

L'islam europeu

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓ

Segons les darreres estimacions, a Europa viuen actualment al voltant d'uns quinze milions de musulmans; és a dir, un 3,5 per cent del total de la població europea. Les comunitats musulmanes dels Balcans i d'altres països del sud-est europeu s'hi van establir ja fa segles, però el gruix de població musulmana va arribar a Europa a partir de la dècada de 1950 quan, acabada la guerra, els països europeus –França, Alemanya, Regne Unit, Bèlgica, Holanda, etc.– començaven a sortir del marasme i iniciaven un període d'expansió econòmica.

Els primers contingents de mà d'obra provenien principalment de la mateixa Europa (Portugal, Espanya, Itàlia i Grècia) però, de forma gradual, també del Marroc, Algèria, Tunísia o Turquia. Malgrat l'heterogeneïtat dels grups i dels fenòmens migratoris –estacionals, temporals, permanents, amb retorns puntuals o definitius, etc.– Europa experimenta per primera vegada els fluxos transmigratoris a gran escala. Les estadístiques són encara poc precises, però es calcula que l'any 1960 hi havia a Europa catorze milions d'immigrants i que l'any 2000 la xifra era de 33 milions, és a dir, va passar a representar del 3,3 al 6,4 per cent de la població total (NU, 2004).

Si l'emigració europea prebèl·lica a d'altres continents acostumava a no tenir bitllet de tornada, els nous immigrants, musulmans o no, no solen tallar els llaços amb els països d'origen. Ben al contrari, estableixen i mantenen activitats i contactes entre el lloc d'origen i el nou país de residència, ja siguin estables o de caire més esporàdic: és el que els investigadors en aquest àmbit coneixen com a *transmigració* (Kofman, 2004, Faist, 2000; Glick Schiller *et al.*, 1995; Guarnizo and Smith, 1998; Mahler and Pessar, 2001). Sens dubte, aquests canvis en els patrons migratoris han induït noves flexibilitats espaciotemporals, noves forces de globalització i noves divisions internacionals del treball, a més a més de visions diferents de consum i d'autorealització (King, 2002). Alhora, també permeten la creació de models de ciutadania híbrida, flexible i activa que es configuren a partir d'individus amb pertinences, referents i adscripcions plurals.

Pel que fa a Europa i l'islam, dues de les qüestions centrals que plantejava el VI Cicle Aranguren eren, precisament, quines formes polítiques i socials adquiriria l'islam a l'Europa del segle XXI i quina capacitat d'integració tenien els models de ciutadania europea plantejats fins ara. D'una manera o d'una altra –des de la política i el dret, l'e-

ducació, la religió o els estudis de gènere—, les conferències del Cicle han mirat d'apuntar-ne algunes respostes. Aquesta introducció té com a objectiu emmarcar totes les contribucions al Cicle oferint, en primer lloc, un panorama general del context socioeconòmic i, en segon lloc, dels estudis més rellevants en l'àmbit de les relacions entre Europa, els països àrabs i les polítiques de l'islam. Polítiques de l'islam, en concret, per subratllar l'ús de l'islam amb finalitats polítiques o, per dir-ho amb Ismail (2004), com a conjunt «d'activitats d'organitzacions i moviments que actuen a l'esfera pública desplegant signes i símbols de les tradicions islàmiques» i «caracteritzades per una diversitat d'actors, modes d'acció i, fins a cert punt, objectius diferents». Islam, doncs, en un doble sentit: el dels països que ens són més propers, és a dir, els de la riba sud de la Mediterrània, i del que s'ha denominat islam europeu.

Finalment, cal assenyalar que la celebració d'aquest cicle s'enmarcava en el conjunt d'activitats de l'Any de la Mediterrània (2003) organitzat per la Universitat Autònoma de Barcelona.

Vegeu una síntesi de les activitats, així com algunes de les conferències (per exemple, la de Juan Goytisolo el 3 de desembre de 2003 a la UAB) a [http:// www.uab.es /anydelamediterrania](http://www.uab.es/anydelamediterrania).

2. ELS FLUXOS MIGRATORIS: FASES I TENDÈNCIES

Tot i la importància del fenomen, cal destacar en primer lloc que Europa no és el principal destinació dels fluxos migratoris internacionals: el continent preferit segueix essent Amèrica del Nord, amb un 23 per cent del total. Tanmateix, un 15 per cent dels immigrants a tot el món es concentren avui a set països d'Europa: Alemanya, França, Polònia, Suïssa, Itàlia, Holanda i Turquia. Cal destacar també que els territoris de la Federació Russa han esdevingut un territori d'immigració, amb un 7,6 per cent del total mundial (NU, 2004).

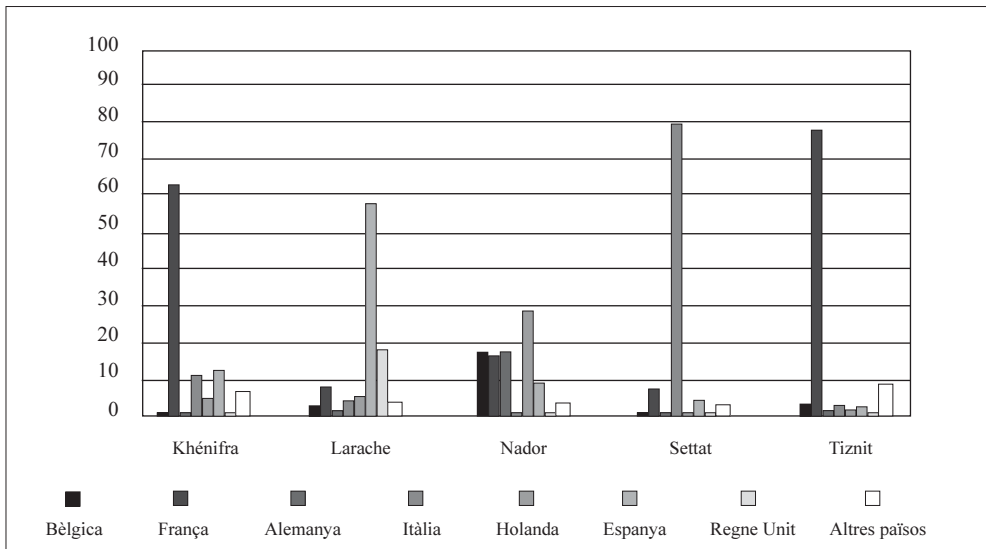
A Europa, i al llarg de les tres darreres dècades, països com Itàlia, Grècia, Espanya i Portugal han invertit els seus patrons migratoris i han passat d'enviar emigrants més enllà de les seves fronteres a convertir-se en països receptors d'immigració no comunitària. D'altres països, com Turquia o Polònia, han esdevingut alhora emissors i receptors de migrants. La taula següent mostra els països d'origen i de destinació d'alguns dels principals fluxos migratoris no comunitaris a Europa (a tall de comparació, la darrera fila correspon als emigrants espanyols a d'altres països comunitaris):

Taula 1. Origen i destinació dels principals fluxos migratoris a Europa

País d'origen	País de destinació	Proporció d'immigrants d'origen en destinació
Algèria	França	98%
Marroc	França	55,5%
	Espanya	16,8%
	Itàlia	13,4%
	França	73,4%
Turquia	Alemanya	8,1%
	França	34,8%
Espanya	Alemanya	29,2%
	Suïssa	18,6

Font: UN Word Economic and Social Survey 2004.

Els destins dels fluxos migratoris no acostumen a ser atzarosos, sinó que s'articulen a partir de xarxes socials prèviament teixides (familiars, d'amics, d'habitants del mateix poble, etc.). La taula següent mostra, en el cas dels migrants marroquins, els principals països de destinació en funció de les regions d'origen.

Figura 1. País de destinació dels migrants marroquins per regions d'origen

Font: Organització Internacional de Migracions (IOM, 2002).

El fenomen de la migració a Europa, d'altra banda, ha travessat diverses tendències des dels anys cinquanta. La migració masculina individual predomina fins ben bé la crisi del petroli de 1973. A partir d'aquest moment, els països europeus receptors redueixen la importació de mà d'obra, i aleshores emergeixen nous tipus d'immigració (Khachani, 1998; Sorensen, 1999; NU, 2004):

- a) la denominada «reunió familiar» que permet als immigrants portar legalment la seva família a Europa (el concepte de família de les polítiques migratòries, en general, es correspon al de família nuclear);
- b) la migració estacional, en funció de les puntes de treball de diferents sectors, especialment les collites de l'agricultura;
- c) la immigració clandestina, a partir dels acords de Schengen i del tancament de fronteres europees. En aquest sentit, es calcula que uns 500.000 estrangers van entrar clandestinament a la Unió Europea l'any 2000 (King, 2002: 96, citant Ratnesar).
- d) la immigració de menors. Aquest és un subtipus d'immigració clandestina que es comença a fer notar a mitjan dècada del 1990 en diversos països europeus (França, Holanda, Bèlgica, Itàlia o Espanya). La major part dels menors han arribat a Europa des de ports com Tànger o Casablanca, normalment als baixos dels camions i autobusos que embarquen als ferris. D'altres han creuat l'estret de Gibraltar amb pasteres, com els seus adults. A Catalunya, els anomenats MEINA (Menors Immigrants No Acompanyats) han estat xifrats en 1.800 durant el període 1998-2003.

Els dos primers tipus de migració es diferencien dels dos darrers en un aspecte fonamental: l'orientació pública o privada del fenomen. Així, i malgrat l'absència de polítiques oficials explícites per part dels estats europeus, la reunió familiar i la migració estacional tenen lloc en el marc de la legalitat vigent i de la permeabilitat de les fronteres. Hi ha estats europeus que fins i tot van més enllà del concepte genèric de família nuclear: els països escandinaus, Holanda i el Regne Unit permeten l'entrada de les parelles de fet o del mateix sexe si formen unions de tipus familiar a les societats receptores;¹ des de l'any 2002 (Llei Bossi-Fini), Itàlia permet l'entrada de pares i germans de l'immigrant; els pares són acceptats si són dependents (Espanya, Dinamarca, Regne Unit), per raons humanitàries (Alemanya) o be si addueixen dificultats serioses (Holanda) (Kofman, 2004).

1. França va permetre la reunió familiar basada en la poligàmia entre 1980-1993. Posteriorment, les lleis Pasqua (1993-1994) introduïren força restriccions legislatives a la reunió familiar. L'any 2002 una nova llei imposava l'exigència de demostrar una «integració satisfactòria a la societat francesa» a tots els sol·licitants de reunió familiar (Kofman, 2004; Zappi 2003).

En canvi, la migració clandestina es caracteritza pel predomini dels actors privats. Per bé que estats emissors i receptors puguin tolerar-la implícitament dins d'uns marges acotats, són els agents privats i les màfies qui controlen els fluxos transfronterers. D'aquesta manera, «els immigrants arriben a Europa sense una destinació particular en ment: van on els agents i els traficants els duguin o els abandonin» (King, 2002). El tancament de fronteres i l'enduriment generalitzat de les polítiques migratòries coincideix amb l'increment dels contingents clandestins.² Pel que fa al cas específic dels menors no acompanyats, encaixa en el que ha estat definit com a «immigració postfordista», és a dir, aquella per la qual els motius per emigrar no són necessàriament ni purament econòmics, sinó el resultat d'una «socialització anticipada en la cultura occidental europea a través del consum de mitjans de comunicació globals i estils de vida occidentals». (King, 2002: 95).

3. ELS DESEQUILIBRIS POLÍTICS I ECONÒMICS

Les condicions polítiques, socials i econòmiques dels països àrabs són elements clau per entendre aquests fluxos migratoris. Els informes sobre desenvolupament humà als països àrabs publicats pel Programa de Nacions Unides per al Desenvolupament (PNUD) dels anys 2002 i 2003 mostren un panorama general força preocupant pel que fa a l'evolució d'aquelles condicions. Quant als sistemes polítics, el diagnòstic és prou eloqüent:

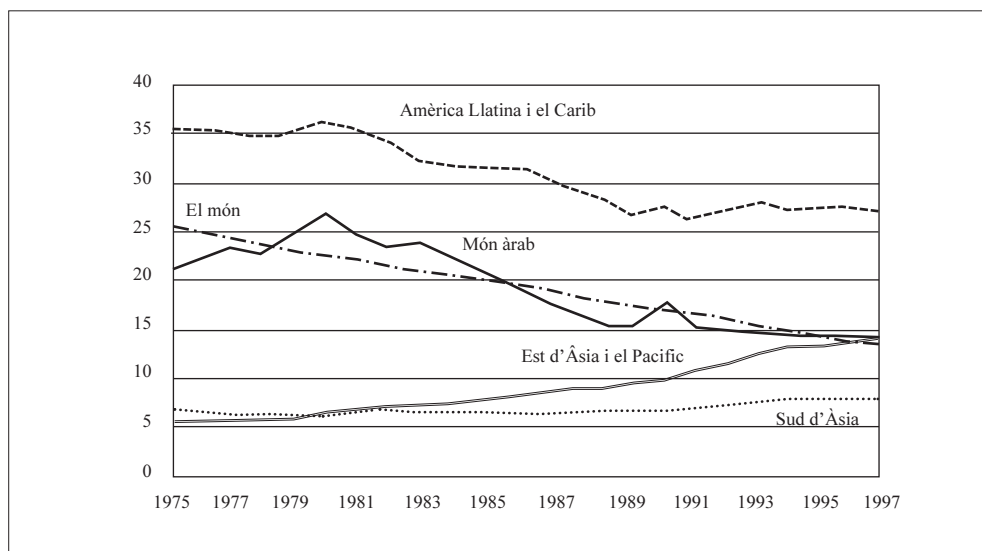
Després de la independència, la majoria dels països àrabs van adoptar règims polítics nacionals que no van representar un avenç gaire significatiu respecte de l'estil autocràtic precedent. Les llibertats socials i individuals estaven restringides en algunes àrees i eren totalment absents en altres, afectant així els valors pràctics i morals de la gent. Als països àrabs, la distribució de poder, que de vegades coincidía amb la distribució de la riquesa, ha tingut un efecte en la moral dels individus i de les societats. La persecució del guany personal, la preferència del bé privat sobre el bé comú, la corrupció social i moral, la absència d'honestedat i de responsabilitat, d'entre d'altres malalties, es relacionen, d'una manera o d'una altra, amb una distribució esbiaixada del poder i les disparitats socials resultants (PNUD, 2003).

2. Algunes mesures que limiten la reunió familiar han consistit en reduir l'edat dels fills dependents i pujar la dels cònjuges. En general, els fills dependents menors de divuit anys poden entrar al país, però a Alemanya aquesta edat es va reduir a 16 anys, afegint l'exigència d'un visat per visitar els pares. Des de juny de 2002, la legislació alemanya torna a reduir aquesta edat a dotze anys. A Dinamarca, i també des de 2002, el govern conservador va decidir no permetre l'entrada de cònjuges menors de vint-i-quatre anys, en un intent d'evitar matrimonis endògens (especialment entre les comunitats turques i nordafricanes) i contenir així el creixement de les comunitats islàmiques (Kofman, 2004).

Segons el mateix informe, el boom del petroli no va fer sinó contribuir a l'erosió dels valors i incentius socials que afavoreixen l'adquisició i la distribució del coneixement. En comptes d'això, «la consideració social dels científics, de la gent educada i dels intel·lectuals va disminuir. L'èxit social es va mesurar pels criteris del diner i la fortuna, amb independència de com s'haguessin assolit aquestes fortunes. La propietat i la possessió van reemplaçar el coneixement i la intel·lectualitat». Una dada significativa en aquest sentit és que gairebé el 25 per cent dels 300.000 llicenciats d'universitats àrabs durant el curs 1995-1996 van emigrar, i a això cal afegir que entre 1998 i 2000 més de 15.000 àrabs amb grau de doctor també van marxar a l'estranger (PNUD, 2003).

Els indicadors macroeconòmics també reflecteixen les incerteses d'aquest període. Pel que fa al PIB dels països del món àrab, tot i el creixement experimentat al llarg de la segona meitat de la dècada dels setanta, el període 1975-1998 presenta una clara tendència a la davallada (els vuitanta es consideren una dècada perduda, i els noranta, malgrat la revifada inicial, segueixen una tendència similar). El gràfic següent mostra aquestes tendències, comparades amb les d'altres àrees del món.

Figura 2. PIB per càpita de la regió àrab i altres regions del món



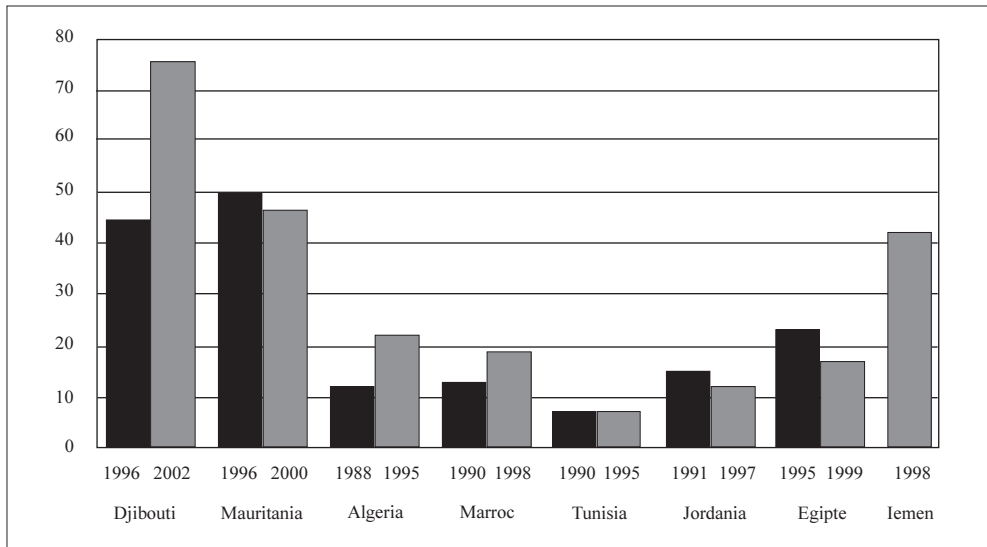
Font: Arab Human Development Report (PNUD, 2002).

Els índexs de productivitat laboral han seguit una evolució similar. Les estimacions del Banc Mundial assenyalen una disminució mitjana de la productivitat del -0,2 per cent anual entre el període 1960-1990, en contrast amb la ràpida acceleració dels països del

Sud-est asiàtic o de la Xina i l'Índia (PNUD, 2002). Una explicació plausible d'aquestes diferències rau en els nivells d'educació. Així, en el període 1960-1990 també s'ha doblat la diferència entre anys d'escolarització completa: si abans de 1960 els països del Sud-est asiàtic avantatjaven els àrabs en tres anys, actualment la diferència és de sis anys. Per tant, no ha d'estranyar la repercussió d'aquests factors sobre l'evolució dels nivells de pobresa a la regió. A països com el Marroc, Algèria o Tunísia, el percentatge de població sota la línia nacional de pobresa, com mostra el següent gràfic, no ha fet sinó augmentar al llarg de la dècada dels noranta.

Aquestes dades, conjugades amb les xifres de l'atur –la majoria de països àrabs sobrepassen folgadamment els dos dígits– permeten copsar els desequilibris regionals que emmarquen el fenomen migratori que Europa ha experimentat els darrers anys. El tancament de fronteres i la disminució de l'oferta laboral als països del Golf (via tradicional d'exportació de mà d'obra per a molts països àrabs) han contribuït a agreujar el problema de la desocupació i l'augment dels nivells de pobresa. Amb aquestes dades, doncs, no sembla agosarat pronosticar que la pressió sobre les fronteres europees augmentarà els propers anys.

Figura 3. Percentatge de població situada sota la línia nacional de pobresa



Font: Arab Human Development Report (PNUD, 2002).

4. UN ISLAM EUROPEU?

Com a resultat d'aquestes múltiples onades migratòries, l'islam ha emergit els darrers anys com la segona religió europea en termes absoluts. No és estrany, per tant, que a Europa s'hagi produït un ressorgiment de l'interès per l'islam com a objecte d'estudi polític, cultural i científic (Nuhoglu, 1997), ja sigui des dels departaments de les universitats o des de nous centres i instituts especialitzats (vegeu apartat de webgrafia). Els motors de cerca a Internet confirmen plenament l'efervescència dels estudis sobre l'islam arreu d'Europa, amb nombrosos espais d'informació, documentació (*newsletters*, revistes i altres publicacions electròniques) i fòrums de debat. Com assenyalen Buijs i Rath al seu informe:

Pràcticament a cada país europeu, investigadors procedents d'un ampli ventall de disciplines s'han interessat tant per l'islam com per l'emergència de comunitats islàmiques i han començat a descriure, analitzar i explicar el fenomen. Alguns s'han concentrat en els processos de modernització de la diàspora musulmana o la formació de comunitats transnacionals, mentre d'altres s'han interessat per temes de moralitat musulmana, pel sufisme o per l'emergència d'associacions musulmanes, i encara d'altres per la interacció entre els musulmans i l'estat, la relació entre radicalisme i ciutadania, o l'anti-islamisme. El cos de coneixements acadèmics, producte d'una multitud de perspectives de recerca diferents, és extremadament variat.

Entre els temes més sovintejats pels investigadors hi ha la possible emergència d'un islam europeu. Com succeeix amb d'altres temàtiques connexes, els enfocaments són igualment variats. Per bé que actualment gairebé ningú no discuteixi la diversitat de l'islam (Cesari, 1998; Zubaida, 2002; Karam, 2004), hi ha matisos pel que fa a les raons d'aquesta diversitat. Per a uns, hi ha un únic islam, és a dir, un islam universal que adquireix formes distintes en funció dels contextos locals on es desenvolupa. Per tant, a Europa, el coneixement islàmic es produiria a partir de versions «universalitzades» del coneixement islàmic local als països d'origen, és a dir, un procés dinàmic d'abstracció i d'adaptació del discurs a les necessitats locals (Dasseto, 2000). Un dels exponents més rellevants en aquesta línia és el controvertit filòsof suïss Tariq Ramadan, professor de filosofia i d'estudis islàmics a les universitats de Fribourg i Ginebra i president de l'Associació de Musulmans Suïssos:³

Hi ha un islam, i els principis fonamentals que el defineixen són aquells als quals tots els musulmans s'adhereixen, encara que hi hagi marge important per a

3. Tariq Ramadan és nét de Hassen El-Banna, fundador del moviment dels Germans Musulmans a Egipte. Vegeu el web personal de Tariq Ramadan a <http://www.tariqramadan.com/welcome.php3>

l'evolució, la transformació i l'adaptació a diversos entorns socials i culturals. Els musulmans occidentals que experimenten l'experiència d'establir-se en noves societats no tenen altra elecció que tornar a l'inici i estudiar els seus referents per tal d'identificar i distingir allò que, en la seva religió, és immutable (*thabit*) i allò que és mudable (*mutaghayyir*) i mesurar, des de dins, què han assolit i què han perdut esdevenint occidentals. (Ramadan, 2004: 9).

Ramadan, no obstant, subratlla la necessitat que els musulmans (i no només els musulmans europeus) vagin més enllà de preservar aquesta herència i contribueixin a posar el ciments de la moderna societat europea. Per a d'altres autors, precisament, és aquest trànsit el que constitueix una tensió permanent en el si de l'islam:

La tragèdia consisteix en els dubtes inacabables, les posposicions, les oscil·lacions i les alternances entre allò antic i allò nou, entre *asāla* i *mu'āsara* (autenticitat i contemporaneïtat), entre *tūrāth* i *tajdīd* (herència i renovació), entre *huwīyya* i *hadātha* (identitat i modernitat), entre religió i secularitat (Al-Azm, 2004: 122).

Altres autors parlen, en un sentit lleugerament diferent, d'un «islam transnacional» en un context de globalització econòmica. Un islam transnacional que ultrapassa els contextos nacionals i les seves formes tradicionals de concebre les identitats musulmanes (Nuhoglu, 1997; Hunter, 2002; Sahli, 2004). O, com afirma Bowen, un islam que «és transnacional sense ser ni «post-nacional», en el sentit de succeir en un espai previ limitat per fronteres estatals, o «europeu», en el sentit de restringir-se, ell mateix, a una entitat europea limitada de valor normatiu» (Bowen, 2004). En definitiva:

L'islam europeu pot pensar-se com el resultat d'un procés d'adaptació d'una religió universal a un context europeu, però també pot entendre's com un àmbit de contesta que desclou una tensió irresolta entre agendes nacionals i transnacionals, lleialtats i identitats. Una nova esfera pública europea emergeix i els joves musulmans busquen promoure-hi activament fronteres noves i canviants d'identitat i activitat política (Sahli, 2004).

El paper d'Internet en aquesta nova configuració i difusió d'un islam transnacional no ha estat ignorat: la Lliga Europea Àrab, fundada l'any 2001 per Abu Jahjah, immigrant libanès de nacionalitat belga, no té seu institucional pròpia i els seus membres acostumen a reunir-se en un cafè Internet d'Anvers (Goody, 2004).⁴ Khosrokhavar parla d'una comunitat o «neo-*umma* transnacional» que crea espais virtuals i, de vegades, tendeix a descontextualitzar idees i a radicalitzar els missatges (Khosrokhavar,

4. Vegeu també Kaltanbach i Tribalat (2002) un llistat de websites des d'on es propaga l'islam.

2002). En una línia similar, Roy es refereix a una «*umma* virtual d'Internet» que crea un nou «espai públic musulmà».

La referencia al entorno real es un aspecto marginal de sus actividades: el objeto de la red no es la inserción de un musulmán en una *community*, un barrio o una comunidad local. Se trata de ofrecer un espacio sustitutivo. Las «tiendas» (para solicitar objetos «islámicos»), las librerías (para comprar libros), las bibliotecas (para hacer consultas), los encuentros: todo eso se hace *online*. Las direcciones de los individuos son siempre direcciones de correo electrónico. Dicho en pocas palabras, la Red no sirve para reinsertar a un musulmán aislado en un tejido local, sino para conectarlo con la *umma* virtual. La red remite a sí misma (Roy, 2002).⁵

En una posició intermèdia, Cesari (2005) considera que hi ha diverses respostes del món musulmà als problemes polítics i globals. Així, hi ha una resposta fonamentalista que, tot refusant qualsevol innovació, afavoreix un retorn ahistòric a l'Alcorà i a les essències de la Sunna. Un dels exemples més coneguts és el de Muhammad Ibn Abd El-Wahab, pare fundador de la doctrina del wahabisme a l'Àrabia Saudita. Una segona resposta és de caire tradicionalista. Els tradicionalistes segueixen les regles de l'Alcorà i la Sunna i també les dels juristes-teòlegs medievals (que els fonamentalistes refusen). En canvi, no rebutgen la modernització de caire occidental, sempre i quan no comporti un procés de secularització: es tracta de donar solucions als problemes socials i polítics des de l'islam. La tercera resposta, finalment, és d'orientació modernista i va una mica en la línia de la teologia de l'alliberament cristiana. Hassen El-Banna, el ja citat fundador dels Germans Musulmans, o Alí Shariati, el pare intel·lectual del xiisme revolucionari, exemplifiquen aquests corrents renovadors.⁶ Segons Cesari, totes aquestes tendències són

5. En una anàlisi de webs que difonen doctrines islàmiques, Roy conclou: «Es cierto que hay sitios y debates con una orientación liberal, que se interesan por las aportaciones del pensamiento occidental, por la crítica del islamismo, por el debate sobre la democracia, y que abren permanentemente las puertas del *icthihad* sobre los hadices, la shari'a y los tiempos del Profeta. Pero la tendencia dominante sigue siendo el neofundamentalismo, masivamente representado en la *intelligentsia* desterritorializada que se expresa en estos medios de comunicación. No es demasiado sorprendente: los intelectuales o simplemente los creyentes perfectamente integrados en una sociedad occidental no tienen motivos para buscar en la red una «sociedad virtual». Esta sociedad virtual representa más una búsqueda identitaria que una voluntad de construir o de actuar. Es, por otra parte, el lugar de la exhortación a la que no sigue ningún efecto. No hay retos políticos o sociales concretos. Es un pensamiento metafórico. La cuestión identitaria se plantea en términos de normas, de diferencia, pero también y sobre todo de imaginario...» (Roy, 2002).

6. Cesari, citant Husain (1995), menciona una quarta resposta: la pragmàtica. Aquesta seria la d'aquells que, sota la forta influència d'una educació secularitzada, només poden considerar-se musulmans de forma nominal. És el cas de moltes de les elits dirigents en països musulmans, que han mantingut una relació instrumental amb l'islam, ja sigui com a mitjà de legitimació o de propaganda. Tanmateix, Cesari no inclou aquesta quarta resposta perquè no ha inspirat moviments socials similars als casos anteriors (Cesari, 2004).

presentes a Europa (tot i que predominen la primera i la darrera) i cal distingir-les de nous moviments emergents que adopten un enfocament crític de les fonts revelades i de les ciències socials.

A banda d'aquestes distintes respostes, Cesari també considera que els processos de globalització han induït l'emergència de noves formes multidimensionals, ni sempre ni necessàriament coherents, de religiositat islàmica:

Nova és la coexistència de formes privatitzades i col·lectives dins la mateixa religió en una mateixa societat. Les qüestions reflexives i l'elecció individual poden ara portar tant a l'estricta observància, fins i tot al fonamentalisme, com a la religió privatitzada i al secularisme. Així, podem observar, dins d'una mateixa generació de joves musulmans, tant l'abandonament integral de les afeccions musulmanes com la atracció intensa per l'islam com a símbol global de resistència davant de l'imperialisme polític i cultural de l'Occident (sobre aquest ús complex i contradictori de l'islam, vegeu Cesari, 1998). Cal reconceptualitzar la religió com a fenomen multidimensional que pot accelerar o, com a mínim, acompanyar, el procés de globalització (Cesari, 2005).

Una visió alternativa a la d'un islam universal és la de diverses varietats de l'islam, com en el cas del cristianisme. Aquí és on millor encaixa la suposada emergència d'un o diversos islams europeus o «Euro-islams», és a dir, islams adaptats a les característiques de la civilització europea (Buijs i Rath, 2002). Ara com ara, i malgrat la proliferació de publicacions sobre el tema, la noció d'un Euro-islam només constitueix una hipòtesi de treball per a la majoria d'investigadors.

Hi ha moltes maneres de viure com a musulmà a les societats occidentals: algunes més quietistes, d'altres més seculars, d'altres més clamoroses i d'altres més negociadores. És aquí on entra en joc la idea d'un «islam europeu». Aquesta noció ha estat subjecte de moltes discussions recents, especialment centrades en tres aspectes: «musulmans europeus» com a identitat personal o col·lectiva; lligams transeuropeus de musulmans a Europa i, finalment, la construcció d'un «islam d'Europa» com a conjunt d'idees, pràctiques i institucions islàmiques específiques del context europeu (Grillo, 2004: 871).

Grillo també recorda que «els europeus conversos foren els primers a formular idees i conceptes islàmics en llenguatges europeus» i afegeix que «és probable que en el seu moment les segones i terceres generacions els substitueixin com a intermediaris [*brokers*] entre l'islam i les cultures europees» (Grillo, 2004). Des d'una perspectiva similar, Nielsen afirma que «una generació nativa està desenvolupant formes de ser europeu i musulmà» (Nielsen, 1999). Aquestes formes, però, disten de ser homogènies:

Qui són els musulmans europeus, doncs? Una forma social en gestació, intermèdia, una configuració social original on les modalitats plurals d'estructuració individual i col·lectiva s'estan desenvolupant gradualment a través, d'una banda, de la redefinició de la identitat col·lectiva i, d'altra, de la reformulació individual de l'adscripció i el sentit de pertinença (Saint-Blancat, 2002).

Sigui com sigui, la configuració d'un o diversos islams europeus tampoc no està exempta de tensions, ni des de les pròpies comunitats musulmanes ni des dels mateixos estats europeus. Pel que fa a les primeres i en el context francès, Bowe es refereix a «la tensió entre les demandes de mantenir l'orientació translocal de l'islam i la demanda de desenvolupar un islam adaptat a França» (Bowen, 2002). Una tensió que es concreta en la contraposició entre un «islam a França» o un «islam de França» que «ha esdevingut un mecanisme retòric estereotipat de mostrar la lleialtat tant a la República francesa com a l'islam». Ara bé, aquesta lleialtat, a la vegada, pot ser entesa en sentits distints:

Per a alguns musulmans i molts no musulmans, l'expressió «Islam de França» connota un islam de pietat, sense els paranys antiquats de la llei islàmica i amb un èmfasi molt menor en les pràctiques de la pregària i el sacrifici. Per a d'altres musulmans inspira un esforç de repensar l'islam en un context europeu, sense comprometre'n ni els principis essencials ni les normes o pràctiques. Per a molts francesos no musulmans significa «assimilació» cultural a la llengua i cultura franceses o «integració social» en una societat «mixta», demostrades a través de l'elecció de mocadors de disseny en comptes dels de tipus islàmic, de menjar el mateix que tothom o d'interactuar normalment amb no musulmans. No obstant, per a molta gent al govern, l'expressió significa un islam regulat per l'estat dins de les fronteres estatals, amb institucions franceses islàmiques i imams formats a França (Bowen, 2004).

Certament, els darrers anys alguns països europeus han impulsat aquest enquadrament de l'islam en el seu territori a través de mecanismes diversos. A Bèlgica –el primer país europeu a reconèixer oficialment la religió islàmica (1974)– es crea l'any 1998 un Consell Islàmic «per supervisar els afers de la religió islàmica a Bèlgica (Merry, 2005).⁷ Alemanya atorga l'any 2000 la ciutadania a molts immigrants turcs i, des d'aleshores, l'islam té dret a rebre finançament estatal en la mateixa línia que els catòlics i els protestants arrel del Tractat d'Augsburg de 1548 (Goody, 2004). Després de múltiples i llargues negociacions amb les distintes organitzacions islàmiques, França crea a finals de l'any 2002 un consell representatiu de totes aquestes organitzacions: el *Conseil*

7. El Consell Islàmic Belga està compost per setze membres: sis marroquins, quatre turcs, tres musulmans d'altres nacionalitats i tres conversos. Merry, però, assenyala que «la selecció dels candidats ja va ser molt controvertida i, a més a més, l'autoritat del consell sobre els musulmans belgues és àmpliament discutida» (Merry, 2005).

Français du Culte Musulman (CFCM).⁸ En paraules ja famoses de l'aleshores ministre de l'interior i de cultes, Nicolas Sarkozy, aquest consell d'interlocució entre l'estat i els musulmans havia de servir per «acabar amb l'islam de les coves i els garatges» i, així, «asseure l'islam a la taula de la República» (Rizzi i Fourmont, 2005). Amb el model francès com a referent immediat, Itàlia també té en projecte la creació de la denominada *Consulta islàmica*. Com assenyala Saint-Blancat, «el naixement difícil d'una representació oficial de l'islam a tots els estats europeus no es deu només a l'absència d'un clergat institucional», sinó que «s'explica millor pel pluralisme intern de tradicions religioses, per la varietat de formes de religiositat, en conjunció amb un entramat de grups ètnics i cultures d'origen i finalment, per les diverses modalitats d'interpretació de la norma» (Saint-Blancat, 2002).

Des d'una altra perspectiva, i en el context europeu, pot destacar-se la creació del *European Council for Fatwa and Research*. Aquest és un consell instituït l'any 1997 amb seu a Londres, format per 30 ulemes sota la presidència de Yusuf al-Qardawi. La tasca d'aquest consell és «donar una resposta col·lectiva de jurisprudència [*fiqh*] que satisfaci les necessitats dels musulmans a Europa i mirar de resoldre els seus problemes per assolir una integració efectiva a les societats europees». Per tal d'assolir aquests objectius el Consell Europeu publica compendis de *fatwa* d'indole variada: algunes permeten als musulmans europeus contractar préstecs hipotecaris per comprar els seus habitatges o autoritzen una dona musulmana a casar-se amb un no musulmà sense necessitat de demanar-li que es converteixi. Els llistats de *fatwas* es publiquen a webs especialitzades, com per exemple www.maison-islam.com, circulen igualment mitjançant el boca a boca i «ajuden els creients a construir-se un tipus d'identitat "neo-ètnica"» (Bertrand, 2003).

Aquesta manera d'entendre un islam europeu es coneix com a «*fiqh* minoritari» o fins i tot «shari'a minoritària». En aquest sentit, Tareq Oubrou, imam de Burdeus, defensa aquesta idea d'«excepcionalitat canònica» dels musulmans europeus i es refereix a una mena de «renda mínima espiritual», o «un conjunt simplificat de principis religiosos que no contradiguin els principis bàsics de l'estat republicà i siguin l'equivalent d'un *know-how* de la fe» (Bertrand, 2003). Una altra línia teòrica, en canvi, postula que el que cal reformular és tota la tradició jurisprudencial i reemplaçar-la per noves formes de raonament basades en els principis de la shari'a (Bowen, 2004).

8. Al CFCM hi són representades les tres grans associacions franceses: la majoritària *Union des Organisations islamiques de France* (UOIF), amb un fort lligam amb el Marroc i llaços amb el moviment dels Germans Musulmans, la *Fédération Nationale des Musulmans de France* (FNMF) controlada pel Marroc i, finalment, la Mesquita de París, controlada per Algèria (Bowen, 2004). Actualment, el CFCM representa a 5.219 delegats de 1.230 mesquites, però en dos anys d'existència «ha conegut diverses crisis i no ha sabut resoldre les qüestions de l'atenció religiosa a les presons, la formació d'imams o l'organització del mercat de la carn *halal*» (Rizzi i Fourmont, 2005).

El debat sobre aquests temes no es limita al terreny purament teòric, sinó que té una transcendència política immediata. Cada any, el govern francès refusa aproximadament un terç de les sol·licituds de naturalització per motiu «d'assimilació insuficient», ja sigui en el vestir, en el llenguatge, en el viatjar regularment fora del país, o bé en l'adopció de determinades posicions de l'islam (Bowen, 2004).⁹ En paraules de Salvatore:

Aquest test continu d'incorporar tradicions musulmanes a les esferes públiques europees ha creat una incertesa permanent pel que fa a solucions jurídiques sobre la legitimitat del vel en institucions públiques educatives, com es veu en la jurisprudència contradictòria en diversos estats europeus. La varietat i l'obertura dels processos de redefinició de les tradicions musulmanes a Europa estan destinades a romandre un àmbit de conflicte (Salvatore, 2004).

Anant més lluny, el govern italià no amaga el que denomina «l'estratègia de les dues mans», és a dir, una mà «estesa i dialogant amb els sectors moderats i l'altra, armada, contra les cèl·lules terroristes» (Rizzi i Fourmont, 2005).

La psicosi de l'amenaça islàmica radical ha emfasitzat en els darrers anys aquest tipus de dicotomies. Els signes exteriors i l'ostentació dels comportaments religiosos tendeixen a esdevenir índexs sospitosos d'una assimilació o d'una integració fallides. Tanmateix, les coses no semblen tant senzilles: estudis fets a Egipte o a Turquia mostren que les raons per adoptar el vel, per exemple, poden ser molt diverses (socials, polítiques, religioses o culturals): «el simbolisme del vel continua reforçant la idea de islamització de l'esfera pública per la seva associació amb el projecte islamista i pels termes de recepció» (Ismail, 2004). De manera premonitòria, Ballard prevenia d'associacions excessivament simplistes entre islam i violència:

Tot i que la tradició islàmica en conjunt és molt menys agressiva, molt més flexible i, per damunt de tot, molt més sofisticada intel·lectualment del que la majoria d'europeus han estat capaços de reconèixer, la suggestió segons la qual els musulmans poden guanyar-se un major respecte actuant d'una manera menys desafiant no només està tremendament mal informada històricament, sinó que erra completament el punt de mira. L'actual agressivitat musulmana (i només n'han començat les primeres mostres) no és de cap manera una característica innata de la tradició islàmica, sinó que s'entén millor com a vehicle estratègic que es desplega

9. L'Institut National d'Etudes Démographiques (INED) va definir *assimilació* com a «desaparició de característiques culturals específiques, la convergència de comportaments cap a un model general francès i la mescla de poblacions». L'assimilació també implica la «reducció de la religió a l'esfera privada i una menor intensitat de pràctiques religioses [...]». Una «laïcització del comportament» (Bowen, 2002).

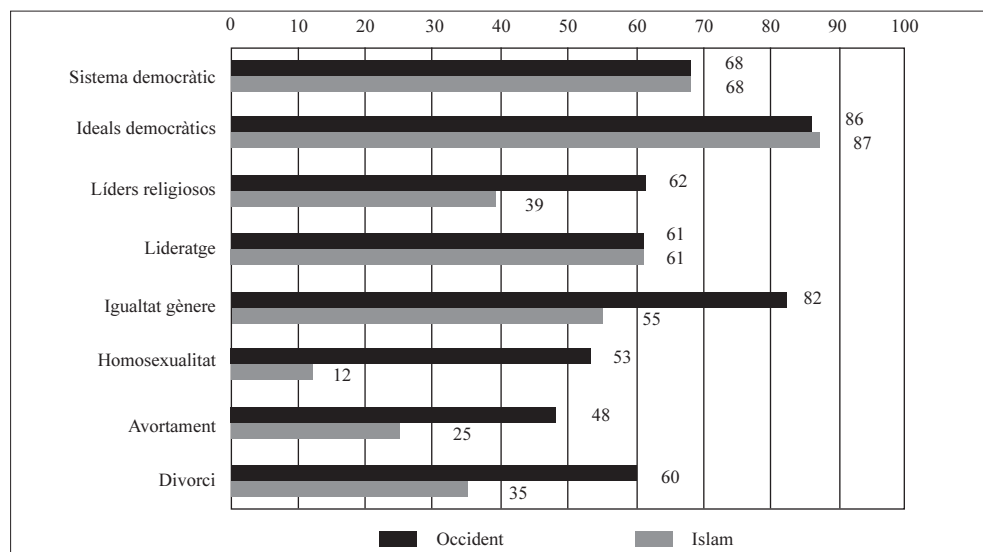
com a mitjà de desafiament de l'exclusió i la devaluació. I com que aquesta estratègia ha causat tanta alarma i confusió, la perspectiva que sigui abandonada és remota (Ballard, 1996).

Les pitjors prediccions de Ballard no han fet sinó confirmar-se al llarg de la darrera dècada. Els esdeveniments de l'onze de setembre de 2001 varen propiciar la reobertura d'un debat mai del tot apaivagat: Es conciliable l'islam amb els processos de modernització, desenvolupament econòmic, democràcia, etc.? Suposa l'islam una amenaça per a les democràcies liberals i la societat civil?

Des que autors com Gellner o Huntington van plantejar tesis d'incompatibilitat i de conflictes civilitzatoris entre l'islam i Occident (Gellner, 1996; Huntington, 1996) una infinitat de llibres i articles les han sotmès a crítica. Darrerament, científics polítics com Midlarsky (1998) o Norris i Inglehart (2002) han aplicat models de regressió múltiple per analitzar possibles correlacions negatives entre el món islàmic i democràcia. En ambdós casos, els estudis descarten la hipòtesi segons la qual islam i democràcia siguin mútuament excloents. Al contrari, les diferències se situen en un altre nivell:

Les dades indiquen que hi ha actituds sorprenentment similars en els àmbits islàmic i occidentals. La tesi original [de Huntington] assumia de manera errònia que la línia divisòria principal entre l'islam i Occident tenia a veure amb els sistemes de govern, sense tenir en compte una divisió molt més marcada pel que fa a qüestions d'igualtat de gènere i alliberament sexual (Norris i Inglehart, 2002).

La següent figura mostra els resultats de l'estudi de P. Norris i R. Inglehart. Així, pel que fa a valors polítics, la única diferència notable és l'actitud respecte dels líders religiosos (la variable «desaprobació» és molt més estesa a Occident que no pas als països de l'islam). En canvi, on hi ha notables diferències és en valors socials com l'acceptació de la igualtat de gèneres, l'homosexualitat, l'avortament o el divorci.

Figura 4. Aprovació de valors polítics i socials a l'Occident i a les societats islàmiques

Font: Norris, P; Inglehart, R. (2002).

Altres autors van més enllà d'excloure la incompatibilitat entre islam i democràcia i assenyalen la contribució d'alguns moviments islàmics a la causa democràtica «en la mesura que han contribuït a desafiar els estats autoritaris del món musulmà» (Turam, 2004). Aquest seria el cas del moviment Gülen (implantat principalment a Turquia i a l'Àsia Central, però també als Estats Units)¹⁰ o, més recentment, de Kifaya (també conegut com Moviment Egipci per al Canvi).¹¹ Polítiques de l'islam, en definitiva, oposades a la febre integrista dels grups i de les xarxes radicals que, des de la dècada de 1990, donen prioritat a la lluita armada, coneguda globalment com a *yihad*.

La presència musulmana a Europa és un fet indefugible a l'hora de debatre els models de ciutadania europea, com han posat de manifest les discussions sobre els esborranys del projecte de constitució. Ara bé, quines formes polítiques de l'islam continental marcaran l'esdevenidor d'Europa en el futur immediat? Trobarà Europa el desllori-

10. Vegeu el web <http://es.fgulen.com>

11. Kifaya –en àrab, «ja n'hi ha prou»– és un moviment fundat per George Ishak, un mestre d'origen copte, i Abu Elela Madi, un arquitecte exmembre dels Germans Musulmans. El moviment és una plataforma d'oposició al règim de Hosni Mubarak formada majoritàriament per membres de la societat civil egípcia (Sandiumenge, 2005).

gador per integrar l'islam com un element més de les seves societats plurals o bé viurà permanentment instal·lada en la psicosi de l'enemic interior i exterior? Ni les respostes ni els mecanismes concrets són senzills de trobar. Per a Roy, «l'islam humanista forma part de la solució i no del problema» (Roy, 2002). Posant com a exemple la UOIF francesa, afegeix que «l'islam conservador [...] està, per definició, obligat a la negociació i a la cerca d'aliances (amb d'altres religions, per exemple)» (ídem). La reflexió final de Ballard, en aquest sentit, no deixa de ser eloqüent:

Hi ha alguna solució? Penso que hi és, però per una via tan profundament incòmoda que és probable que la mateixa necessitat d'embarcar-s'hi sigui tenaçment refusada. [...] La prioritat més urgent no és que Europa entengui millor els seus *alter*, sinó que s'entengui millor a si mateixa i la seva història, ja que és a dintre de les seves persistents estructures d'autodefinició que el pluralisme en general, i la presència islàmica en particular, han esdevingut malsons. Si això és així, és Europa mateixa la que precisa teràpia urgent (Ballard, 1996).

Sobre els textos d'aquest volum

Explorar aquestes vies incòmodes és, precisament, el que proposen les contribucions a aquest VI Cicle Aranguren. Juan Goytisolo obre aquest volum parlant-nos des de la seva experiència com a emigrant espanyol al París de la dècada de 1950, ciutat on es va exiliar l'any 1956. Espanya, a penes sortida de les polítiques autàrquiques, era aleshores un país exportador de mà d'obra. Mig segle després, en canvi, esdevé un focus d'atracció per a la immigració magribina, subsahariana, asiàtica i llatinoamericana, però –a diferència de França, Alemanya, o el Benelux de l'època– sense el coixí d'una cultura democràtica. Una de les conseqüències d'això, diu Goytisolo, són lleis i polítiques d'estrangeria injustes i inaplicables.

Bichara Khader, ciutadà belga d'origen palestí, alerta de la incomprensió creixent entre Occident i els països de l'islam i proposa una anàlisi dels imaginaris per tal d'explicar les raons històriques de la desconfiança entre els uns i els altres. Aquest és un pas previ, diu Bichara Khader, per poder procedir a una de-construcció dels prejudicis, apai-vagar el to de les relacions internacionals i fomentar un diàleg entre Occident i el món de l'islam assentat sobre el coneixement mutu, el rebuig dels extremismes i el foment dels valors universals. A l'espai mediterrani, conclou Khader, això esdevé encara més peremptori, ja que s'hi acumulen desafiaments de tot ordre.

La contribució de Jean-Noël Ferrié és posterior a la celebració del Cicle i cal agrair-li que s'hagi volgut sumar al debat. El seu article il·lustra les contradiccions polítiques dels règims de tall autoritari en països àrabs com Egipte i el Marroc. Des de la perspectiva de l'anomenat mecanisme del «cercle virtuós», Ferrié posa de manifest com la posada en marxa de dispositius democràtics en aquests països, amb indepen-

dència dels objectius polítics reals dels seu promotors, té un efecte en la configuració d'una referència democràtica a la qual ni els mateixos governs autoritaris podran subtreure's.

L'article de Baudouin Dupret, com en el cas anterior, constitueix una contribució posterior al Cicle que complementa, des de la perspectiva de la sociologia i l'antropologia jurídiques, les reflexions encetades per Jean-Noël Ferrié sobre els límits de l'estat de dret a Egipte. Baudouin Dupret analitza en el seu article tres casos judicials polèmics extrets de diferents tribunals egipcis on es posa de manifest la tensió creixent entre el sistema jurídic positiu i la normativitat islàmica (*shari'a*), tensió que els mitjans de comunicació contribueixen a amplificar i que té efectes no només sobre la forma en què la moral constreny el dret, sinó en la mateixa configuració de l'estat de dret egipci.

Després de contextualitzar el paper de la dona a les societats islàmiques tradicionals, el text de Leila Ben Salem ens presenta les dificultats d'una cohabitació jurídica contemporània –la del dret musulmà i el dret positiu modern– que travessa la vida política i social de tots els països islàmics. Per a Leila Ben Salem, la persistència o el retorn a la *shari'a* en nombrosos països islàmics es tradueix en una situació de bloqueig o involució de l'estatut de la dona, amb efectes evidents en els nivells generals d'educació, sanitat, o benestar social. En aquest sentit, Leila Ben Salem reclama als organismes internacionals públics i privats (incloses les ONG) un major activisme per a garantir l'aplicació efectiva dels convenis internacionals.

L'article de Sílvia Carrasco analitza les relacions entre islam i educació des d'una perspectiva antropològica i tenint en compte tres vessants complementàries. En primer lloc, explora i valora la presència de l'islam a l'ensenyament obligatori actualment vigent, tant des del punt de vista dels continguts com de les formes organitzatives i normatives. En segon lloc, presenta algunes experiències de l'alumnat d'origen musulmà i les seves famílies i comunitats en les institucions educatives. Finalment, i arran d'alguns exemples polèmics (per exemple, l'anomenat Informe Stasi), Sílvia Carrasco posa de manifest alguns dels límits de les polítiques i les pràctiques aplicades fins ara.

També en el context de Catalunya, Jordi Moreras se centra en l'anàlisi de dos tipus de polèmiques que han suscitat molt debat: la ubicació espacial de mesquites i oratoris musulmans (obertament conflictiva) i l'ús del vel islàmic per part d'alumnes a les escoles i els instituts (aquesta qualificada com a «conflicte potencial»). Des de la seva experiència com a assessor de la Direcció General d'Assumptes Religiosos de la Generalitat de Catalunya, Jordi Moreras analitza les diferents interpretacions dels actors i institucions per tal d'entendre com assumeixen els uns l'assentament de noves poblacions i com els altres gestionen el seu procés d'inserció i desenvolupen dinàmiques d'estructuració comunitària.

Un altre cas d'amnèsia del nostre passat, ara el de l'experiència colonial espanyola al Marroc, és el que tracta Josep Lluís Mateo Dieste. El Dr. Mateo fa un repàs de la política militar espanyola a l'època del Protectorat (1912-1956) i subratlla l'element que la diferencia d'altres presències colonials europees: la referència continuada a un discurs

de «germanor» amb el Marroc, inspirat en el passat andalusí, però que situa els marroquins en una posició constant d'inferioritat. Els efectes d'aquest període –conclou Josep Lluís Mateo– són ben manifestos tant al Marroc postcolonial com en les relacions hispanomarroquines.

Aquest volum es clou amb tres aportacions breus de reflexió política, escrites en distintes èpoques, que permeten calibrar l'evolució del tema. La primera, de Pompeu Casanovas, és una reflexió arran dels efectes paradoxals de la primera llei d'estrangeria (2000), feta un any després de la seva aparició. En la segona, Mohammed Chaïb, president de l'Associació Sociocultural Ibn Batuta i primer diputat d'origen magribí del Parlament de Catalunya, subratlla la necessitat de fomentar el diàleg intercultural i les polítiques de sensibilització per tal de garantir una convivència pacífica en peu d'igualtat (2003).

Finalment, hem demanat a Adela Ros, investigadora reconeguda del tema migratori i actualment Directora General de la Secretaria d'Immigració de la Generalitat de Catalunya, que faci balanç i estat de la qüestió dels trets que presenta el model català d'immigració i de les polítiques públiques que se li poden aplicar (2006).

La reflexió d'Adela Ros, doncs, és tant una cloenda com una obertura a un futur més esperançador.

BIBLIOGRAFIA

- AL-AZM, S. J. (2004). «Islam, Terrorism, and the West Today», *Die Welt des Islams*, 44 (1): 114-128.
- ALLIEVI, S. (1998). *Les convertis à l'islam: les nouveaux musulmans d'Europe*. París: L'Harmattan.
- BAILEY, A. J. (2001). «Turning Transnational: Notes on the Theorisation of International Migration», *International Journal of Population Geography*, Vol. 7: 413-428.
- BERTRAND, R. (2003). «Islam and Politics in Europe and in Asia: Comparative Reflections», *Asia Europe Journal*, 1: 323-331.
- BOWEN, J. R. (2002). «Islam in/of France: Dilemmas of Translocality» [disponible a <http://www.ceri-sciences-po.org>].
- BOWEN, J. R. (2004). «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 879-894.
- BOWEN, J. R. (2004). «Pluralism and Normativity in French Islamic Reasoning», dins: Robert HEFNER (Ed.), *Islam, Pluralism, and Democratization*. Princeton: Princeton University Press [disponible a <http://www.artsci.wustl.edu/%Earthro/articles/Pluralism%20and%20Normativity.pdf>].
- BOWEN, J. R. (2004). «Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field», *American Anthropologist*, Vol. 106 (1): 43-55.

- BUIJS, F. J.; RATH, J. (2002). «Muslims in Europe: The State of Research». Essay prepared for the Russell Sage Foundation, New York, USA [disponible a <http://users.fmg.uva.nl/jrath>].
- CESARI, J. (1998). *Musulmans et Republicains, Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe: Brussels.
- CESARI, J. (2005). «Religion and politics: Interaction, Confrontation, and Tensions», *History and Anthropology*, Vol. 16 (1): 85-95.
- DASSETTO, F. (Ed.) (2000). *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve-Larose, 2000.
- DELANOË, N. (2002). *Poussières d'empires*. Casablanca: Tarik Éditions.
- GELLNER, E. (1996). *Conditions of Liberty*, Londres: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2004). *Islam in Europe*. Cambridge: Polity Press.
- GRILLO, R. (2004). «Islam and Transnationalism», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 861-878.
- HUNTER, T. (Ed.) (2002). *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport, Conn.: Praeger Publishers.
- HUNTINGTON, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- HUSAIN, M. Z. (1995). *Global Islamic Politics*, New York: HarperCollins.
- JUNTUNEN, M. (2002) *Between Morocco and Spain. Men, Migrant Smuggling and a Dispersed Moroccan Community*. Academic Dissertation. Institute for Asian and African Studies. University of Helsinki.
- KALTANBACH, J. H; TRIBALAT, M. (2002). *La République et l'islam: entre crainte et aveuglement*. Paris: Gallimard.
- KHOSROKHAVAR, F. (2002). *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion.
- KING, R. 2002. «Towards a New Map of European Migration», *International Journal of Population Geography*, Vol. 8: 89-106.
- KOFMAN, E. (2004). «Family Related Migration: A Critical Review of European Studies», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2): 243-262.
- LAZARIDIS, G.; WILLIAMS, A. M. (2002). «Editorial Introduction: European Migration: Flows, Structure and Regulation», *International Journal of Population Geography*, Vol. 8: 83-87.
- MARECHAL, B.; ALLIEVI, S.; DASSETO, F. i NIELSEN, J. (Eds.) (2003). *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden-Boston: Brill.
- MERRY, M. S. (2005). «Social Exclusion of Muslim Youth in Flemish and French Speaking Belgian Schools», *Comparative Education Review*, Vol. 49 (1): 1-22.
- MIDLARSKY M. I. (1998). Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace, *International Studies Quarterly*, Vol. 42 (3): 485-511(27).
- NICOLAU, A. (Ed.) (2001). *Europa Diversa*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

- NIELSEN, J. S. (1999). *Towards a European Islam*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan.
- NORRIS, P.; Inglehart, R. (2002). «Islamic Culture and Democracy: Testing the “Clash of Civilizations” Thesis», *Comparative Sociology*, Vol. 1 (3-4) [disponible a <http://www.brill.nl>].
- NUHOGLU, Y. (1997). «Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres», *Theory and Society*, Vol. 26: 509-527.
- PNUD. (2002). *Arab Human Development Report: Creating Opportunities for Future Generations* [disponible a <http://www.un.org/publications>].
- PNUD. (2003). *Arab Human Development Report: Building a Knowledge Society* [disponible a <http://www.un.org/publications>].
- RAMADAN, T. (2000). *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: The Islamic Foundation, 2000.
- RAMADAN, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- RIZZI, A.; FOURMONT, G. (2005). «El islam europeo, conflicto o integración», *El País*, 31 de juliol de 2005, p. 7.
- ROY, O. (1998). «Naissance d'un islam européen», *Esprit* 239: 101-135.
- ROY, O. (2003). *El islam mundializado*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SAINT-BLANCAT, C. (2002). «Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality», *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 26 (1): 138-51.
- SALIH, R. (2004). «The Backward and the New: National, Transnational and post-National islam in Europe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 995-1011.
- SALVATORE, A. (2004). «Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Muslims in Europe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 1013-1031.
- SALWA, I. (2004). «Being Muslim: Islam, Islamism, and Identity Politics», *Government and Opposition*, VI: 615-631.
- SANDIUMENGE, L. (2005). «Hi ha una primavera del Caire», *Diari Avui*, 1 d'agost del 2005, p. 8.
- TURAM, B. (2004). «The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of “Civil Society”», *The British Journal of Sociology*, Vol. 55 (2): 259-281.
- VERMEREN, P. (2004). *Maghreb: La démocratie impossible?*, París: Fayard.