|
|  <p>afkar/ideas Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa Nº 16, primavera 2012</p> |  <p>afkar/ideas Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa Nº 16, primavera 2012</p> |  <p>afkar/ideas Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa Nº 16, primavera 2012</p> |  <p>afkar/ideas Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa Nº 16, primavera 2012</p> |  <p>afkar/ideas Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa Nº 16, primavera 2012</p> |
| <p>Lucha contra el terror Reflexiones tras Charlie Hebdo y el museo del Bardo Amin Ghesh - Jean-Pierre Filla - Valérie Amouss - Jordi Miralles Mukhammad-Adi Adraoui - Félix Artaza - Sándor Frense - Dina Kálke - Christiane Graber - Pedro Rojo</p> | <p>Guerre froide au Moyen-Orient Iran - Arabie saoudite - Yémen - Irak - Syrie Nassir Hadjari - Bruce Wield - Simon Mathon - Sheila Castellet Pedro Rojo - Rami G. Khouri - Jean-Paul Bourdy - Ali Mansouri</p> | <p>Crece el caos en Libia Milicias - Tribus - Actores externos Mediación de la ONU - Migraciones Bernardino León - Manuel Djaziri - Igor Chervitch Fidaa Jan Afifa - Mary Fitzgerald - Said Habib</p> | <p>La Russie avance vers la Méditerranée Syrie - Caucase du Nord et jihadisme - Hydrocarbures Nikolay Kuchanov - Mark N. Katz - Elena Pokukova - Marc Margolin</p> | <p>Arabia Saudi: nuevo rey, nuevo orden Derechos humanos - Irán, EE.UU., UE, Yemen - Petróleo Sami Enchebi - Fátima Saadine - Ana Estrada - Othman De Lige - Adam Cough</p> |
| <p>Revolución de los hidrocarburos David Butler - Malle de Boncourt - Yassin Toubal - Mattia Tuzi</p> | <p>Chômage des jeunes dans les pays arabes Sheif Younis - Mongi Boughzala - Hiba Nassar - Umranou Bardat</p> | <p>Yemen, Turquía, Egipto, Jordania Richard Gonzalez - Oussama el Shear - Ali el Inat - Marc Pons</p> | <p>Daech attaque à nouveau l'Europe Edouard - Amin Ghesh - Sándor Frense</p> | <p>Siria, Libano, Túnez, Marruecos Thomas Perrot - Zaid Najat - Fouad Belkhouja - Hassan Anouf Ferrandis</p> |

Hola Asia.

Estrenamos vuelos directos desde Madrid a Shanghái y Tokio. Elige uno de los tres vuelos semanales que te llevarán a conocer ciudades llenas de contrastes, tradiciones y culturas ancestrales.

Un continente exótico te espera.

iberia.com



Apertura de ruta a Shanghái el 28 de junio y a Tokio el 18 de octubre.

Comprometidos con el progreso de la sociedad

En el Santander, nuestra misión es contribuir al progreso de las personas y de las empresas. En 2015 ayudamos a 1,2 millones de personas a través de nuestros programas sociales.