
Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas

Eduardo Zazo Jiménez

Abstract: The aim of this paper is to make sense of the religious plurality attached to big cities and the insertion of this religious plurality into the current European cities. Firstly, the urban nature of Christianity and Islam will be considered; secondly, the transformation of European Christianity into cultural heritage and the transformation of European Islam into a label used to classify the immigration will be studied; thirdly, the necessity of a secular Europe will be defended.

Keywords: city, religions, secularism, Christianity, Islam, immigration.

Europa ya no es cristiana, tampoco será musulmana, pero debe continuar siendo un espacio secular y democrático en el que se pueda ser ciudadano y creyente.¹

1. Religiones de ciudad

Cuenta Max Weber en su «sociología de la religión» que las religiones de redención —y el cristianismo en particular— fueron desde sus inicios religiones *de ciudad*. Todas las grandes religiones universalistas proselitistas, en el fondo, fueron y son religiones urbanas.² El cristianismo antiguo se dirigió hacia y contra los paganos, es decir, contra los habitantes de campo.³ El islam, surgido en una encrucijada comercial, se amoldó enseguida al régimen urbano de las ciudades del Imperio Romano (Bizantino) y del Imperio Sasánida⁴ y así se ha mantenido desde entonces.⁵ Las grandes religiones universales proselitistas, aunque entren en tensión con los diferentes órdenes de la vida social,⁶ tienen una voluntad urbana desde sus comienzos. Además, las reglas para la conformación de la nueva sociedad religiosa que aparecen en los textos sagrados de esas dos religiones con más seguidores (cristianismo e islam) suponen una mentalidad urbana, puede que propia de la mentalidad de la ciudad antigua, pero urbana de forma indudable. Sin embargo, afirmar que el cristianismo y el islam son religiones urbanas resulta hoy extravagante, pues una gran mayoría de europeos piensan que las dinámicas urbanas se oponen a las dinámicas religiosas: el sentir generalizado puede capturarse mediante la fórmula «cuánta más ciudad, menos religión». La religión, en franca decadencia, confinada a las áreas rurales y, por lo tanto, tradicionalistas, se sentiría de este modo

como una mera supervivencia de un pasado superado, condenada a la desaparición; mientras que la ciudad, como reino de la libertad (*Stadtluft macht frei*, decía un viejo dicho medieval alemán), liberaría de las ataduras religiosas previas. Pero, contrariamente al sentir generalizado en Europa y a la inercia de sus religiones tradicionales, en nuestra época las dinámicas de la globalización muestran más bien que en las grandes áreas urbanas (tanto europeas como no europeas) crece la presencia de las religiones merced a los movimientos migratorios. Estos procesos ligados a la globalización desconciertan a los europeos y a sus autoridades públicas, porque, pre-programados para pensar que los procesos de urbanización conducen a la reducción de la presencia de las religiones, no saben cómo gestionar esa incómoda realidad. Dentro del mundo occidental, el gran contraejemplo antieuropeo lo ha ofrecido tradicionalmente Estados Unidos, donde desde el siglo XVIII hasta hace unos decenios los procesos de urbanización han acompañado al crecimiento de las religiones,⁷ así como a su mayor presencia social. Debido a numerosos factores, los procesos de urbanización fuera del mundo occidental a veces han seguido el patrón europeo, pero en otras ocasiones el norteamericano. En todo caso, para nuestra consideración sobre la «visibilidad» de la pluralidad religiosa en las ciudades europeas lo importante es señalar que los desplazamientos de poblaciones y los flujos migratorios que acompañan a la globalización fomentan *velis nolis* una multirreligiosidad⁸ que, sin embargo, no se compadece bien con la históricamente débil pluralidad religiosa de los países europeos.

Hoy en día, con la globalización, aunque en realidad como siempre, la vitalidad de las religiones se muestra en las ciudades. Las grandes urbes, foco de diversidad, de cultura y de individualidad,⁹ también lo son de religiosidad.¹⁰ En una época caracterizada por la secularización —entendida ésta como declive de las religiones—, las ciudades globales ofrecen el paradigma de la multirreligiosidad y del dinamismo de las religiones, sobre todo de las religiones recién llegadas a un nuevo territorio y vinculadas a los desplazamientos de poblaciones. Ahora bien, estas religiones recién llegadas, siguiendo los flujos migratorios, se caracterizan por los siguientes rasgos: a) se asientan en las ciudades —rara vez en el campo y en ciudades pequeñas—; b) tienden a manifestarse públicamente en las periferias y suburbios de las ciudades —rara vez en el centro—; c) vehiculan los procesos de reconfiguración identitaria en los grupos de emigrantes, por lo que,

dado que la mayoría de migraciones se deben a factores económicos, atañen principalmente a las capas bajas de la población —no a los «nativos» ni a las capas medias o altas—. Estos procesos, que chocan con la inercia de las religiones tradicionales de las ciudades europeas, hacen que la nueva religión europea —el islam—¹¹ se enfrente a una serie de desafíos a los que los diversos cristianismos europeos no se tienen que enfrentar.

2. Las transformaciones del cristianismo en Europa

Desde un punto de vista sociológico, las tasas de creencia y práctica religiosas están en Europa, en general, por los suelos.¹² Las iglesias están vacías. Sólo los turistas las visitan masivamente. La mayor parte de los europeos ya no creen en las instituciones religiosas cristianas: ni tan siquiera los creyentes creen en sus dogmas (¿qué cristiano europeo defiende hoy en día el dogma de la Trinidad, de la predestinación o de la gracia?) ni tampoco creen en la eficacia de su acción e intervención en el ámbito social, político o ético. Sin embargo, una parte no considerable de los europeos sí confía en la eficacia de las instituciones religiosas cristianas como garantes de la continuidad histórico-cultural de la comunidad y por eso acuden a ellas, sin una verdadera convicción religiosa, en momentos simbólicos señalados (bautizos, comuniones, bodas, funerales, etc.). El cristianismo en Europa ha dejado de ser un asunto estrictamente religioso, de creencia y práctica, y se ha convertido en un depósito histórico-cultural que aúna a creyentes y a bastantes no creyentes, entretejiendo una identidad caracterizada por la asunción del pasado cristiano como cultura, el mantenimiento de los privilegios de las religiones históricas en cada país, la vigilancia ante la presencia de las religiones en el espacio público y unos prejuicios antirreligiosos generales (que se emplean en los últimos decenios especialmente contra el islam). Esta situación incomoda a dos grupos: por un lado, a los religiosos fervorosos, que ven en esta conversión histórico-cultural del cristianismo la muerte del mismo; por otro lado, a antirreligiosos y anticlericales, que siguen considerando como opresiva esta situación. Las variaciones entre los diversos países europeos son enormes, pero así se puede describir el patrón general.¹³

Como muestran los actuales procesos de globalización, las religiones se caracterizan por su movilidad territorial.¹⁴ Sin embargo, en Europa, al menos desde el siglo XVI, la religión cristiana ha sido una fuente de identidad colectiva *territorializada*. Los procesos de homogeneización de las poblaciones emprendidos por los incipientes Estados afectaron a aquellos aspectos comunes decisivos: lengua, etnia y también religión. El principio «*cuius regio, eius religio*» (Paz de Augsburgo, 1555) o la obligación de que cada Estado tuviera una religión oficial (Congreso de Viena, 1815) dan buena cuenta de este proceso.¹⁵ La religión, territorializada, fue un instrumento de homogeneización de las poblaciones europeas. La «secularización» de Europa se puede entender como un proceso inverso de deseclestialización, de abandono de las iglesias.¹⁶ De forma progresiva, durante el siglo XIX, el Estado-nación se encargó de las necesidades que anteriormente cubrían las iglesias: registros de nacimiento y defunción, educación, sanidad, asistencia social, cementerios,

etc. El Estado-nación asumió el culto de comunidad y las iglesias dejaron de funcionar como religiones de salvación,¹⁷ permaneciendo sin embargo como garantes de la identidad histórico-cultural de cada comunidad. Progresivamente, las instituciones religiosas dejaron de tener poder social activo. Sin embargo, este proceso hizo que las iglesias cristianas históricas y territorializadas no tuvieran ni tengan hoy en día competidores religiosos, porque no existe una demanda de salvación (y, correspondientemente, tampoco hay oferta). Cuando el creyente cristiano en Europa abandona su iglesia, no acude a otra. Se sale sin más. En Europa es imposible salir de la disyuntiva «*religioso* (de la religión tradicional del lugar) o *no religioso* (pero que comparte la cultura)».¹⁸

Si atendemos al respecto puramente religioso, los países que forman parte de la Unión Europea no se caracterizan por su pluralidad. De los 28 países comunitarios, en 22 de ellos existe una única mayoría confesional.¹⁹ No hay en ellos una pluralidad religiosa visible.²⁰ Países todos ellos, por cierto, de tradición cristiana. Es más, existe en varios países como Reino Unido, Dinamarca o Finlandia una iglesia oficial. Las instituciones religiosas estuvieron muy vinculadas a las instituciones políticas, quienes a su vez tendieron y aún tienden a apoyar en términos de gestión a las instituciones religiosas tradicionales de cada territorio. A diferencia de otros países, y concretamente Estados Unidos, la religión en Europa no es una fuerza que atraviese la sociedad (salvo la excepción de Polonia o Irlanda, una excepción explicable en términos geopolíticos).²¹ La religión sigue siendo algo institucional, formal, presente simbólicamente, pero apenas ha tenido un papel en la sociedad. No obstante, a cambio de su relativa abstención en el espacio y el debate público,²² las instituciones religiosas tradicionales han mantenido sus privilegios en términos de visibilidad, presencia simbólica, exenciones fiscales, presencia en espacios educativos, de sanidad, instituciones penitenciarias, etc. El pacto implícito podría formularse del siguiente modo: «las religiones no deben entrar en el espacio público si quieren conservar sus privilegios».²³ Por eso las iglesias no han tenido apenas voz.

En Europa, las instituciones religiosas cristianas ya no generan significados colectivos, no vehiculan grandes ideales políticos o éticos ni lideran la acción social, sino que se han convertido más bien en los silenciosos guardianes de un patrimonio cultural utilizable a voluntad.²⁴ Se trata de un patrimonio cultural muy presente en el espacio público en el nombre de las calles, la localización de iglesias, catedrales y cementerios, la fijación del calendario y de las festividades públicas, su persistente influencia en escuelas, hospitales, cárceles, aeropuertos, etc. Además, se trata de un patrimonio cultural que suele guardar cierta relación con los diversos imaginarios nacionales²⁵ (plasmado incluso en las banderas de los países nórdicos, por ejemplo) y que suele ser recordado y visitado en momentos significativos. Es una especie de depósito identitario siempre accesible.

3. El islam en Europa

En Estados Unidos, dado que la religión funciona positivamente como vehículo de integración y posee una gran relevancia social y política, las tasas de creencia y

práctica religiosas del islam son relativamente altas (al menos desde el punto de vista europeo) y aumentan en las segundas generaciones de inmigrantes.²⁶ En Europa, donde la religión se considera una amenaza para la paz social, las tasas de creencia y prácticas religiosas del islam son relativamente bajas (al menos desde el punto de vista norteamericano) y descienden en las segundas generaciones de inmigrantes.²⁷ El islam no escapa del empuje hacia la religiosidad en Estados Unidos y hacia su declive en Europa;²⁸ no escapa de la tendencia a que las instituciones religiosas jueguen un gran papel en la vida pública estadounidense y jueguen un papel negativo en la vida pública europea.²⁹ La fuerza del islam se diluye positivamente en el mar de religiosidad en el que nadan los norteamericanos mientras que en la Europa secular (y sólo cristiana en cuanto a su depósito histórico-cultural) es sentida negativamente como una amenaza susceptible de generar conflictos. Así, el islam en Europa, siguiendo el patrón europeo, sufre el mismo proceso que el cristianismo: sus instituciones no producen significados colectivos³⁰ y sus espacios no están masificados.

En el caso del islam en Europa existe un patrimonio cultural muy diferente al del cristianismo. En los países de procedencia de los inmigrantes de origen musulmán el patrimonio cultural del islam es tan omnipresente como el del cristianismo en Europa. Sin embargo, éste desaparece con la inmigración y tiene que ser reformulado, conformándose la mayoría de las veces como un patrimonio cultural mínimo (*halal*, velo y mezquita), de corte más gestual y simbólico, que sirve para diferenciarse de la cultura ambiente dominante. Este nuevo y recién creado patrimonio cultural permite a los musulmanes (y especialmente a las segundas generaciones) no ser engullidos por el entorno y mantener una identidad diferenciada. Además, permite conservar el recuerdo de los orígenes y, al contrario de lo que se suele pensar, es también un indicador de arraigo e integración (que no de asimilación).³¹ Si las diversas confesiones cristianas europeas (catolicismo, luteranismo, anglicanismo, ortodoxia, calvinismo, presbiterianismo, etc.) poseen un gran patrimonio cultural físico, territorial, patrimonial —valga la redundancia—, tanto en las ciudades grandes y pequeñas como en el campo, las diversas poblaciones musulmanas europeas poseen un mínimo patrimonio cultural simbólico, no territorial ni patrimonial, y *solamente en las grandes ciudades*.

En todo caso, se puede vivir en Europa fácilmente al margen de las instituciones religiosas y de sus preceptos. El contexto favorece claramente al cristianismo (calendario, días festivos, localización de los espacios de culto, etc.), pero la cotidianidad de otras religiones o la cotidianidad al margen de las religiones se puede desarrollar con cierta normalidad. El espacio público europeo es indiferente a las religiones: lo que falta por construir es un espacio público que, aun siendo indiferente a las religiones, no sienta como una amenaza su presencia y visibilidad públicas, como ocurre sobre todo con el islam.³² A este problema se añade que el islam en Europa no se conceptualiza principalmente como una religión, sino que se ha convertido en una categoría (neo)étnica nueva e inventada, pero que crea efectos reales.³³ Cuando se trata de la religión histórica en Europa (el cristianismo), no se suele identificar a todos los individuos como cristianos: el cris-

tianismo es un marcador *voluntario*. Cuando se trata de la religión recién llegada (el islam), se suele identificar a todos los individuos como musulmanes: el islam es un marcador *impuesto*. Este discurso sugiere que se puede ser europeo sin ser cristiano, pero que ser musulmán y plenamente europeo pueden no ser compatibles. La asimetría en cuanto a «lo religioso» es evidente. «Lo religioso» es instrumentalizado para otros fines. Por eso el islam en Europa es algo más (o algo menos) que una religión; suele ser un indicador de pertenencia a un colectivo que el individuo no elige. Dejando de lado el caso minoritario de las conversiones, «musulmán» en Europa no designa exclusivamente al creyente musulmán (porque la creencia en el fondo es muchas veces irrelevante) sino habitualmente al originario (o descendiente de originarios) de una región en la que el islam es la religión mayoritaria.³⁴ Un individuo puede ser ateo desde el punto de vista de la creencia, pero seguiría siendo musulmán (un musulmán ateo), de la misma forma que en Irlanda del Norte hay protestantes ateos y católicos ateos. El marcador religioso, considerado como marcador de un colectivo, se impone sobre el individuo con independencia de su religiosidad.

«Musulmán» hace referencia a una persona cuyo rasgo diferencial es su procedencia (y, la mayoría de las veces, no del individuo, sino de sus antepasados), detectable habitualmente por el color de la piel u otros rasgos físicos. Por eso las manifestaciones antimusulmanas o antiislámicas, que son políticamente menos incorrectas, encubren habitualmente prejuicios racistas o xenófobos. Se designa como otro «religioso» al otro racial o étnico. Se camufla la xenofobia e incluso el racismo bajo la islamofobia,³⁵ bajo la lícita crítica de la religión o, en el más extremo de los paroxismos, bajo la defensa de una libertad de expresión³⁶ que, sin embargo, habitualmente no se aplica a las propias creencias. Cuando lo que se considera religión es algo adquirido y no la afirmación de una fe voluntaria, entonces estamos ante cuestiones que instrumentalizan lo religioso: no hablamos de libertad religiosa, sino de discriminación; como es habitual en cuestiones religiosas, no estamos ante un problema puramente religioso, sino más bien social, aunque canalizado por la religión.³⁷

En Europa, el islam sufre un proceso de etnización caracterizado por tres rasgos.³⁸

a) Se supone que todos los países con mayoría musulmana comparten una misma cultura, que se define esencialmente por la religión.

b) Esa cultura se impone sobre el individuo emigrado a Europa con independencia de su creencia y práctica religiosas.

c) Este colectivo fabricado se distingue del colectivo «autóctono» o «nativo», los españoles, franceses, alemanes, occidentales, etc.

Ahora bien, el islam es una religión que acompaña a numerosas culturas. Poco tienen que ver un indonesio, una paquistaní, una turca y un marroquí en términos culturales. No comparten ni tan siquiera lengua. Tampoco cánones literarios, vestimenta o gastronomía. Por ejemplo, en el «mundo» musulmán existen muchos tipos de gastronomía: ¿qué gastronomía es verdaderamente musulmana: el cuscús, el kebab o los curris? ¿La cocina turca, que es un tipo de cocina mediterránea, o la cocina paquistaní, que es un tipo de cocina india? Si existe una cocina musulmana, ésta es efectivamente la cocina *halal*,

que es compatible con el *fast food*.³⁹ El islam no es una cultura, como tampoco lo es el cristianismo: un católico español, una canadiense, uno brasileño, una angoleña y uno filipino no comparten una misma cultura. Si ampliamos el rango a los protestantes u ortodoxos, la disparidad es enorme. Cuando se dice que los y las marroquíes, turcos, iraquíes, paquistaníes e indonesios comparten una cultura (el islam), entonces estamos desorientados.

¿O puede que no lo estemos? En el fondo, la etnización de la religión es un criterio de ordenación producido por las autoridades europeas, a las que no les interesa la existencia real de una cultura musulmana sino una forma de ordenar y agrupar la inmigración. Se propone así una identidad para un grupo de inmigrantes que está en proceso de reconfigurar su propia identidad. Así, han conformado una minoría definida por un rasgo «inventado» que con el paso del tiempo se hace verdadero: la religión considerada como cultura. A su vez, este rasgo es aceptado por gran parte de estas poblaciones: en primer lugar, porque en la inmigración apenas tienen margen de maniobra; en segundo lugar, porque les permite acceder con facilidad a una identidad supuestamente «menos lesiva» que la meramente étnica o racial. Sin embargo, este criterio de ordenación induce a creer que existe una comunidad musulmana, lo cual es falso. No se han creado partidos políticos musulmanes, cuando en una situación de minoría en otras épocas los católicos de Alemania y Países Bajos crearon partidos confesionales.⁴⁰ Tampoco existe una red asentada e influyente de escuelas, fábricas, sindicatos o medios de comunicación exclusivamente musulmanes. Además, los musulmanes de toda Europa no están vinculados entre sí: los y las inmigrantes paquistaníes de Gran Bretaña (o nacionales británicos de origen paquistaní), marroquíes de España (o nacionales españoles de origen marroquí), argelinos de Francia (o nacionales franceses de origen argelino) o turcos de Alemania (o nacionales alemanes de origen turco), por poner un ejemplo, no contactan entre sí ni han creado un tejido asociativo transversal con impacto real, sino que prima la identidad nacional. Esta fabricación «administrativa» de un colectivo hace creer que existe una comunidad musulmana en Europa, cuando lo que más bien existe son poblaciones de origen musulmán o poblaciones musulmanas en los diversos países europeos.⁴¹

En la migración la religión sufre un proceso de redefinición y problematización. La religión formaba parte del entorno en los países de origen: calendario, entorno familiar, social, político, de trabajo... Pero este entorno desaparece con la inmigración y lo religioso tiene que ser redefinido. Ante esa labor, las instituciones europeas se adelantan, ofreciendo a los inmigrantes una forma de repensarse a través de la religión como marcador cultural. Sin embargo, este proceso paradójicamente produce que, en cuanto religión, el islam «copie» el modelo religioso europeo y su tasa de creencias y prácticas sea equiparable a la del cristianismo (es decir, baja). Ni los cristianos ni los musulmanes europeos son especialmente creyentes y practicantes.⁴² Ahora bien, dado que el discurso europeo —salvo quizá en Reino Unido— no se permite a sí mismo una clasificación racial o étnica —aunque sí lo hace con los inmigrantes del Este de Europa, de China o de Latinoamérica—, ha creado a tal efecto una clasificación neo-étnica que inventa un colectivo mediante un marcador re-

ligioso. Estados Unidos clasifica racialmente y fomenta las identidades religiosas, mientras que Europa (salvo quizá, de nuevo, Reino Unido), al menos en el caso de la inmigración de origen musulmán, clasifica religiosamente y fomenta las identidades (neo)étnicas. En definitiva: estos musulmanes (neo)étnicos nada tienen en común entre sí salvo el hecho de ser inmigrantes o descendientes de inmigrantes procedentes de regiones en las que el islam es la religión mayoritaria. No comparten cultura ni incluso vivencia de la religión. «Musulmán» en Europa es una categoría construida *ad hoc* para clasificar una parte de la inmigración posterior a la Segunda Guerra Mundial. «Musulmán» es quien es de origen musulmán, así como los judíos antes de la Segunda Guerra Mundial eran quienes eran de origen judío;⁴³ designa a un colectivo «extraño» en oposición al colectivo supuestamente «autóctono» o «nativo».

4. Las corrientes migratorias

Salvo los musulmanes balcánicos, asentados en Europa desde hace varios siglos, el grueso de musulmanes europeos procede de la inmigración posterior a la segunda guerra mundial. Sin embargo, no se trata de un éxodo masivo de musulmanes en Europa que pudiera calificarse como éxodo musulmán. No toda la inmigración europea procede de regiones donde el islam es mayoritario, sino que los grandes desplazamientos de poblaciones afectan tanto a musulmanes como a no musulmanes, así como a europeos que se desplazan a otros países europeos y a extraeuropeos procedentes de regiones donde el islam no es mayoritario que se desplazan a países europeos. Como varios discursos xenófobos intentan equiparar inmigración e islam, es preciso analizar los rasgos principales de la inmigración europea desde los años cincuenta.⁴⁴ Desde entonces y hasta la reciente oleada siria, la causa principal (aunque no única) de los principales desplazamientos de población hacia Europa tiene un marcado carácter económico: un trabajador o una trabajadora que se desplaza hacia una región generalmente más rica en la que sus perspectivas de trabajo y de vida son mejores que las de la región de origen. Podríamos clasificar estos desplazamientos de población hacia Europa en tres grandes corrientes:

1. De forma variable pero relativamente continua desde los años cincuenta, desde las antiguas colonias hacia la antigua metrópolis: a) Desde Brasil, Cabo Verde y Angola hacia Portugal; b) Desde Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina (Latinoamérica en general) y Marruecos hacia España; c) Desde Marruecos, Túnez y Argelia hacia Francia; d) Desde Indonesia y Surinam hacia los Países Bajos; e) Desde India, Paquistán, Bangladesh, Sudáfrica y Nigeria hacia Reino Unido.

2. Al menos hasta 1973, desde los países del Sur de Europa (Portugal, España, Italia, Yugoslavia y Turquía) hacia Francia, Bélgica, Países Bajos, Suecia, Alemania, Suiza y Austria. Muchos de estos *Gastarbeiter* permanecieron en los países de acogida, siguiendo ciertos patrones generales de desplazamiento: a) Desde Portugal hacia Francia y Suiza; b) Desde España hacia Francia; c) Desde Italia hacia Bélgica, Francia, Suiza y Alemania; d) Desde Grecia hacia Alemania; e) Desde Yugoslavia hacia Ale-

mania, Austria y Suiza; f) Desde Turquía hacia Alemania, Austria, Países Bajos, Francia, Suiza, Dinamarca, Suecia y Bélgica.

3. A partir de 1989, desde los países del antiguo bloque comunista hacia los países del otro lado del Telón de Acero, siguiendo ciertos patrones generales de desplazamiento: a) Desde Rumanía hacia España, Italia y Alemania; b) Desde Polonia hacia Alemania y Reino Unido; c) Desde Albania hacia Italia; d) Desde los países de la antigua Yugoslavia hacia Alemania, Austria y Suiza.

De la inmigración procedente de las antiguas colonias, sólo una pequeña parte es de origen musulmán (en Portugal apenas existe; en España, Reino Unido y Países Bajos es parcialmente de origen musulmán; y sólo en Francia es mayoritariamente de origen musulmán).⁴⁵ De la inmigración procedente de los países del Sur de Europa, también sólo una parte es de origen musulmán⁴⁶ (la inmigración exyugoslava, que a su vez sólo parcialmente es de origen musulmán; y la inmigración turca, que fue la más duradera y estable, y esta sí es plenamente de origen musulmán). De la inmigración procedente de los países del antiguo bloque comunista, también sólo una parte es de origen musulmán (la inmigración albanesa y a su vez sólo parcialmente la inmigración exyugoslava). De forma general podemos afirmar que las grandes olas de emigración a Europa no tienen un origen o un carácter marcadamente musulmán.⁴⁷ Se vinculan con acontecimientos diversos (fin del colonialismo europeo, crecimiento económico de posguerra, fin de los regímenes comunistas) que afectaron a las poblaciones musulmanas, pero que en ningún caso fueron desencadenadas por motivos religiosos.

Por otro lado, para captar la imagen de conjunto de la inmigración en Europa también hay que mencionar otro fenómeno migratorio que suele ser dominante y que no se suele tener en cuenta: los movimientos de población entre países vecinos (entre Reino Unido e Irlanda, Suiza e Italia, Suecia y Finlandia, Alemania y Austria, Alemania y Suiza, Alemania y Dinamarca, Alemania y Países Bajos, Países Bajos y Bélgica, Bélgica y Francia, Francia y España, España y Portugal, etc.) y no tan vecinos, como Reino Unido (y sobre todo pensionistas) y España.⁴⁸ Si, además, nos fijamos en la fuerte migración procedente de países o regiones extraeuropeas no musulmanes, como es el caso de la India (en Reino Unido), Latinoamérica (en España) o China (por toda Europa, pero principalmente en España e Italia), la equiparación entre «inmigración» e «islam» se muestra directamente falaz. En países como Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Rumanía, Estonia, Letonia, Lituania, Finlandia, Portugal o Irlanda prácticamente no existe la inmigración «de origen musulmán», que solamente logra el «primer puesto» en Francia (procedente principalmente de Argelia y Marruecos) y en Alemania, Austria y Dinamarca (procedente principalmente de Turquía, aunque no sólo).⁴⁹ Solamente en los Países Bajos la inmigración es verdaderamente musulmana de forma muy mayoritaria, copando la inmigración procedente de Turquía, Marruecos e Indonesia los tres «primeros puestos». En Europa, a pesar de la creciente islamofobia, hay que señalar que «inmigración» no equivale a «islam». Y si la equiparación —y los miedos que pretenden despertar sus defensores— «funciona», se debe a motivos que poco tienen que ver con las verdaderas dinámicas migratorias.

5. La ciudad independiente de las religiones, pero también la ciudad de Alá, Dios, Yavéh...

En términos numéricos hay que prestar atención a la inmigración intraeuropea y a la inmigración extraeuropea de origen no musulmán. Ahora bien, en términos cualitativos o categoriales, la comparación de la inmigración «de origen musulmán» con otras inmigraciones permite aislar los rasgos diferenciales de la clasificación de la inmigración de origen musulmán mediante el marcador religioso. Pues, curiosamente, la migración procedente de otras regiones donde el islam no es la religión mayoritaria no se vehicula a través de la «religión». Por ejemplo, la religión mayoritaria en Rumanía (el cristianismo ortodoxo) no es relevante para vehicular la inmigración rumana. Los inmigrantes procedentes de Rumanía no son primariamente considerados en España o Italia como «ortodoxos». Tampoco los inmigrantes procedentes de Polonia son considerados como «católicos» en Alemania o en Reino Unido. A veces son denominados como eslavos o del Este, pero nunca ortodoxos o católicos. Tampoco los indios de Reino Unido son «hinduistas» ni los latinoamericanos en España son «católicos» (o protestantes, cuyo número asciende vertiginosamente).⁵⁰ Esta misma operación tampoco se realiza, por supuesto, con los inmigrantes procedentes de China o del África Subsahariana. No obstante, marroquíes, tunecinos, argelinos, albaneses, kosovares, turcos, sirios, iraquíes, iraníes, paquistaníes, bangladesíes o indonesios, entre otros, sí son clasificados como «musulmanes» en Europa. A pesar de que sus niveles de creencia y de práctica puedan estar al mismo nivel que los de los inmigrantes procedentes de India, Rumanía o Bolivia, se les clasifica como musulmanes. Es la única migración que se ordena principalmente a través de la religión, creando de este modo una «neoetnia» en el corazón de las ciudades europeas. Pues efectivamente, vinculado a los fenómenos migratorios, es en las ciudades europeas donde el islam adquiere cada vez mayor visibilidad.

Las autoridades europeas oscilan entre la consideración del islam como una religión pura (lo cual lo pondría al mismo nivel que el cristianismo) o como una cultura, con subculturas derivadas de los países de origen (lo cual conduciría a la guetificación); así como también dudan sobre si abordarlo como cuestión de creencia o de origen migratorio. Lo que está claro es que lo religioso en las ciudades europeas está desbordado y es inseparable de otras cuestiones sociales: el cristianismo, con un gran patrimonio cultural, se ha convertido en el garante —aunque cada vez más discutido— de la continuidad histórica de cada una de las comunidades; mientras que el islam se ha convertido en una categoría para ordenar la inmigración. Los conflictos en los que media la religión suelen ser conflictos primariamente no religiosos: evidentemente, y por mucho que haya voces respetadas que así lo afirman, no se trata ni de una lucha de la cristiandad contra el islam ni de occidente contra el islam. El actual debate europeo sobre el islam se ordena principalmente en torno a la cuestión de la inmigración. Es un debate social europeo, y sólo en segundo lugar y en muy menor medida un debate religioso o geopolítico. Cuando hablamos de religión en Europa, hablamos de religión y *algo más*. En las grandes ciudades europeas se anticipan las posibles respuestas a esta espinosa cuestión. Vuelve la religión⁵¹ (quizá nunca

se fue, o no se percibió durante el interregno 1917-1989), pero no vuelve como aumento de las creencias, o incluso de las prácticas religiosas, sino como factor de creación y delimitación identitaria de colectivos y comunidades.⁵² Vuelve como islamofobia, y por eso hay que denunciar el auge de esta última. Y por eso también la problematización de la «visibilidad» de las religiones en las —felizmente seculares— ciudades europeas.

Notas

¹ Roy, O., “El islam en Europa, una religión más que debe ser tratada como el resto”, en Haenni, P. & Lathion, S. (dirs.), *Los minaretes de la discordia. Pistas para superar la islamofobia*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 14.

² Weber, M., *Sociología de la religión*, Akal, Tres Cantos, 2012, p. 143: «Que se considere justamente al campesino como el tipo específico de individuo piadoso y grato a dios es un fenómeno absolutamente moderno. [...] Ninguna de las religiones de redención orientales más relevantes conoce algo así.»

³ *Ib.*, pp. 144-145: «En el cristianismo primitivo, al pagano se le llamaba simplemente aldeano (*paganus*). En su doctrina oficial (Tomás de Aquino) todavía las Iglesias medievales tratan al campesino como cristiano de rango inferior en el fondo; en todo caso, con escasisima consideración. La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor completamente específico de su piedad son producto de una evolución muy reciente. [...] Realmente la religiosidad del cristianismo primitivo es de hecho una religiosidad urbana; como Harnack ha demostrado convincentemente, en las mismas circunstancias la relevancia del cristianismo crece con el tamaño de la ciudad. En la Edad Media, la fidelidad a la Iglesia y la religiosidad de las sectas se desarrollan singularmente en el ámbito urbano. Resulta completamente inverosímil que una religiosidad organizada de forma congregacional, como la del cristianismo primitivo, se hubiera podido desarrollar fuera de una vida comunitaria urbana [...] las cualidades específicas del cristianismo como religión de redención ética y piedad personal encontraron su genuino suelo nutritivo en el ámbito de la ciudad y han rebrotado allí una y otra vez, en oposición a la reinterpretación ritualista, mágica o formalista, favorecida por la supremacía de los poderes feudales.» Y más adelante, en la p. 155: «El cristianismo antiguo fue desde su inicio una religiosidad específica de artesanos. Su salvador, un artesano de un pequeño centro rural; sus misioneros, menestrales ambulantes; el más grande de todos ellos, un oficial vagabundo de lonas, tan alejado del campo que en una de sus epístolas utiliza manifiestamente al revés una metáfora sobre un injerto.»

⁴ Burbank, J. & Cooper, F., *Imperios. Una nueva visión de la historia universal*. Crítica, Barcelona, 2015, p. 105 y ss.

⁵ González Ferrín, E., *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*, Almuzara, 2013, p. 377 y ss.

⁶ Weber, M., “Consideración intermedia (Zwischenbetrachtung). Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., pp. 407-445.

⁷ Casanova, J., “Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities”, en Becci, I., Burchardt, M. & Casanova, J. (eds.), *Topographies of Faith. Religions in Urban Spaces*, Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 116: «Crucial is the fact that while in Europe processes of modernization and urbanization were historically associated with un-churching, de-confessionalization and drastic secularization, in the United States processes of urbanization and modernization have been continuously associated with processes of churching, denominational affiliation, and religious revivals.»

⁸ Díez de Velasco, F., *Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid, 2002, p. 532.

⁹ Simmel, G., “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 2011, pp. 376-377: «El fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el *acrecentamiento de la vida nerviosa* [...] A partir de aquí se torna conceptualizable el carácter intelectualista de la vida anímica urbana frente al de la pequeña ciudad, que se sitúa más bien en el sentimiento y en las relaciones conforme a la sensibilidad.»

¹⁰ Roy, O., *La santa ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010, p. 23 y ss., donde defiende que las dinámicas de la globalización desterritorializan (y reterritorializan) las religiones, que de ese modo quedan formateadas.

¹¹ Dejémoslo claro desde el principio: el islam es una religión más de Europa. Los musulmanes viven en Europa con normalidad. La cuestión del terrorismo y de la radicalización se vincula con unos miles entre los millones de musulmanes europeos. Y aunque evidentemente tiene que ver con el islam como religión, la radicalización yihadista tiene más bien que ver con los espacios marginales europeos y con individuos con características muy concretas: habitualmente hombres (no mujeres), jóvenes (no adultos ni ancianos), de segunda generación (no primera ni tercera), magrebíes (no turcos) que, en una situación de falta de integración social y ausencia de relatos identitarios, acceden a un relato global yihadista imaginario que da sentido a su vida. Para el estudio del proceso de islamización de la radicalidad europea, véase Roy, O., *Le djihad et la mort*, Seuil, 2016, pp. 73-127.

¹² Cfr. Davie, G., *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000, así como Berger, P., Davie, G. & Fokas, E., *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Aldershot, 2008.

¹³ D. Hervieu-Léger califica esta situación como «pertenencia sin creencia». Como si el «producto» que ofrecieran las iglesias no gustara ni se buscara otro, pero tampoco se abandonara la confianza en ellas. Véase Hervieu-Léger, D., “The Role of Religion in Establishing Social Cohesion”, en Michalski, K. (ed.), *Religion in the New Europe*, Central European University Press, Budapest-New York, 2006, pp. 45-63.

¹⁴ Roy, O., *La santa ignorancia*, op. cit., p. 43 y ss.

¹⁵ Un proceso en el que lo esencial no era tanto la religión del rey sino más bien la religión del reino (o del territorio): ahí están los «forzados» casos de conversión de Enrique IV de Francia al catolicismo, la expulsión del católico Jacobo II de Inglaterra, la conversión de Catalina II de Rusia a la ortodoxia, la conversión de Carlos IX de Suecia al luteranismo, la conversión de la exreina de España Sofía al catolicismo, etc. Véase Leclerc, A., “Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 59-60.

¹⁶ Cfr. Casanova, J., “Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global”, en Reus, M. (ed.), *Secularización, laicidad y religión. Seminario con José Casanova*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2014.

¹⁷ Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, p. 286.

¹⁸ Por eso los sociólogos norteamericanos pensaron durante mucho tiempo que no existe una verdadera experiencia de la religión en Europa, cuya situación es muy excepcional. En gran parte del mundo es diferente. Por ejemplo, se calcula que en Estados Unidos un tercio de la población ha cambiado alguna vez de iglesia. El pentecostalismo se expande con fuerza por Latinoamérica y múltiples cultos y religiones se expanden por el África Subsahariana y Asia. No así en Europa, donde los nuevos movimientos religiosos no florecen con fuerza ni el budismo ni otras religiones orientales triunfan masivamente.

¹⁹ Madeley, J. T. S., “Religion, State and Civil Society in Europe: Triangular Entanglements”, en De Hart, J., Dekker P. & Halman, L. (eds.), *Religion and Civil Society in Europe*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013, p. 49.

²⁰ Díez de Velasco, F., *Introducción a la Historia de las Religiones*, op. cit., p. 572 y ss.

²¹ Cfr. Hastings, A., *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, así como Martin, D., *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Ashgate, Aldershot, 2011, p. 136 y ss.

²² La situación de los países del sur de Europa como Portugal, España o Italia puede ser excepcional con respecto a esta cuestión.

²³ Zazo, E., “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 116-117.

²⁴ Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005, p. 150: «[Las grandes religiones] ya no son, o lo son cada vez menos, capaces de constituir el principio organizador de la vida de los grupos sociales, con la excepción de los grupos voluntarios cuya existencia depende de la adhesión de los individuos. Este desplazamiento de lo social a lo individual de la «capacidad significativa» de las religiones históricas hace de ellas, en todas las sociedades avanzadas, patrimonios culturales reverenciados por su significado histórico y su función emblemática, pero que escasamente se movilizan, al menos de manera explícita, en la producción actual de los significados colectivos.»

²⁵ Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, p. 100 y ss.

²⁶ Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, op. cit., p. 456 y ss.

²⁷ Como ocurrió igualmente con los inmigrantes de la generación del *baby boom* que emigraron del campo a la ciudad en toda Europa. La religiosidad no es un modo adecuado de adaptación al nuevo medio, a diferencia de lo que ha sido habitual en Estados Unidos.

²⁸ Cfr. Reguera, M., “El American Way of Faith”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 185-212.

²⁹ Baubérot, J., *Les laïcités dans le monde*, PUF, Paris, 2010, p. 86 y ss. El islam en Europa suele ser considerado, desde el papel de las religiones en el espacio público, como un factor de desestabilización de orden interno mientras que en Estados Unidos, desde el punto de vista de la seguridad, suele ser más bien considerado como una amenaza geopolítica. Véase Cesari, J., *Why the West fears Islam. An exploration of Muslims in Liberal Democracies*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, p. XVII.

³⁰ No existen movimientos políticos o sociales que se reclamen musulmanes y que busquen de forma proselitista influir cada vez más en los espacios europeos. Por otra parte, la radicalización yihadista ocurre más en domicilios privados que en las mezquitas. Tampoco son los líderes religiosos quienes lo hacen y el papel de internet es esencial. Véase el informe de 2016 del Real Instituto Elcano, redactado por F. Reinares y C. García Calvo, “Estado Islámico en España”:

<http://www.realinstitutoelcano.org/publicaciones/libros/Informe-Estado-Islamico-Espana.pdf>

Sobre las respuestas «intelectuales» a este desafío, véase Romerales, E., “Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 77-104.

³¹ Cesari, J., *Why the West fears Islam*, op. cit., p. XIV.

³² Roy, O., “El islam en Europa, una religión más que debe ser tratada como el resto”, op. cit., pp. 13-14.

³³ Roy, O., *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2003, p. 67.

³⁴ Este vaivén de la definición de «musulmán» entre la mera creencia religiosa o en virtud de la región de procedencia del inmigrante o descendiente de inmigrantes se encuentra en casi todas las explicaciones sobre la reciente cadena de atentados en las ciudades europeas (París, enero de 2015; Bruselas, marzo de 2016; París, noviembre de 2015; Niza, julio de 2016; Berlín, diciembre de 2016). Desde el estricto punto de vista de la creencia, casi ninguno de los terroristas implicados llevaba una vida religiosa o estaba inserto en la vida comunitaria religiosa de su lugar de residencia. Como dice Olivier Roy, “Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste”, *Le Monde*, 24/11/2015: «Presque tous les djihadistes français appartiennent à deux catégories très précises: ils sont soit des 'deuxième génération', nés ou venus enfants en France, soit des convertis [...] Bref, ce n'est pas la 'révolte de l'islam' ou celle des 'musulmans', mais un problème précis concernant deux catégories de jeunes, originaires de l'immigration en majorité, mais aussi Français 'de souche'. Il ne s'agit pas de la radicalisation de l'islam, mais de l'islamisation de la radicalité. Qu'y a-t-il de commun entre les 'deuxième génération' et les convertis? Il s'agit d'abord d'une révolte générationnelle: les deux rompent avec leurs parents, ou plus exactement avec ce que leurs parents représentent en termes de culture et de religion. Les 'deuxième génération' n'adhèrent jamais à l'islam de leurs parents, ils ne représentent jamais une tradition qui se révolterait contre l'occidentalisation. Ils sont occidentalisés, ils parlent mieux le français que leurs parents. Tous ont partagé la culture 'jeune' de leur génération, ils ont bu de l'alcool, fumé du shit, dragué les filles en boîte de nuit. Une grande partie d'entre eux a fait un passage en prison. Et puis un beau matin, ils se sont (re)convertis, en choisissant l'islam salafite, c'est-à-dire un islam qui rejette le concept de culture, un islam de la norme qui leur permet de se reconstruire tout seuls. Car ils ne veulent ni de la culture de leurs parents ni d'une culture 'occidentale', devenues symboles de leur haine de soi. La clé de la révolte, c'est d'abord l'absence de transmission d'une religion insérée culturellement. [...] Si on trouve beaucoup moins de Turcs que de Maghrébins dans les mouvements radicaux, c'est sans doute que, pour les Turcs, la transition a pu être assurée, car l'Etat turc a pris en charge la transmission en envoyant instituteurs et imams (ce qui pose d'autres problèmes, mais permet d'esquiver l'adhésion au salafisme et à la violence).»

³⁵ Alba Rico, S., *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 101.

³⁶ Martín Muñoz, G., “Europa y el mundo musulmán”, en *El País*, 22/02/06:

http://elpais.com/diario/2006/02/22/opinion/1140562813_850215.html

³⁷ Nongbri, B., *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven & London, 2013, p. 7.

³⁸ Roy, O., *El islam mundializado*, op. cit., p. 67.

³⁹ *Ib.*, p. 68 y ss.

⁴⁰ Roy, O., “Una comunidad imaginaria”, *El País*, 13/01/15:

http://elpais.com/elpais/2015/01/12/opinion/1421087876_925466.html

⁴¹ *Ib.*

⁴² Buena prueba de ello ofrece el hecho de que estas poblaciones musulmanas no destinen parte de sus recursos, ya de por sí escasos, a la construcción de nuevos edificios religiosos. Lo que ocurre más bien es que las mezquitas más grandes y visibles son financiadas por otros Estados (como la mezquita de la M-30 en Madrid, financiada por Arabia Saudí), que pretenden utilizar a esa población musulmana en Europa como rehenes de su política exterior e incluso, en caso hipotético, como quinta columna.

⁴³ Alba Rico, S., *Islamofobia*, op. cit., pp. 114-115. Igualmente, Traverso, E., *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, PUV, Valencia, 2013, p. 171: «En la Europa contemporánea el inmigrante asume básicamente los rasgos del musulmán. La islamofobia desempeña en el nuevo racismo el papel que fue antaño el de los judíos en el antisemitismo. La memoria de la Shoah —una percepción histórica del antisemitismo desde el prisma de su culminación genocida— tiende a oscurecer estas analogías, que son sin embargo patentes. El retrato del árabe-musulmán trazado por la xenofobia contemporánea no difiere mucho del que construyó del judío el antisemitismo a principios del siglo XX. Las barbas, las filacterias y el caftán de los judíos orientales inmigrados de antaño guardan semejanza con las barbas y los velos de los musulmanes y musulmanas de hoy. En ambos casos, ciertas prácticas religiosas, culturales, indumentarias y alimentarias propias de una minoría son utilizadas a fin de construir el estereotipo negativo de un cuerpo extraño e inasimilable, ajeno a la comunidad nacional. Judaísmo e islam funcionan así como metáforas negativas de la alteridad: hace un siglo el judío que pintaba la iconografía popular tenía forzosamente la nariz gan-chuda y las orejas salidas, de la misma manera que se identifica hoy al islam con el burka, aun si el 99,99 % de las mujeres musulmanas que viven en Europa no llevan el velo integral.»

⁴⁴ Los siguientes datos han sido extraídos de las publicaciones del INE y de sus equivalentes en el resto de países europeos.

⁴⁵ En términos numéricos, que incluso han llevado a algunos a hablar de «éxodo», aquí hay que destacar la inmigración de origen marroquí, que se mantiene de forma constante desde los años sesenta y se dirigió principalmente hacia Francia, aunque en menores proporciones también hacia Bélgica, Países Bajos, Alemania, Italia y España. Esta inmigración creció exponencialmente desde los años noventa en estos dos últimos países (Italia y España).

⁴⁶ El resto, conspicuamente, es de origen católico y ortodoxo.

⁴⁷ No hay que olvidar la inmigración cuya causa principal radica en los conflictos armados que atraviesan varios países de Oriente Próximo y de Oriente Medio como Irak (desde los setenta, pero sobre todo desde 2003), Líbano (desde 1975), Afganistán (desde los ochenta, pero sobre todo desde 2001) o Siria (2011), y que se ha dirigido principalmente hacia Alemania, Reino Unido, Suecia, Dinamarca y Países Bajos. También hay que mencionar, aunque sea menos importante en términos cuantitativos, que esta inmigración incluye a poblaciones kurdas o no musulmanas como los maronitas o los asirios.

⁴⁸ Al igual que gran parte de la inmigración europea no es de origen musulmán, sino que procede de otras zonas de Europa y de regiones extra-europeas no mayoritariamente musulmanas, del mismo modo la emigración de origen musulmán no se concentra en Europa, sino que se desplaza entre países mayoritariamente musulmanes, se dirige hacia otros países como Estados Unidos, Rusia, etc. La inmigración europea de origen musulmán es solamente una pequeña parte de la inmigración de origen musulmán global. Desde el punto de vista de la inmigración europea podríamos catalogar la migración de origen musulmán en seis grandes categorías en función del origen geográfico: magrebí, balcánica, turca, de Oriente Próximo, de Oriente Medio y de Extremo Oriente —dejamos de lado la subsahariana—. En primer lugar, la inmigración magrebí se concentra en varios países culturalmente católicos (España, Italia, Francia y Bélgica) y Países Bajos. En todos estos países la inmigración magrebí equivale prácticamente a marroquí, salvo en Francia, donde la argelina supera a la marroquí y existe una migración tunecina igualmente considerable. Esta inmigración remite en parte a la colonización (Francia y España) y crece exponencialmente desde los años noventa en Italia y España. En segundo lugar, la inmigración balcánica de origen musulmán (que es sólo una parte de la inmigración balcánica) se concentra principalmente en Alemania, aunque también su número es considerable en Austria, Suiza, Dinamarca y Suecia. Procede en primer lugar de los acuerdos con la antigua Yugoslavia para el desplazamiento de *Gastarbeiter*. Pero también aumentó tras el fin de la caída de la Unión Soviética, el desmembramiento de Yugoslavia y la guerra de los Balcanes. Por otro

lado, la inmigración albanesa a Italia ha crecido desde los noventa de manera exponencial. En tercer lugar, la inmigración turca es mayoritaria en Alemania, Austria, Dinamarca y Países Bajos. También es considerable en Francia, Bélgica, Suecia y Suiza. Todos estos países firmaron acuerdos con Turquía en los años sesenta para la consecución de *Gastarbeiter* que, a la larga, permanecieron en los países receptores. En cuarto lugar, la inmigración desde Oriente Próximo tiene su origen en los conflictos políticos que sacuden la zona. Muchas personas han huido de Líbano, Irak y Siria, principalmente (aunque no todos musulmanes), llegando con cuentagotas a Europa, sobre todo a Alemania, Dinamarca, Suecia, Países Bajos. En quinto lugar, la inmigración desde Oriente Medio es mayoritariamente de origen paquistaní (y, en menor medida, bangladesí) y se instala en la antigua metrópoli: Reino Unido. También es destacable la inmigración afgana desde los años ochenta. En sexto lugar, en la inmigración desde Extremo Oriente sólo cabe mencionar la migración indonesia a los Países Bajos.

⁴⁹ Aun así, en Francia, tras la inmigración procedente de Argelia y Marruecos, nos encontramos «en segundo lugar» con la inmigración procedente de Portugal e Italia. También en Alemania, tras la inmigración procedente de Turquía, nos encontramos con la inmigración procedente de Polonia, Italia y Rumanía.

⁵⁰ De acuerdo con los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso, en España los lugares de culto evangélicos (3838) casi triplican a los lugares de culto musulmanes (1473). Véase: http://www.observatorioreligion.es/upload/71/94/Explotacion_Directorio_junio_2016.pdf

⁵¹ Duque, F., “Introducción: música de las esferas o música celestial”, en Sloterdijk, P. & Kasper, W., *El retorno de la religión. Una conversación*, KRK, Oviedo, 2007, p. 31.

⁵² Lanceros, P., “En el principio era el medio. Cuestión de orden”, en Lanceros, P. & Díez de Velasco, F., (eds.), *Religión y violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, p. 38.