

REFORMA Y MINORÍA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO SOBRE EL ISLAM EN Y DE EUROPA

Elena Arigita

La nueva visibilidad del islam en Europa es, sobre todo, la consecuencia de varias décadas de inmigración, asentamiento y consolidación de las migraciones desde países musulmanes. Pero además, esa nueva visibilidad se ha ido forjando y se ha visto impulsada por un conjunto heterogéneo de fórmulas de movilización y liderazgo que incluyen el proselitismo islámico y una vertebración comunitaria en función de elementos diversos que van desde el origen nacional, a la diversidad doctrinal, lingüística, ideológica, de clase, etc. A todo ello se añaden los propios procesos nacionales de reconocimiento del islam como minoría religiosa y, con los atentados de 2001 en Estados Unidos como telón de fondo, la percepción de un conflicto ineludible entre islam y occidente.

Este artículo tiene como objetivo contextualizar y trazar el recorrido de un reformismo islámico caracterizado por su vocación netamente europea, es decir, por sus propuestas formuladas para un público musulmán europeo y por su voluntad de liderar lo que sus principales actores –diversos y desde posiciones a menudo enfrentadas o en competencia– denominan «un frente moderado» del islam de Europa. Es, por tanto, un reformismo cuyo desarrollo debemos situar netamente en el contexto europeo, aunque en él confluyen elementos ajenos que amplían el marco de análisis al islam transnacional, y a los que es necesario prestar atención para entender cómo los espacios nacional/europeo/transnacional interactúan en la formulación de una identidad musulmana y europea, en su visibilidad en el espacio público europeo y en su presencia en otras esferas públicas no europeas.

Este reformismo islámico «para Europa» responde y está condicionado por varias dinámicas, a su vez íntimamente vinculadas e interdependientes, que explican el contexto en el que surge y se desarrolla, y que además es necesario dimensionar y localizar dentro del contexto más amplio del islam en Europa, cuya diversidad y heterogeneidad es mucho mayor. Abordamos, por tanto, el análisis de un reformismo que convive y compite con otras fórmulas de adaptación y reformulación de las tradiciones islámicas en la esfera pública y en los contextos nacionales europeos.¹ Salafíes, sufíes, tablighis, deobandis, liberales, humanistas... toda una amplia variedad de pensamiento musulmán ofrece sus propias lecturas del islam, de la identidad musulmana y de la práctica religiosa: tradicionalistas, pietistas, modernistas o intelectuales; con vocación de influir a una minoría «etnificada»² a

1 Para una visión general de las distintas tendencias, véase Peter Mandaville (2007). *Global political Islam*. Londres, Nueva York: Routledge. Especialmente los capítulos 8 y 9. Igualmente, la descripción del «campo musulmán» en Europa de Anne Sofie Roald (2001). *Women in Islam: the Western experience*. Londres: Routledge. Particularmente lúcido, su análisis de las relaciones, competencia y evolución de los movimientos islamistas de origen árabe.

2 Tomando un ejemplo cercano, en el caso español, la reivindicación pública de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes de Marruecos en España (ATIME) en el contexto post-11 de marzo (y en privado de varios líderes religiosos de origen marroquí y español) de que la mayoría de los musulmanes de España son marroquíes y, por tanto, la escuela jurídica *maliki* debe ser la referencia en España, es un caso evidente de etnificación de una comunidad religiosa que privilegia el origen étnico de la mayoría e identifica la identidad nacional con la identidad religiosa. Cfr. Elena Arigita (2006). «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership». *The Muslim World*. 96 (4), pp. 572-573.

proclamar un mensaje «universalista». Su capacidad de influencia es tan diversa como diversos son sus públicos (musulmanes y no musulmanes), sus lenguajes y sus modos de transmisión y reelaboración del conocimiento islámico.

La primera de esas dinámicas que determinan el surgimiento de un reformismo islámico para Europa se debe a la dimensión histórica que explica la presencia de población musulmana en la Europa contemporánea, marcada por los procesos migratorios postcoloniales y el exilio político desde países musulmanes. Las cifras estimativas de población musulmana son y deben ser cuestionadas continuamente: por un lado, hay una evidente inexactitud en los datos estadísticos relacionada con los diferentes sistemas de separación Estado-religión, lo que prueba la dificultad de adaptar las estadísticas a un contexto nacional e internacional en el que la identidad religiosa ha emergido como un factor poderoso en la esfera pública. Por otro lado, esa dificultad en términos estadísticos se puede extrapolar a la percepción de las sociedades de acogida, para las que todos los musulmanes pertenecen a las categorías «extranjero» o «minoría étnica», a pesar de la evidente existencia de musulmanes nacidos en Europa con todos los derechos de ciudadanía, y a la que se une una minoría dentro de la minoría musulmana, la de los conversos. A ello hay que añadir el hecho obvio —también para los musulmanes y a pesar de la persistencia del estereotipo— de que la identidad religiosa no es uniforme, no es homogénea, no tiene una definición unívoca ni por supuesto va ligada indefectiblemente al origen nacional. No obstante esas cifras por sí solas suponen una visibilidad estadística y social que, además, arroja como característica determinante su enorme diversidad, no sólo en cuanto a su origen étnico y nacional, sino también por su identidad religiosa, por su formación, por su ideología etc.

A la mayoritaria emigración económica, que empezó a instalarse en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, hay que añadir la presencia y articulación de reducidas élites de movimientos islamistas que solicitaron refugio en diferentes países europeos y que organizaron su oposición en el exilio. Las fórmulas de militancia política articuladas desde posiciones islamistas conllevan además la intelectualización de la identidad musulmana en el exilio y la formulación de expectativas de futuro en términos de liderazgo hacia una población que, con el paso de las décadas, va estableciéndose definitivamente en Europa, abandona la idea del retorno y empieza a necesitar la identificación, no con la idea de exilio o inmigración, sino con la necesidad de construir su identidad musulmana en Europa vinculada al concepto de ciudadanía.

La segunda dinámica que marca la nueva visibilidad del islam se debe a las necesidades que plantea la inmigración y que activa procesos de interlocución, el reconocimiento institucional y la representación frente al Estado. En ese desarrollo, las propias fórmulas de movilización interna favorecen que los discursos articulados en torno a una cierta estructura organizativa tengan una mayor capacidad para interactuar como líderes representativos o autorizados, aun cuando su capacidad efectiva de influencia sobre la población musulmana en su conjunto no sea exactamente equivalente a la influencia que adquieren en la esfera pública o que

ellos mismos se autoproclaman. De esa manera, se observa cómo en términos de liderazgo y participación en la esfera pública, es notable la presencia y el peso de propuestas que provienen del reformismo musulmán vinculado a movimientos islámicos transnacionales, aun cuando en determinados contextos el liderazgo vinculado, por ejemplo, a los Hermanos Musulmanes, sea denostado, bien por otros actores musulmanes, bien por sus interlocutores del gobierno en los distintos procesos de institucionalización del islam.³

Por último, el contexto internacional surgido en la última década desde el 11 de septiembre de 2001 ha precipitado un debate público sobre el islam que está profundamente influido por las tesis que desde los noventa venían situando a la religión como un escollo para la cultura democrática.⁴ La identificación de los musulmanes y el islam como potencial fuente de inestabilidad social en Europa —o en Occidente—, e incluso como causa real de conflicto en casos como los disturbios de los barrios periféricos de París en 2005 o de las caricaturas del profeta en Dinamarca un año más tarde, ha dado lugar no a una, sino a diversas reacciones que tratan de «defender» la religión islámica del estereotipo perverso que vincula islam con violencia. La centralidad de esos debates más recientes —que sin embargo se asientan y refuerzan sobre una imagen acumulativa de estereotipos negativos sobre el islam—,⁵ ha ido forjando cada vez más una conciencia común sobre la necesidad de proyectar una imagen positiva. Una imagen que sin duda se ve influida y modelada (de distintas maneras) por un discurso hegemónico sobre lo que es o cómo debe ser el islam correcto o, siguiendo a Mamdani,⁶ lo que hace al musulmán «bueno» o «malo».

- 3 El caso de Francia es representativo en ese sentido: la UOIF (Unión de Organizaciones Islámicas de Francia) está vinculada a los Hermanos Musulmanes y es, por ello, frecuentemente señalada como sospechosa y, sin embargo, en 2003, el entonces ministro de interior Nicolas Sarkozy (2002-2004), promovió su inclusión en el Consejo Francés de Culto Musulmán (CFCM), órgano representativo de los que Sarkozy definió como «islam de Francia». La inclusión de la UOIF en un órgano institucional ha sido observada como un intento de domesticación del islam. Cfr. Alexandre Caeiro (2005). «Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam». En *European muslims and the secular state*, J. Cesari y S. McLoughlin (eds.). Aldershot, Burlington: Ashgate, pp. 71-84. Sin embargo, más allá de una estrategia de cooptación, Frank Peter revela cómo la participación de la UOIF en el Consejo conduce a un consenso básico entre las opciones de liderazgo de la islamista UOIF y la moderada Mezquita de París sobre la necesidad de «educar a los jóvenes Musulmanes y asegurar el éxito su socialización para evitar la difusión del islam "radical"». En ese consenso básico, distintas fórmulas compiten por legitimarse en la construcción del islam francés, y por tanto contribuyen a su elaboración. Cfr. Frank Peter (2006). «Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France». *The Muslim World* 96 (4), pp. 707-736.
- 4 Es la formulación teórica sobre el choque de civilizaciones propuesta por Samuel Huntington en *Foreign Affairs* en 1993 y formulada con mayor precisión en 1996 en su libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*, pero que ya había sido preconizada por Bernard Lewis en su *The Roots of Muslim Rage*.
- 5 La construcción del «enemigo islámico» cuenta con un referente histórico sedimentado, desvelado por Edward Said desde su *Orientalismo* (1978), y que cuenta con una producción científica de estudios postcoloniales muy rica. Sin embargo, en el imaginario reciente, hay varios sucesos concretos que marcan la visibilización del «problema» musulmán en la Europa contemporánea. Cfr. Jocelyne Cesari (ed.) (2010). *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. Londres: Routledge.
- 6 Cfr. Mahmood Mamdani (2004). *Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*. Nueva York: Pantheon Books; y Jonathan Birt (2006). «Good Iman, Bad Iman: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11». *The Muslim World* 96 (4), pp. 687-705, aplica esos conceptos a un contexto europeo, Gran Bretaña, y al papel que se atribuye al imam en la esfera pública.

La trayectoria del reformismo islamista en Europa: los actores y sus vínculos transnacionales

El surgimiento de un discurso que alude específicamente a la reforma del islam para una minoría en Europa está ineludiblemente vinculado a la presencia de intelectuales, militantes y simpatizantes de movimientos islámicos en el exilio europeo, particularmente influidos por el activismo político, la disciplina de estudio y la práctica religiosa de lo que algunos investigadores han denominado como la «nebulosa» —por inaprensible— de los Hermanos Musulmanes, dada la dificultad de establecer los vínculos formales o la mera simpatía o influencia ideológica del movimiento o, más específicamente, del legado intelectual y espiritual de su fundador, Hasan al-Banna.

La creación de asociaciones y redes de asociaciones vinculadas a los Hermanos Musulmanes o a alguna de las ramas «nacionales» en Siria, Sudán, Argelia, Túnez o Marruecos data de la década de los 50, y se va fortaleciendo en años sucesivos a través de diferentes organizaciones, como la Unión Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, surgida en 1968 y que reunía a estudiantes musulmanes de Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Sudán. El marco organizativo de las «uniones internacionales» era el preferido por los Hermanos, bien organizadas por ellos mismos, o bien sumándose a las ya existentes con el objetivo de controlarlas. Sus actividades eran, en esa época, fundamentalmente de predicación y proselitismo: la Unión Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, por ejemplo, editaba libros de pensadores y líderes de los Hermanos como Sa'id Ramadan y Mustafa Mashhur⁷ gracias al apoyo económico prestado por entidades financieras creadas y dirigidas por miembros de la asociación. El mecanismo preferido de actuación de la Internacional son los congresos y reuniones de las diferentes uniones y organizaciones que actúan en el marco internacional.

En una primera fase se fueron creando secciones fuera de Egipto, con un nivel inicial de coordinación a través de la Oficina de Comunicación con el Mundo Islámico en 1945 que trató de consolidarse en las décadas sucesivas, hasta llegar a la creación de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes en 1982, como mecanismo de control de las distintas ramas nacionales por parte de la jefatura egipcia, a pesar de que quisiera presentarse como una forma de coordinación y no de supeditación. El exilio europeo jugó en ese momento un papel crucial de coordinación con la jefatura del guía general.

También entonces, el denominado *al-haraka al-islamiyya* (movimiento islámico) en árabe y liderado por árabes, buscaba trascender los límites impuestos por las diferencias lingüísticas y de origen étnico, algo que, sin embargo, el paso del tiempo transformó en distanciamiento y elaboración de agendas propias. Así, por

7 Sa'id Ramadan (m. 1995), discípulo yerno de Hasan al-Banna, fue uno de los principales líderes en el exilio desde 1954, primero en Palestina, Siria y Líbano. Se instaló definitivamente en Suiza, desde donde desarrolló una activa labor de coordinación de los Hermanos Musulmanes, hasta que en los setenta se distancia de la organización. Mustafa Mashhur (1921-2002), fue el guía general de los Hermanos desde 1997 hasta su muerte. Dio un impulso notable a la coordinación del movimiento desde el exterior. En 1982 fue él quien anunció la puesta en marcha de la Organización de los Hermanos Musulmanes el 29 de julio de 1982 como mecanismo de control del movimiento bajo la jefatura egipcia.

ejemplo, aunque el movimiento pakistaní Yama'at i-Islami (con una importante presencia en Gran Bretaña) no sólo tiene influencias ideológicas claras y reconocidas, sino también una relación estrecha con el movimiento de los Hermanos Musulmanes, el componente étnico siempre marcó una clara línea divisoria a pesar de los intentos iniciales de trascender esas diferencias étnicas. El caso del movimiento turco Millî Görüş (Visión Nacional) también muestra cómo el elemento étnico y lingüístico ha marcado las diferencias dentro de los movimientos de base islamista. En el caso del marroquí al-'Adl wa-l-Ihsan (Justicia y Espiritualidad), a pesar de su intención de trascender el programa político para Marruecos a través de un mensaje universalista en Europa, también muestra una base netamente marroquí, sin que se pueda hablar de que haya trascendido esas fronteras identitarias.

Por tanto, ese primer momento se caracteriza por su vocación universalista. No obstante, la trayectoria de la Internacional después de una primera fase exitosa es irregular y su declive tiene lugar una década después: hay factores internos, de coordinación y liderazgo, pero también externos, geopolíticos,⁸ y otros que tienen que ver con la necesidad de establecer nuevos objetivos de liderazgo y acción a nivel nacional, es decir, en países como Sudán, Siria, Yemen o Jordania. Igualmente en Europa. De ahí la importancia de la reflexión sobre los objetivos de liderazgo estructurado en el nivel transnacional para entender las transformaciones que tienen lugar en Europa en los años noventa.

En esos momentos, y de manera específica en el entorno europeo, las fórmulas de activismo político son, fundamentalmente, estrategias de organización y estructuración en el exilio y generalmente con la idea del retorno. Pero más allá de objetivos políticos de oposición a los regímenes árabes, hay otra parte esencial del movimiento islámico que aporta claves para su desarrollo intelectual en Europa: su dimensión educativa y espiritual, una disciplina de formación y práctica religiosa que están en la base del pensamiento reformista de al-Banna y que está esquemáticamente planteada dentro de sus veinte principios.⁹

El método organizativo de Hasan al-Banna había favorecido la expansión de su ideario político y —no menos importante— de su disciplina educativa y espiritual.¹⁰ Es esa otra dimensión complementaria a la de la militancia política y que se hace efectiva a través de la *da'wa* (proselitismo) a todos los musulmanes —independientemente de su compromiso político— sobre la cual se construye un discurso reformista para Europa con una vocación de trascender las divisiones sectarias, a

8 Aunque en los inicios, con Mustafa Mashhur a la cabeza se dio un impulso notable a la Internacional, en poco tiempo se transformó en una estructura frágil y poco operativa. Los desacuerdos entre la rama kuwaití y las otras que rechazaron la intervención estadounidense en la segunda guerra del Golfo (1990-91) fueron una prueba de fuego para la Internacional. Según Abdelwahab el-Affendi, «los kuwaitíes financiaron el asunto de manera que en realidad tenían la mayor influencia. La organización funcionó mientras todos los grupos miembro fueron relativamente inactivos en sus propios países». Declaraciones realizadas por Abdelwahab el-Affendi a *Le Monde Diplomatique* (ed. en inglés). Cfr. Wendy Kristianasen (2000). *Muslim Brotherhood divided*. Disponible en: <http://mondediplo.com/2000/04/03tanzim> [consultada 22 de enero de 2010].

9 Los veinte principios (*al-usul al-'ishrin*) forman parte de su *Nazarat fil-Qur'an al-karim* (Reflexiones sobre el noble Corán), que a partir de del primero: *shumuliyat al-islam* (el islam total, o que abarca todos los aspectos de la vida) estructura el pensamiento que guía en todos los aspectos cotidianos e intelectuales a sus seguidores.

10 Cfr. Brigitte Maréchal (2008). *The Muslim Brothers in Europe: roots and discourse*. Leiden: Brill, pp. 204-217.

la vez que compite con otras fórmulas de asociacionismo y tradiciones islámicas para definir lo que ellos mismos denominan «el frente moderado» del islam en Europa.

La necesidad de una transición de un activismo político discreto e incluso clandestino en el exilio hacia la elaboración de estrategias y propuestas de diálogo abierto en y para Europa están claramente reflejadas en la reflexión de Kamal al-Helbawi¹¹ sobre el declive de la Internacional: «la Organización Internacional no puede llamarse organización, más bien coordinación. Debería trabajar y reunirse abiertamente con personalidades de la vida pública. De hecho, sólo los servicios de inteligencia saben lo que hace la jefatura de los Hermanos. No tiene ningún centro de investigación en Occidente, ninguna cadena de Televisión. Tenemos que crear un espacio mundial para el diálogo y para incrementar nuestras actividades. Nuestro aislamiento no es bueno. Sigo unido al proyecto intelectual de los Hermanos Musulmanes, pero tengo mis reservas sobre su puesta en práctica».¹²

Particularmente en Europa, las transformaciones son progresivas, y tienen que ver con las experiencias personales del exilio, de la *da'wa* en Europa para ciudadanos que viven en sociedades europeas, pero tienen que ver también con las dinámicas de visibilización e institucionalización del islam en el nivel nacional. Es en ese entorno espacial complejo, en el que lo nacional y lo transnacional interactúa de forma distinta para cada organización islámica —y que además cambia y evoluciona con el tiempo— en el que se construye un pensamiento reformista islámico específicamente europeo, que no obstante trasciende los límites de los Estados y de Europa y fluye en el espacio transnacional —europeo y extraeuropeo— de los movimientos islámicos de base reformista-islamista.

A partir de la experiencia fracasada de la Internacional de los Hermanos Musulmanes se desarrolla una nueva estrategia que claramente empieza a tener una vocación exclusivamente europea, sin que por ello renuncie al espacio transnacional del movimiento islámico a través de los referentes de autoridad religiosa que tienen un vínculo más o menos formal, pero sin duda ideológico, con éste. Las redes de contacto más y menos estructuradas en torno a los Hermanos Musulmanes en Europa o bien abandonan el proyecto político del exilio o bien emprenden paralelamente proyectos con objetivos específicamente dirigidos a los musulmanes de Europa, sin que ninguna de esas opciones suponga renunciar a la red de contactos intraeuropeos con la que cuenta el exilio islamista, ni tampoco la renuncia a lo que al-Helbawi denominaba el «proyecto ideológico» de los Hermanos. Por tanto, el fracaso a la hora de estructurar una organización internacional en torno a la jefatura de El Cairo no supone únicamente un cambio de estrategia organizativa para constituir desde Europa una tribuna política del islamismo en el exilio, sino que ésta va acompañada de un cambio profundo en los objetivos tanto a nivel local como en el nivel nacional en cada país y supranacional europeo, pues son esos los

11 Kamal al-Helbawi (Egipto, 1939) fue portavoz de los Hermanos en Europa en los noventa, pero fue desautorizado como tal por el sucesor de Mashhur como guía general, Hasan al-Hudaybi.

12 Declaraciones realizadas a *Le Monde Diplomatique* (ed. en inglés). Wendy Kristianasen (2000). *Muslim Brotherhood divided*. Op. Cit.

espacios en los que y por los que la transformación está teniendo lugar, tanto por la influencia obvia del entorno, como por la convivencia y la competencia con otras fórmulas de liderazgo e identidad musulmanas.

El cambio cualitativo se refleja en una evolución en el plano organizativo. La reorientación se muestra especialmente en eso y, por ejemplo, la UOIF, creada inicialmente en 1983 como Unión de Organizaciones Islámicas en Francia, se transforma en 1989 en Unión de Organizaciones Islámicas de Francia, lo que ya es una declaración de intenciones sobre la pertenencia a Europa. Ese mismo año, se crea la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE, en sus siglas en inglés), en un esfuerzo por reinventar un marco de acción capaz de «unificar el discurso político, y adoptar la idea de establecer el islam como un elemento intrínseco y positivo en la vida europea».¹³ Entre los logros destacados por la FIOE figura haber llegado a un consenso de todas las organizaciones que la integran para adherirse a una *Carta de los Musulmanes Europeos*, presentada en Bruselas en enero de 2008, y que aspira a ser un documento básico en la definición del islam como «comunidad religiosa europea».¹⁴ La puesta en escena es en sí misma una declaración de intenciones: se elige la sede de las instituciones de la Unión Europea. Además, el rechazo expreso¹⁵ a que se vincule a la FIOE con los Hermanos, más allá de una mera estrategia de discreción o doble agenda, debe enmarcarse en esa nueva fase de elaboración de un proyecto europeo que permita desarrollar el proyecto ideológico reformista para Europa. Los contenidos de la carta también aluden expresamente a la idea de Europa como espacio supranacional de pertenencia en el que esas organizaciones aspiran a definir un marco de referencias para los musulmanes de Europa que explican como «un marco de basado en la justicia, la igualdad de derechos, con respeto hacia la diferencia y el reconocimiento de los musulmanes como comunidad religiosa europea».

La *Carta* constituye, en definitiva, una declaración de intenciones pública, dirigida tanto a los musulmanes como a las sociedades europeas en general, de la transformación cualitativa que se venía produciendo a lo largo de la década de los 90 y que estaba dando lugar a un impulso institucionalizador y un esfuerzo jurídico para definir un marco legítimo de desarrollo de una identidad europea y musulmana dentro de la lógica ideológica del reformismo islamista.

El derecho de minorías como reivindicación de un referente de autoridad religiosa para los musulmanes de Europa

La propuesta de un derecho islámico de minorías fue planteada probablemente por primera vez por el *shej* Taha Yabir al-Alwani,¹⁶ iniciativa a la que

13 Cfr. http://www.euro-muslim.net/en_about_us.aspx [Consultada 22 de enero de 2010].

14 Disponible en: http://www.euro-muslim.net/En_u_Projects_Details.aspx?News_ID=323 [22 de octubre de 2009].

15 «Los musulmanes europeos, contra los atentados suicidas y a favor del velo» (*El País*, 11 de enero de 2008) http://www.elpais.com/articulo/internacional/musulmanes/europeos/atentados/suicidas/favor/velo/elpepuint/20080111elpepiint_11/Tes [Consultada 26 de enero de 2010]

16 El *shej* al-Alwani, nació en Iraq en 1935 y es doctor en *usul al-fiqh* (fundamentos del derecho) por la Universidad de al-Azhar. Después de desempeñar varios distintos cargos académicos en Iraq y Arabia Saudí, al-Alwani se trasladó a Estados Unidos, en donde se convirtió en la figura clave para entender los procesos de institucionalización del islam en los países occidentales. En 1988 impulsó la creación de un Consejo de Fiqh de Estados Unidos, precedente del Consejo Europeo de Ifta e Investigaciones, en el que también está implicado.

pronto se sumaron otros ulemas con una importante presencia en la esfera pública islámica. El *fiqh al-aqalliyat* constituyó una propuesta innovadora no exenta de polémica. Por un lado, este desarrollo del derecho islámico se dirige específicamente a los musulmanes que viven como minoría en países occidentales, marcando una diferencia entre las prácticas islámicas de éstos y los que viven en países musulmanes. Por otro, hay detractores que aluden a una rama clásica de derecho, el *fiqh al-waqi'* (derecho adecuado al contexto sociohistórico) que hace innecesaria la propuesta de un derecho para las minorías. La cuestión trasciende los límites académicos o jurídicos, pues se enmarca en el contexto más amplio de los debates sobre la identidad religiosa, a la vez que implica crear una fuente de autoridad religiosa para un contexto específicamente occidental.¹⁷

Los foros y sitios de internet refieren a menudo preguntas a autoridades islámicas sobre el desarrollo de este derecho de minorías y las implicaciones que puede tener en un mundo globalizado. Cuestiones como el voto, la celebración de fiestas no islámicas o los créditos bancarios plantean problemas cotidianos para aquellos ciudadanos cuya identidad islámica entra en conflicto con usos y costumbres ajenos a las prescripciones religiosas que conocen y, lo que es más interesante, generan opinión y debate públicos, esto es, generan una esfera pública en la que se construye una moral pública islámica.

Más allá de esos debates, hay una cuestión que alude a la presencia de musulmanes en países no islámicos, a su estatuto como ciudadanos de países no islámicos (es decir, en los que no se reconoce la *shari'a* como fuente de legislación) y que, en los noventa, constituyó el epicentro de un debate sobre identidad musulmana y ciudadanía que suponía un cambio cualitativo en el discurso sobre el islam en Europa y que dio lugar a esa jurisprudencia islámica nueva denominada derecho de minorías.

El derecho islámico clásico establece la distinción entre *dar al-islam*, el dominio del islam, y *dar al-harb*, el dominio de la guerra. La distinción clásica se ajusta a las necesidades de un imperio en plena expansión, y posteriormente se fueron elaborando y dando contenido a otros conceptos como *hijra* (emigración), que hace referencia a la emigración de la primera comunidad musulmana de la Meca a Medina y que sería la situación legal de los musulmanes fuera de *dar al-islam*, con connotaciones de situación no permanente.¹⁸ Esa distinción del derecho clásico, lejos de ser un concepto obsoleto,¹⁹ fue considerado por el reformismo islámico en Europa en los noventa como una clave sobre la que construir un discurso sobre la identidad musulmana como minoría, y de ahí surgieron varias propuestas

17 Gema Martín Muñoz y Elena Arigita (2005). «La tendencia reformista islámica y los debates transnacionales en Europa». *Islam y Política en Europa*. Madrid: MAEC. Gabinete de Análisis y Previsión de Política Exterior.

18 Sobre estos términos y el desarrollo jurídico a lo largo de distintas épocas véase M.^a Isabel Fierro (1991). «La emigración en el islam: conceptos antiguos, nuevos problemas». *Awraq* (12), pp. 11-41.

19 De hecho, se inscribe dentro de la lógica de la lucha anticolonialista, cuando esa diferenciación entre el «ellos» y el «nosotros» daba absoluta vigencia a la distinción entre el territorio del islam y lo ajeno. La distinción tiene connotaciones más complejas, pues también se ha interpretado que los Estados postcoloniales tampoco pueden ser considerados como Estados islámicos. Ver Peter Mandaville (2001). *Transnational Muslim Politics: reimanaging the umma*. Nueva York: Routledge, p. 137.

encaminadas a formular una legitimidad para la presencia de musulmanes en un territorio no islámico. La reflexión no es anacrónica o descontextualizada, por el contrario, su vigencia —dentro de la lógica del pensamiento reformista— estriba en que el esfuerzo de interpretación sobre esos conceptos clásicos supone también un primer esfuerzo de interpretación sobre el que construir una legitimidad jurídica islámica dentro de los Estados liberales europeos.

La primera de las propuestas para superar la dicotomía *dar al-islam/dar al-harb* tuvo lugar en un encuentro celebrado en 1992 en Château-Chinon, Francia, organizado por la FIOE a través de la UOIF, en el que un grupo de prestigiosos ulemas emitió una *fatwa*²⁰ sobre la cuestión de la residencia y ciudadanía de musulmanes en países no islámicos. Es decir, se abordaba por primera vez la necesidad de dotar de legitimidad a la presencia de población musulmana en territorio no islámico. Durante el seminario, se convino en la necesidad de superar la dicotomía clásica entre *dar al-islam* y *dar al-harb*. Europa no podía seguir siendo considerada como *dar al-harb* pero tampoco podía ser denominada *dar al-islam*, ya que esto implicaría la existencia de una soberanía islámica y la aplicación de la *shari'a*. La solución propuesta fue considerar los países europeos como *dar al-ahd*, un concepto existente en la escuela *shafi'i* y que significa el domino del pacto, lo que implicaba «una forma de comunidad basada en la coexistencia de múltiples sistemas de fe, respeto mutuo y responsabilidad sociopolítica».²¹ La propuesta de Château-Chinon marcó un punto de inflexión en la producción de un conocimiento islámico para Europa formulado desde el reformismo islamista, pues los ulemas allí reunidos se estaban comprometiendo a dar forma a ese nuevo espacio ajeno a la dicotomía clásica que dividía el mundo entre el dominio del islam y el dominio de la guerra.

No obstante, la lógica argumental de trascender los límites de la división *dar al-islam/dar al-harb* ha dado lugar a otra argumentación que sirve para refutar la necesidad de un derecho de minorías. Tariq Ramadan²² propone, más allá del pacto, *dar al-shahada* o «espacio del testimonio», que puede interpretarse como una propuesta de privatización de la religión, pues para Ramadan implica el compromiso individual con los valores esenciales del islam y la contribución desde ellos a las sociedades en las que viven. Señala que «denominados *dar al-shahada*, los países occidentales representan un entorno en el que los musulmanes son devueltos a la enseñanza fundamental del islam e invitados a meditar sobre su papel [...]». Legitimados a permanecer recelosos, e incluso escondidos tras las denominaciones de «territorio de la guerra» o «territorio de la negación», los musulmanes acceden ahora, en el espacio del testimonio, al sentido de un deber esencial de una respon-

20 Alexandre Caeiro (2003). The European Council for Fatwa and Research. Ponencia presentada en el seminario Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence & Montecatini Terme, 19–23. March, Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute, p. 3-4.

21 Peter Mandaville (2003). Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse. En *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. S. Allievi y J. S. Nielsen (eds.). Leiden, Boston: Brill, p. 127.

22 Tariq Ramadan (Ginebra, 1962), hijo de Sa'id Ramadan y, por tanto, buen conocedor de la red transnacional de los Hermanos Musulmanes. Su propuesta intelectual supone, no obstante, una ruptura con el reformismo de los Hermanos, ya que renuncia a las ideas de minoría y propone un marco para el desarrollo de un islam europeo, esto es una cultura que se distinga como musulmana y europea.

sabilidad exigente: contribuir, estén donde estén, a promover el bien y la equidad, dentro y a favor de la *fraternidad humana*. Las mentalidades musulmanas deben pasar ya de la realidad de la mera «protección» a la de la auténtica «contribución».²³ Ramadan además utiliza en su argumentación el origen de los términos *dar al-islam* y *dar al-harb*, a los que se refiere como elaboraciones del derecho clásico ajenas a las fuentes fundamentales del islam, es decir, de nuevo se está planteando la búsqueda del islam normativo, el islam esencial, frente a la construcción cultural del derecho. Un segundo aspecto a destacar respecto a esta formulación teórica es el deseo expresado de adaptar la identidad islámica como identidad compatible con las sociedades europeas y, en ese sentido, es además rupturista con otras posiciones del islam reformista, pues rechaza la institucionalización del islam como minoría religiosa.

En todo caso, la producción intelectual de ulemas y pensadores musulmanes surgida a partir del seminario de Château-Chinon tuvo una influencia que trasciende el objetivo específico de renovación del pensamiento islámico y su adaptación al contexto europeo, y es la creación de instituciones con el objetivo de establecer cuerpos autorizados para producir conocimiento islámico para Europa, esto es, con el fin último de definir e institucionalizar la autoridad religiosa islámica para Europa.

La institucionalización del islam como minoría religiosa: formación de imanes y cuerpos consultivos

A la reflexión sobre la necesidad de producir un conocimiento islámico específicamente para Europa, y dentro de la lógica de continuidad con los esfuerzos organizativos del movimiento islámico, sigue un impulso institucionalizador que se plasma en la creación del primer cuerpo consultivo europeo y del impulso en la formación de imanes. De hecho, el seminario había tenido lugar en el Instituto Europeo de Ciencias Humanas, un centro impulsado sólo dos años antes por la FIOE con la idea, según su página web, de que «formar musulmanes que han entendido que tanto la teología islámica como la realidad de la presencia musulmana en Occidente son la forma más efectiva para una integración positiva del islam en la sociedad occidental».²⁴

La figura del imam, que estrictamente es quien dirige la oración, empieza a perfilarse además como referente de autoridad religiosa,²⁵ no sólo a instancias del proyecto reformista para Europa, sino sobre todo por la interacción de la muy diversa «minoría musulmana» con las autoridades de los Estados en su búsqueda de autoridades legítimas y aceptables para representar a los musulmanes. Por tanto, el proyecto reformista se redefine no sólo en función de la lógica de su propia

23 Cfr. Tariq Ramadan (2002). *El Islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra, p. 204.

24 Disponible en: http://www.iesh.org/index.php?option=com_content&task=view&id=50&Itemid=102&lang=en [Consultada 22 de enero de 2010].

25 Cfr. Gemma Aubarell y Jordi Moreras (eds.) (2005). *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona, IEMED y especialmente el análisis que hace Frank Peter sobre el caso francés y que muestra los mecanismos por los que se «autoriza» a los imanes como referentes de autoridad. Cfr. Frank Peter (2006). «L'Islam de France: une religion civile en quête d'autorités religieuses». *Confluences Méditerranée*, 57.

evolución interna, sino sobre todo por la competencia con otras fórmulas en el espacio nacional, en el que el Estado (los diversos Estados, con aproximaciones diferentes) busca interlocutores legítimos y legitimados tanto por el propio Estado como el público musulmán.²⁶ En esa búsqueda de representación, no sólo se está definiendo el islam correcto (*al-islam al-sahih*), sino que también se está «nacionalizando» el islam, es decir, formulando un discurso sobre integración, ciudadanía y pertenencia que haga al islam compatible con el concepto de identidad nacional. El proyecto reformista, por tanto, se embarca en ese proceso de creación de instituciones y autoridades de referencia porque forma parte de ese campo religioso en el nivel nacional, y lo hace no sólo para el espacio nacional, sino también para el supranacional europeo.

El Consejo Europeo de *Fatwas* e Investigaciones²⁷ se constituyó formalmente el 11 de marzo de 1997 en Londres, impulsado también por la FIOE. Tiene su sede en Dublín, pero se reúne periódicamente en distintas ciudades europeas. El Consejo está presidido por el Dr. Yusuf al-Qaradawi,²⁸ Faisal Mawlawi²⁹ es su vicepresidente y cuenta con treinta y ocho miembros de Qatar, Líbano, Irlanda, Gran Bretaña, Francia, Sudán, Estados Unidos, Siria, Mauritania, Marruecos, Kuwait, Noruega, Alemania, Emiratos Árabes Unidos, Dinamarca, Bélgica, Bosnia, Pakistán, Bulgaria, Arabia Saudí, Suiza, España, Canadá, Estados Unidos, Pakistán y Kuwait.

Aunque uno de los requisitos para ser miembro es ser residente en un país europeo, cuenta también con autoridades carismáticas de países musulmanes, como al-Qaradawi. Su reputación aporta credibilidad a un Consejo que pretende ser la referencia en la producción de un conocimiento islámico para Europa. Además, la participación de ulemas como al-Qaradawi, con una influencia mediática muy notable que les convierte en referentes transnacionales, aporta otra dimensión a las actividades del Consejo, ya que sus reflexiones y recomendaciones son un camino con doble sentido: por un lado se orientan a solucionar los conflictos que para los musulmanes puede suponer la vida en un país no musulmán, pero además, la influencia mediática de los miembros del Consejo permite que los debates

26 El análisis del caso francés de Frank Peter muestra cómo «los intentos franceses por "domesticar" el islam están crucialmente interconectados con los mecanismos de competición dentro del campo religioso, o, dicho de otra manera, cómo estos intentos son posibles a través de la lógica interna del campo». *Ibidem*, p. 711.

27 El Consejo tiene una página web con todos los datos de su fundación, estatutos, publicaciones de sus miembros y un sitio de *fatwas*. Disponible en: <http://www.e-cfr.org> [consultada 20 de enero de 2010].

28 Yusuf Mustafá al-Qaradawi (Egipto, 1926-), formado desde la infancia en la tradición azharí, cuando ingresó en la universidad se especializó en Fundamentos de la Religión. En 1973 obtuvo el doctorado y, tras ocupar una serie de cargos en al-Azhar y en el Ministerio de *Awqaf*, se trasladó a Qatar donde reside en la actualidad. En ese país ha ocupado puestos de responsabilidad en la educación superior, pero sobre todo su labor de *da'wa* es la que le ha dado mayor proyección internacional. Su programa en la televisión qatarí por satélite al-Yazira tiene seguidores en todo el mundo. Su producción intelectual también es muy extensa y es miembro de numerosas instituciones islámicas internacionales.

29 Faisal Mawlawi (Líbano, 1941). Su formación en Líbano y Francia, y su activismo como predicador dentro de la red transnacional de los Hermanos le situaron en un lugar prominente en la creación primero de la UOIF y posteriormente de la FIOE y del Consejo. Como propuesta alternativa a *dar al-harb* argumentó que los países occidentales fueran denominados como *dar al-da'wa* (espacio de la invitación o proselitismo). Disponible en: <http://www.mawlawi.net/>

Europeos tengan repercusión en los países musulmanes. Es decir, la esfera pública transnacional impulsada por el eco mediático de estas autoridades permite que debates netamente europeos se proyecten a los países musulmanes y creen también allí opinión pública. La trascendencia de estos debates, más allá de los argumentos puntuales que los generan, implican otro debate genérico sobre lo que es esencial o normativo en el islam y lo que es *'urf*, tradición cultural o costumbre.

Entre las tareas y objetivos del Consejo, los estatutos publicados en su página web apuntan la necesidad de reunir a los ulemas de Europa, la emisión de *fatwas* consensuadas dirigidas específicamente a solucionar los problemas de los musulmanes en Europa y a organizar la relación con las sociedades europeas, la realización de estudios jurídicos y la guía de los musulmanes, con especial atención a los jóvenes, a través de la difusión de los conocimientos básicos del islam y de los dictámenes jurídicos. En cuanto a su organigrama, el Consejo Europeo cuenta con comisiones especializadas y tiene una reunión anual en la que se aprueban los estudios y dictámenes de las comisiones. Según Caeiro,³⁰ el objetivo último del Consejo sería el de constituirse en «referencia *shar'í* de los musulmanes en Europa». De nuevo siguiendo a Caeiro, «el derecho de minoría es un intento de teorizar la pertenencia simultánea a la *umma* y a la sociedad no musulmana local dentro de un marco islámico».³¹

La influencia del discurso reformista-islamista en Europa

¿Cómo situar la influencia del denominado *al-haraka al-islamiyya* en el espacio público de la Europa secular y postcristiana? ¿Cómo es ese autodefinido «frente moderado del islam» en competencia con otras fórmulas de movilización islámica? La literatura sobre el islam en Europa ha tratado de mostrar que tienen lugar procesos de individualización, de recomposición y fragmentación de la autoridad religiosa islámica³² en los países europeos. Situar al movimiento islámico dentro de ese vasto espacio es complejo, no sólo porque hay muchas otras fórmulas de movilización y discursos sobre un islam para Europa, sino también por la propia complejidad de su evolución desde los años sesenta hasta hoy y por su interacción con el marco de referencias de los Estados nación europeos y de Europa.

En cuanto a la influencia del pensamiento reformista-islamista en los musulmanes de Europa, posiblemente la definición de Anne Sofie Roald sobre la formación de una tendencia que ella denomina «post-*ijwan*» (posthermanos) sea la que mejor explique la influencia de *al-haraka al-islamiyya* en Europa en el

30 Cfr. Alexandre Caeiro (2003). *The European Council for Fatwa and Research, Op. Cit.* En su estudio sobre el Consejo, además de relatar la historia de la creación de este cuerpo consultivo Caeiro analiza tres *fatwas* emitidas por el Consejo y que, según él, muestran una cierta evolución. Los temas son: la participación política en Occidente, las hipotecas y la legitimidad de un matrimonio entre una mujer convertida al islam (conversión posterior al matrimonio) y un hombre no musulmán.

31 *Ibidem*, p. 8.

32 El análisis de las transformaciones de las comunidades musulmanas en términos de individualización, fragmentación de la autoridad religiosa o continuidad y coherencia de las tradiciones islámicas excede con mucho el objetivo de este artículo. Para un análisis de la literatura sobre esas tendencias cfr. Frank Peter (2006). «Individualization and Religious Authority in Western European Islam». *Islam and Christian-Muslim Relations* (17) 1, pp. 105-118.

presente. La tendencia post-*ijwan* sería el resultado de la evolución de todo ese proceso de estructuración y desestructuración de la Internacional de los Hermanos Musulmanes, unido a la presencia de otras fórmulas de movilización de la identidad musulmana en el contexto europeo.

Según Roald, en las décadas de los setenta y ochenta, la traducción de las obras de referencia del islamismo a lenguas europeas constituyó una influencia efectiva capaz de trascender los límites de la militancia *ijwani*. Particularmente importante sería la recepción de esas obras, con la categoría ya de «clásicos», entre los conversos, quienes tienen además una capacidad efectiva e interés por participar como musulmanes en los debates públicos sobre el islam en Europa. Es decir, tienen la capacidad de trascender la esfera pública musulmana.

No obstante, la recepción de la literatura *ijwani* no supone la aceptación ciega, sino que, de acuerdo con el trabajo de campo de Roald, la tendencia post-*ijwani* no constituiría un grupo, sino un «compuesto de varios individuos con diferentes orígenes pero con algunos rasgos en común». Esto es, aunque sin compartir un vínculo ideológico u organizativo —y siguiendo a Roald, seguramente sin aceptar el término post-*ijwan* tampoco—³³ define a «muchacha gente que aceptan la tradición *ijwani* con su orientación salafí, pero que han rechazado las actividades islámicas dentro de los Hermanos Musulmanes o en organizaciones vinculadas a ellos».³⁴ Aún cuando se oponen activamente —y combaten— el activismo político y la vinculación formal con la estructura de los Hermanos Musulmanes, asumen e incorporan como válida en su racionalización de lo que es el islam la disciplina de estudio y la práctica religiosa del islamismo reformista, en definitiva, suscriben la idea de que el islam es un modo de vida.

Sobre la evolución del movimiento islámico, a pesar de la absoluta vigencia de la militancia activa en los movimientos islámicos transnacionales (no sólo Hermanos Musulmanes, sino también Millî Görüş, al-‘Adl wa-l-Ihsan o Yama‘at i-Islami), la propia experiencia del exilio y la constatación de que las nuevas generaciones —emigrantes y europeas— tienen otras experiencias, inquietudes y necesidades, ha dado lugar a diferenciar entre el proyecto político para los países musulmanes de origen y el desarrollo específico de objetivos para Europa y para los países europeos. Abandonada la idea del retorno, las primeras generaciones de líderes del movimiento que llegaron a Europa en los años cincuenta y sesenta ven cómo los ideales que les movilizaban entonces no tienen sentido en la actualidad. Se impone por tanto buscar nuevos referentes, nuevas estrategias de asociación y nuevas fórmulas de liderazgo.

En ese proceso de cambio y de búsqueda de su lugar en las sociedades europeas, los movimientos islámicos empezaron, a partir de mediados de los ochenta, a «nacionalizar» sus agendas, también en Europa. Sin renunciar a la universalidad

33 Mi trabajo de campo sobre el liderazgo musulmán en España en 2004-2006 corrobora el análisis de Roald. Las referencias a obras de pensadores islamistas y la difusión de sus traducciones apareció fue mencionada en entrevistas con líderes de perfil muy diverso. cfr. Cfr. Elena Arigita (2006). «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership». *Op. cit.*, pp. 565-566.

34 Cfr. Anne Sofie Roald (2001). *Women in Islam: the Western experience*. Londres: Routledge, pp. 55-56.

de su mensaje, se embarcaron en el proyecto de crear estructuras nacionales, de participar en los procesos de institucionalización y representación oficial de los musulmanes ante los Estados, y a la vez que se progresaba en la idea de una Europa unida, a construir redes europeas de transmisión de su ideología reformista y de elaboración de un discurso para Europa.

Por tanto, la vinculación «discreta» en el movimiento islámico debe examinarse más allá de una mera estrategia de supervivencia ante la demonización de la militancia islamista. Aún siendo éste un motivo principal para la discreción, ello no debe obviar que, en el compromiso de participación en estructuras nacionales con otros grupos con los que compiten para definir «el islam de Europa», están además comprometiéndose en la definición de ese espacio y, por tanto, en la formulación de la identidad, la ciudadanía y la pertenencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLIEVI, Stefano y NIELSEN, Jørgen S. (eds.) (2003). *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden, Boston: Brill.
- BANNA, Hasan Al- (1986). *Mudhakkirat al-da'wa wa-l-da'ya*. El Cairo: Dar al-Tawzi' wa-l-Nahsr al-Islamiyya.
- BOWEN, John (2004). «Beyond Migration. Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, 5, pp. 879-894.
- BURGAT, François (2000). *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra.
- BRUINESSEN, M. van (2003). «Making and unmaking Muslim religious authority in Western Europe». Ponencia presentada en el seminario Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence & Montecatini Terme, 19-23. March, Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute.
- CESARI, Jocelyne y McLOUGHLIN, Seán (2005). *European muslims and the secular state*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- FADIL, Nadia (2005). «Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium». En *European muslims and the secular state*, J. Cesari y S. McLoughlin (eds.). Aldershot, Burlington: Ashgate, pp. 143-154.
- GRÄF, Bettina y SKOVGAARD-PETERSEN, Jakob (2009). *The global mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. Nueva York: Columbia University Press.
- HANSEN, Stig Jarle; MESØY, Atle y KARDAS, Tuncay (eds.) (2009). *The Borders of Islam: Exploring Samuel Huntington's Faultlines from Al-Andalus to the Virtual Ummah*. Londres: Hurst.
- MARECHAL, Brigitte (2008). *The Muslim Brothers in Europe: roots and discourse*. Leiden: Brill.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema y LÓPEZ SALA, Ana (2004). *Musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (dir.) (2003). *Marroquíes en España: estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol.
- TERNISIEN, Xavier (2007). *Los Hermanos Husulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Elena Arigita Maza, investigadora principal de Casa Árabe-IEAM. Doctora en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Granada. Ha sido lectora en las Universidades de El Cairo y al-Azhar, e investigadora asociada a ISIM (Holanda). Sus intereses de investigación se articulan en torno a la cuestión de la autoridad religiosa y la institucionalización del islam en Egipto y en Europa. Es autora *El Islam institucional en el Egipto contemporáneo* (Universidad de Granada, 2005) y coeditora con Frank Peter de un número especial de la revista *The Muslim World*, «Authorizing Islam in Europe» (2006).

RESUMEN

Desde mediados de los años ochenta se viene observando un interés creciente por parte de distintos actores sobre la construcción de un «islam europeo», que implica aspectos tan variados como la identidad, la gestión de las necesidades de culto, la educación etc. Por un lado, estos temas se inscriben en contextos nacionales, en los que la propia concepción de la identidad y ciudadanía modela los términos del debate; por otro, desde los años noventa los países de Europa occidental han asistido a una rápida institucionalización del islam desarrollada a instancias de los Estados. Este artículo propone trascender los límites nacionales y explorar la presencia de un islam transnacional de corte reformista-islamista en la(s) esfera(s) pública(s) europea(s).

PALABRAS CLAVE

reformismo, islamismo, derecho de minorías, liderazgo, islam en Europa.

ABSTRACT

Since the mid 1980s, an increasing interest of different actors on the construction of a «European Islam» is taking place. This implies aspects as diverse as identity, worship, education, etc. On the one hand, these debates are mostly confined to the national contexts, where specific readings of the concepts of identity and citizenship shape the terms of the debates. On the other hand, since the 1990s, the Western European countries have witnessed a rapid institutionalization of Islam promoted by the States. This article seeks to transcend the national limits with the aim of exploring the presence of a transnational Islam labeled as reformist-Islamist in the European public sphere(s). It will focus on its qualitative shift from a first stage of formation of networks in Europe, to the establishment of institutions and a *shar'ī* normative frame for Muslims of Europe.

KEYWORDS

reformism, Islamism, minority law, leadership, Islam in Europe.

الملخص

منذ منتصف عقد الثمانينات يلاحظ وجود اهتمام متزايد من قبل مختلف الشخصيات الفاعلة تجاه بناء «إسلام أوروبي»، وهو ما يمثل مظهراً متعدد مثل الهوية، وإدارة الاحتياجات الخاصة بالعبادة، والتربية الخ. من ناحية تدرج هذه القضايا ضمن سياقات وطنية، وفي هذه السياقات يحدد مفهوما الهوية والمواطنة نموذج شروط النقاش، ومن ناحية أخرى فمنذ عقد التسعينات شهدت دول أوروبا الغربية إضفاء الطابع المؤسسي السريع على الإسلام بناء على طلبات الدول. هذا المقال يقترح تخطي الحدود الوطنية والبحث حول حضور الإسلام الذي يعبر الحدود الوطنية وذي الطابع الإصلاحي؟ الإسلامي في المجال (المجالات) العام (العامة) الأوروبي (الأوروبية).

الكلمات المفتاحية

إصلاح، إسلامي، فقه الأقليات، زعامة، إسلام في أوروبا.