

INSTITUCIONES ISLÁMICAS EN BOSNIA-HERZEGOVINA Y ESPAÑA. DIFERENTES FORMAS DE POLITIZAR LA RELIGIÓN¹

Islamic institutions in Bosnia-Herzegovina and Spain.
Different ways of politicization of religion

ISAAC MARTÍN LUPIÁÑEZ

Universidad Loyola Andalucía

isaacmartinlupi@gmail.com

Cómo citar/Citation

Martín Lupiáñez, I. (2022).

Instituciones islámicas en Bosnia-Herzegovina y España. Diferentes formas de politizar la religión.

Revista de Estudios Políticos, 196, 227-251.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.196.08>

Resumen

El presente trabajo describe la actualidad institucional islámica de dos países diferentes en el panorama europeo. La trayectoria histórica e identitaria es crucial en el caso de Bosnia-Herzegovina, mientras que en el caso de España, la gestión del islam fue tratada desde el control estatal hacia una minoría religiosa. Sin embargo, ambas instituciones islámicas comparten la jerarquía y el orden en sus proyectos, a pesar de la lentitud y relativa novedad del caso español. Estas diversas realidades han producido dos modelos que conforman reseñables ejemplos de la variada gestión del islam europeo y su relación con los Estados modernos.

Palabras clave

Islam; instituciones islámicas; gestión del islam; Bosnia y Herzegovina; España.

¹ Este trabajo ha sido realizado durante una estancia de investigación de ocho meses en la Universidad Džemal Bijedić de Mostar, Bosnia y Herzegovina.

Abstract

The present work describes the Islamic institutional actuality of two different countries in the European panorama. The historical and identity trajectory is crucial in the case of Bosnia and Herzegovina, while in the case of Spain the management of Islam was treated from state control towards a religious minority. Nevertheless, both Islamic institutions share the hierarchy and order in their projects, although the Spanish case is still far behind. These diverse realities have produced two opposing models that, however, shape the varied management of European Islam and its relationship with states.

Keywords

Islam; Islamic institutions; management of Islam; Bosnia and Herzegovina; Spain.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. CONTEXTOS DESIGUALES. III. BOSNIA Y HERZEGOVINA: 1. Institución islámica en Bosnia-Herzegovina, una organización anterior al Estado. 2. El papel político en la Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina. IV. ESPAÑA: 1. Comisión Islámica de España, un proyecto administrado por el Estado. 2. La política en las instituciones islámicas españolas, internas o externas, pero siempre latentes. V. OBSERVACIONES FINALES, RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y EL ISLAM EN DOS CONTEXTOS DIFERENTES. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. INTRODUCCIÓN

La religión ha tenido un papel latente y presente en la vida política en casi cualquier contexto de la historia humana, no exclusivamente como organismo independiente con ansias de poder, sino también como elemento parte de la propia estructura social. Como diría Foucault en su visión biopolítica (1980: 156), el micropoder de las diferentes religiones penetra materialmente el espesor mismo de las sociedades que son cruciales para el establecimiento de fenómenos como el control social. Este estudio presenta ejemplos opuestos de la gestión del islam en las sociedades europeas y de la relación de los correspondientes micropoderes religiosos en sendos contextos. En el caso de Bosnia y Herzegovina, esta religión es un elemento fundamental de su identidad nacional, además de como herencia cultural y religiosa, es observada como un elemento diferenciador y categorizador de la sociedad bosniaca; con un desarrollo político similar al de los partidos demócratacristianos en otros contextos europeos. Por el contrario, el caso español engendró la institucionalización del islam desde el propio Estado a través de un procedimiento *top-down* mediante el que se garantizó su influencia en la organización religiosa, poseyendo la Administración una relación de superioridad con respecto a las instituciones y comunidades religiosas minoritarias en el país. En el caso de Bosnia y Herzegovina, su institución islámica es mucho más antigua que la actual organización política y, por el contrario, la diferenciación religiosa sustentó la creación de la nación mediante procesos de diferenciación identitaria y resaltando su singularidad con otras naciones como resultado del desmembramiento de la República Federativa Socialista de Yugoslavia².

² Para un acertado análisis histórico de las guerras yugoslavas, véase Ruiz Jiménez (2016).

Además de la institucionalización de las organizaciones islámicas, el origen y peso demográfico de la población musulmana en ambos países se muestran como notables diferencias en los casos tratados. Según el censo más reciente realizado en Bosnia y Herzegovina en 2013³, el número de musulmanes en el país balcánico era de 1,79 millones de personas, mientras que en el contexto español y según el Observatorio Andalusi⁴, los musulmanes en España son 1,9 millones de personas. Con respecto a los centros religiosos, y dejando a un lado las enriquecedoras etnografías comparativas que podrían plantearse (Bringa, 1995; Moreras, 2014), algunas fuentes estrictamente cualitativas estipulan que hay más de 4000 centros de culto y 1139 mezquitas⁵ en el país balcánico. En España, el Observatorio del Pluralismo Religioso⁶ registra que hay más de 1800 centros de culto islámico. Esto significa que se estipula que el 50,1 % de la población del país eslavo es musulmana, mientras que en el caso español apenas supera el 4 % de la población total. Y es que la situación demográfica de cada país es similar en términos absolutos, pero muy diferente en su peso dentro de cada frontera. Asimismo, los diferentes grupos de creyentes que la conforman —aunque no será objetivo principal del artículo— influirán en ambos procesos de una forma específica: como establecía Weber, el grupo de feligreses y sus características propias forjarán una evolución determinada de la religión (Weber, 2012) y, de igual modo, las instituciones resultantes se relacionarán de distinta forma con el orden social establecido (Weber, 2005).

Ciertamente, se plantean dispares realidades que han generado y desarrollado estructuras diferenciadas del islam en sociedades europeas y laicas; asimismo, las relaciones construidas entre estos Estados y dichas estructuras han proseguido caminos casi antagónicos. No obstante, también se pueden observar detalles similares en las estructuras religiosas islámicas de cada país, como la jerarquía y la necesidad de interlocución. En este caso, las relaciones de poder entre las organizaciones religiosas islámicas en Bosnia y Herzegovina se basan en un reconocimiento y trato igualitario debido a la situación

³ Véase el *Censo de población, hogares y viviendas en Bosnia y Herzegovina, 2013: resultados finales*. Agencia de Estadística de Bosnia y Herzegovina, junio de 2016. Disponible en: <http://www.popis2013.ba/popis2013/doc/Popis2013prvoIzdanje.pdf>.

⁴ Este observatorio fue creado por la Unión de Comunidades Islámicas de España y realiza informes anuales sobre la demografía musulmana e islamofobia en España. El último anuario publicado y citado se encuentra en Observatorio Andalusi (2019).

⁵ Shatzmiller (2002: 100).

⁶ Esta fundación de carácter estatal cuenta con información oficial del Registro de Entidades Religiosas y es gestionada por el Ministerio de Justicia. Disponible en: <https://cutt.ly/4Ggkpf3>.

específica en la que se encuentra la religión islámica en dicho contexto, su representación demográfica y el relevante peso que jugó en la configuración de la identidad propia bosniaca. Mientras, en España el Estado se posiciona como generador de la institución islámica, representante de una minoría, y sobre la que posee cierto margen de influencia.

Este trabajo trata de exponer las diferentes realidades de Bosnia-Herzegovina y España como ejemplos específicos del islam europeo y su desarrollo dentro de estos Estados. Al mismo tiempo, se presentan dos peculiares formas de relación entre el islam y Estado en contextos europeos: en un caso, la religión introducirá aspectos en la identidad e ideología política como elemento mayoritario e histórico, similar a otros ejemplos del continente; y en el otro, será administrado como una minoría religiosa bajo el control del poder estatal.

II. CONTEXTOS DESIGUALES

A pesar de que el islam llegó a la península ibérica en el año 711, las antiguas tierras del islam en Europa se encuentran en los Balcanes; e, incluso, cuando los musulmanes vivieron en al-Ándalus durante casi ocho siglos, sus influencias religiosas se mantuvieron como una reminiscencia cultural hasta nuestros días eliminando cualquier ápice de notoriedad religiosa. En el caso de Bosnia-Herzegovina, el islam llegó a mediados de siglo xv traído por el Imperio otomano en su objetivo de alcanzar el corazón de Europa. El proceso, académicamente controvertido, utilizado por los otomanos para «islamizar» o «convertir» a la población de los Balcanes sigue siendo objeto de debate⁷, pero el hecho incuestionable es que los musulmanes se han mantenido permanentemente en esta parte de Europa desde sus inicios hasta la actualidad. Mientras tanto, en España, los moriscos fueron expulsados a principios del siglo xvi y toda presencia del islam quedó relegada al patrimonio cultural. Además, el surgimiento del Estado nación español se justifica recurrentemente a través de la identidad nacional a partir de la idea de la *Reconquista* como prolegómeno de un país católico y europeo⁸. Por el contrario, el islam y las comunidades musulmanas continuaron arraigándose y creando su propia identidad al otro lado del continente, soportando el paso de imperios, invasiones, comunismo, guerras civiles y la creación final de un Estado independiente.

⁷ Para un analista profundo sobre esta dicotomía véase Grivaud y Popovic (2011).

⁸ Reseñables ejemplos de la conceptualización de la Reconquista a lo largo de la historia de España son: Ríos Saloma, M. (2005), Álvarez Junco, J. (2001) y Sánchez-Albornoz, C. (1974).

Sin detenerse en demasiados detalles históricos, el islam de los Balcanes y, particularmente, en Bosnia y Herzegovina, posee un recorrido y evolución específico desde su origen hasta la época actual. En un intento de definir este islam concreto, Fikret Karčić (2006) ha señalado seis características del islam bosnio. Como primera característica, pertenece a la rama sunní del islam y heredero de la tradición hanafi —doctrina jurídica oficial del imperio otomano, incluyendo una influencia relevante de las tariqas u órdenes sufís. En segundo lugar, centrándose en el proceso histórico, el islam en este contexto proviene de la herencia cultural e islámica otomana, caracterizada por una férrea institucionalización de los ulemas en una fuerte estructura jerárquica. El tercer punto define la existencia de prácticas endógenas de la sociedad bosnia de la época preislámica. El cuarto aspecto del islam bosnio está basado en el autodesarrollo de la teología y la interpretación de la doctrina. Esta situación ha generado ideas reformistas sobre la reconstrucción del pensamiento religioso y la importancia de la religión en la vida de los musulmanes. Esta nueva ola de doctrina reformista se convirtió, según Ahmet Alibašić (2016: 436), en «la tradición intelectual oficial en la interpretación del islam en Bosnia y Herzegovina». El quinto elemento es también una consecuencia del proceso histórico: la institucionalización del islam en forma de organización diferenciada y autónoma denominada Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina, (Islamska zajednica Bosne i Hercegovine), cuyo origen se sitúa en 1878. Finalmente, la sexta característica específica del islam bosnio muestra que la práctica real del islam en este país se sitúa en el contexto de un estado aconfesional.

Estos profundos análisis (Karčić, 2006; Alibašić, 2016) muestran cuáles fueron los elementos del desarrollo individual del islam bosnio y también muestran el contexto actual de esta religión. Observando el título dado a este estudio por Fikret Karčić (1999a), «Los bosníacos y los retos de la modernidad» (*The Bosniaks and the challenges of modernity*), se encuentra otro elemento no considerado en su análisis, pero que lleva décadas inmerso en un profundo debate: el concepto *bosniaco*. Originalmente utilizado para describir un pueblo eslavo anterior a la islamización de los Balcanes, ha adquirido una connotación confesional más allá del Estado bosnio que, además, fue utilizada para configurar una identidad nacional propia ya en tiempos de las repúblicas socialistas yugoslavas (Bideleux y Jeffries, 2007: 330). Los partidarios de esta identidad confesional hallan sus argumentos en la lucha nacional del contexto bosnio⁹. Sin embargo, también existen voces como la de la antropóloga social Tone Bringa, que apunta que estas identidades no pueden ser vinculadas

⁹ Véase las opiniones del importante líder religioso bosnio Avdul Kurpeović sobre los vínculos nacionalistas y la herencia islámica en Dimitrovova (2001).

exclusivamente a una religión: «Ni las identidades bosnias, ni las croatas, ni las serbias pueden entenderse plenamente con referencia solo al islam o al cristianismo, respectivamente, sino que deben considerarse en un contexto bosnio específico que ha dado lugar a una historia y una localidad compartidas entre los bosnios de origen islámico y cristiano»¹⁰.

En el aspecto religioso de esta identidad existen valoraciones que amplían dicho sentimiento a un amplio número de musulmanes eslavos más allá de las fronteras actuales de Bosnia-Herzegovina¹¹. Antes de esta construcción nacional-religiosa, el censo demográfico yugoslavo incluía a los musulmanes dentro de los dos principales grupos étnicos del país: serbios y croatas, hasta que en una reforma de la constitución en 1968 se introdujo a los «musulmanes» en una nueva categoría diferenciada. Este reconocimiento étnico y religioso fue observado por los bosnios como el primer reconocimiento nacional a pesar de la denominación exclusivamente confesional. Durante el desmembramiento de Yugoslavia, los nacionalistas bosnios se aferrarán a la construcción de esta identidad bosnia-musulmana para la justificación de un nuevo Estado independiente (Horvat, 2010: 574). En la actualidad, la Constitución de Bosnia-Herzegovina establece que los grupos étnicos que constituyen el país son serbios, croatas y bosnios. Es decir, se reconoce que la nación está formada por tres grupos étnicos diferenciados y, por lo tanto, el elemento religioso islámico les permitió delimitar un grupo étnico específico para forjar la identidad nacional en Bosnia y Herzegovina, y no verse absorbidos por los Estados vecinos de Serbia o Croacia. En consecuencia, el país quedó configurado por tres etnias diferenciadas: bosniacos, croatas y serbios, donde la diferenciación religiosa tuvo un rol protagonista bajo una misma nacionalidad, la bosnia. Este fenómeno de construcción de fronteras políticas por justificaciones religiosas no es exclusivo de los Balcanes y existen numerosos ejemplos, como la creación de la República Islámica de Pakistán o Irlanda del Norte, donde la peculiaridad religiosa ha marcado dichas diferenciaciones, a pesar de que Bosnia y Herzegovina no es exclusivamente islámica.

Sin embargo, la identidad religiosa no solo fue utilizada en el momento de la creación y justificación nacional como en los otros ejemplos, sino que sigue siendo un elemento fundamental en la diferenciación entre los grupos étnicos que configuran y conviven este nuevo país. La Constitución bosnia¹²,

¹⁰ Citado en Shatzmiller (2002: 32).

¹¹ Bohdana Dimitrova (2001), por ejemplo, identifica como bosnio al musulmán montenegrino.

¹² Carta magna surgida de los Acuerdos de Dayton en 1995, que puso fin a la guerra en Bosnia y Herzegovina entre croatas, bosnios y yugoslavos, y configuró un nuevo país con tres «pueblos constituyentes»: serbios, croatas y bosniacos.

además de contemplar la división del país en dos entidades o federaciones, establece un sistema de gobierno basado en el consociativismo que siempre representará a los tres grupos étnicos de manera igualitaria sin considerar el número ni la proporción de estos o de votos que reciban. Por lo tanto, las dos cámaras legislativas siempre tendrán el mismo número de serbios, croatas y bosníacos. De la misma manera sucede con la Presidencia, constituida colectivamente por un presidente de cada etnia que rota en el cargo por un período de ocho meses para garantizar la igualdad¹³. En este contexto, y en el campo del poder, la construcción nacional está cimentada en la condición diferenciada y diferente de la nación, que profundiza en los elementos de identidad de cada grupo étnico. En consecuencia, nos encontramos ante un país que basa su idea nacional, entre otros elementos, en la diferencia religiosa y en un sistema de gobierno que mantiene esta separación para el acceso al poder (Belloni, 2001).

A este respecto, gran parte de la configuración nacional de España también se cimentó en determinados elementos religiosos, principalmente durante la Guerra Civil (1936-1939) y el franquismo¹⁴; sin embargo, a pesar de la indudable relevancia de la Iglesia Católica, sobre todo en determinados momentos de esta realidad, actualmente no se trata de un elemento esencial de acceso al poder o muestra una fuerte categoría de diferenciación social, teniendo en cuenta que los últimos barómetros del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) confirman un descenso constante de la religiosidad en la población española, especialmente entre los jóvenes¹⁵. Por el contrario, las últimas encuestas realizadas sobre religiosidad a la sociedad bosnia en 2009 (Crabtree, 2010), indican que el 77 % por la población consideraba la religión como una parte importante de su vida diaria. En este mismo trabajo internacional, la sociedad española contestó afirmativamente en un 49 %. Asimismo, los resultados de análisis similares producidos por el *Eurobarómetro*¹⁶ sitúan a

¹³ A lo largo de los años, este sistema se ha reducido a una paridad exclusiva en los partidos políticos con acceso al poder porque no hay igualdad demográfica entre los grupos étnicos y el ciudadano no tiene que votar exclusivamente por su partido étnico.

¹⁴ Para un análisis en profundidad del papel del catolicismo en la Guerra Civil española y los inicios del franquismo, véase Andrés-Gallego (1997).

¹⁵ Véase los últimos barómetros del CIS sobre la religiosidad y práctica religiosa en el conjunto de la sociedad española.

¹⁶ Obsérvese el último *Eurobarómetro*, publicado en mayo de 2019, que sitúa el porcentaje de ateos españoles en el 12 % y de agnósticos o no creyentes en el 20 %, solo por detrás de Reino Unido, Estonia, Francia, Suecia, Países Bajos y República Checa de los veintiocho países que son estudiados. Disponible en: <https://cutt.ly/CGgxhVE>.

España como el séptimo país con mayor porcentaje de ateos y agnóstico de Europa —Bosnia y Herzegovina no está dentro de estos estudios—. Debido a ello, la influencia y las relaciones religiosas actuales en España serán diferentes a las del caso bosnio, aunque ello no impida que hayan sido similares en algún momento de la historia. El presente trabajo se adentra exclusivamente en el desarrollo de las instituciones islámicas de ambos casos europeos, y sus diferentes contextos y procesos específicos determinarán la relación con el poder y su capacidad de influencia sobre este.

III. BOSNIA Y HERZEGOVINA

1. INSTITUCIÓN ISLÁMICA EN BOSNIA-HERZEGOVINA, UNA ORGANIZACIÓN ANTERIOR AL ESTADO

Como se ha desarrollado anteriormente, el islam expandido por los otomanos a estas regiones poseía unas características específicas que incluían una estable institucionalización y fuerte jerarquía «sacerdotal» —utilizando la denominación weberiana— (Weber, 2012: 125). El centro jerárquico de éste estuvo situado en la capital del imperio hasta la llegada de los austrohúngaros. Tan solo cuatro años después de haber llegado a estos territorios, los nuevos conquistadores nombraron al primer gran muftí bosnio independiente del califato turco en 1882 (Karčić, 1999a: 120). Este momento es considerado como el comienzo de la institución islámica de Bosnia y Herzegovina, engendrada en un contexto específico del islam turco, con sus características heredadas, y producida por una necesidad política austrohúngara de independencia religiosa. Esta nueva situación produjo un desarrollo autónomo de las comunidades musulmanas bosniacas en todo lo relacionado con la gestión y evolución del islam. Así, como Fikret Karčić (1999a) desarrolla en su obra, la comunidad islámica bosnia ha abordado retos como la modernidad y sus desafíos de una manera específica, partiendo del periodo otomano, pero adaptándose al contexto austrohúngaro, yugoslavo y europeo.

Durante los años setenta, el control yugoslavo da paso a algunas medidas de cierta tolerancia religiosa, también con los musulmanes. El país comenzó a liberalizarse y el círculo religioso fue probablemente el más beneficiado: se permitió la construcción de las tan esperadas mezquitas de Liubliana y Zagreb, así como la apertura de un seminario islámico en Sarajevo. Al mismo tiempo, la representación pública del islam adquirió una notoriedad oculta en los últimos tiempos de su historia: elementos de visibilidad del islam como el hiyab o la barba en los hombres comenzaron a reaparecer en la sociedad yugoslava. También comenzaron a publicarse textos islámicos en periódicos como

Preporod (renacimiento), al mismo tiempo que se crearon organizaciones políticas islámicas (Alibašić, 2016: 444). La gestión y el control de la revista islámica suscitó un importante desarrollo en la esfera intelectual en aquellos convulsos años. El resurgimiento de la confesión musulmana como identidad diferenciadora, el acceso político de dicha identidad, así como las corrientes religiosas a favor y en contra del control de Belgrado, ha quedado elocuentemente grabado en la historia de esta revista¹⁷.

Este proceso de activación islámica bosnia se enmarca en un contexto internacional denominado *renacimiento religioso*, que involucra a todo tipo de movimientos políticos y sociales especialmente relacionados con el islam (Lapidus, 2014: 521-523). Según Fikret Karčić (2015: 104-118), este periodo de resurgimiento de los sentimientos islámicos en los Balcanes se observa en seis áreas diferentes, todas ellas bajo el régimen comunista yugoslavo: la reconstrucción de mezquitas, el acceso al sistema educativo de la religión del islam, la publicación religiosa islámica y el aumento de los símbolos islámicos en la esfera pública son los primeros cuatro elementos que reflejan este nuevo contexto en la región. La introducción del elemento islámico en estas esferas públicas produjo un importante salto cualitativo en el alcance y notoriedad de la fe islámica, así como de su influencia. Además, como quinto elemento, este autor señala el surgimiento de las instituciones de solidaridad musulmana, que trataron de agrupar asociaciones similares a las que ya tenían la iglesia católica y ortodoxa, pero de las que la comunidad musulmana había quedado huérfana en la Europa del Este. El colapso del comunismo y este contexto de renacimiento religioso brindaron una oportunidad para la institucionalización y la Organización de la Conferencia Islámica en septiembre de 1969, que marcó un punto de inflexión en este proceso. La sexta área que contempla el autor es la «cultura y las organizaciones políticas», un proceso fundamental que penetra no solo en la vida social, sino también en el ámbito del poder, enmarcado dentro de lo que Gilles Kepel (1995: 14) denomina la «segunda evangelización de Europa», que se extiende en el interior del islam como un desarrollo de la «islamización de la modernidad», según este autor, o la «espiritualidad de la política» de la que hablaba Foucault en sus análisis sobre la Revolución iraní.

Todos estos elementos del trasfondo bosnio son muy importantes para entender el desarrollo y la situación actual del islam en este país, sus organizaciones y su construcción política. En primer lugar, la organización islámica que gestiona las diversas competencias adquiridas y perdidas a lo largo de la

¹⁷ Para más información sobre la relevancia como protagonista intelectual y testigo del desarrollo islámico en Bosnia-Herzegovina de la revista *Preporod*, véase Karčić (1999b).

historia tiene su origen en 1882 con la elección del gran muftí de Bosnia y Herzegovina, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, en una búsqueda de independencia del islam que venía controlado por el Imperio otomano. La Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina, *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*, fue inaugurada por la disociación de la influencia otomana en los territorios recién controlados por los austrohúngaros.

Desde la institucionalización del islam con sede en Sarajevo, la gestión de la fe islámica de la zona quedó al amparo de esta organización, y aún hoy sigue estando presente en países con presencia musulmana como Serbia, Croacia o Eslovenia a través de la figura de *mashihat*¹⁸. Como herederos del islam otomano, la organización posee una fuerte jerarquía, aunque su influencia ha variado a lo largo de los años. Actualmente están divididos en *jamaat*, pequeñas comunidades de al menos diez musulmanes que forman una pequeña mezquita u oratorio; *majlis*, grupos de al menos siete jamaats; y el *muftí*, autoridad religiosa elegida por el Consejo de la Comunidad Islámica. Bosnia y Herzegovina cuenta con ocho muftíes territoriales y uno más en el Ejército. Además, esta institución tiene un poder ejecutivo en forma de consejo formado por siete miembros, llamado *Riyasat*, y un presidente, el *Rais-ul-Ulama*, que representa al muftí supremo de la Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina y al mayor órgano administrativo y religioso de la organización. El Consejo de la Comunidad Islámica también funciona como órgano legislativo y está compuesto por 83 miembros, la mayoría de ellos de Bosnia-Herzegovina, pero también posee representantes de la diáspora bosniaca de la zona y del resto del mundo. Incluye cinco representantes de Novi Pazar (Serbia), cinco miembros ubicados en Zagreb (Croacia), tres miembros de Liubliana (Eslovenia), tres miembros de Colonia, que cubren el territorio de Europa Occidental, un miembro procedente de Chicago, que cubre la zona de los EE. UU., y un miembro de Sidney, que representa el territorio de Australia. Por último, la comunidad islámica de Bosnia y Herzegovina también tiene un órgano judicial denominado Tribunal Constitucional de la Comunidad Islámica¹⁹, que se encarga del control constitucional de la

¹⁸ Según la Constitución de la Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina: «El mashihat de la Comunidad Islámica de Sandzak, junto con los mashihats de la Comunidad Islámica de Croacia y Eslovenia, respectivamente, son responsables de la organización de la vida religiosa en sus respectivos territorios, lo que logran con sus propias normas que están de acuerdo con la Constitución de la Comunidad Islámica».

¹⁹ Según la Comunidad Islámica, el tribunal tiene jurisdicción sobre la evaluación de la constitucionalidad de los actos normativos de la Comunidad Islámica, la evaluación de la conformidad de las actividades de los órganos de la Comunidad Islámica y sus instituciones con la Constitución, la resolución de cualquier conflicto relativo a la

labor de todas las instituciones de la comunidad islámica, lo que ha desembocado de esta manera tras un desarrollo histórico anterior a la propia constitución bosnia y a la existencia de un órgano jurisprudencial islámico previo. Sin embargo, fue el organismo religioso el que se adaptó a la nueva realidad nacional aconfesional.

Dentro del marco jurídico moderno, en 2004 se aprobó la «Ley sobre la libertad de religión y la posición jurídica de las iglesias y las comunidades religiosas»²⁰. Este reconocimiento a posteriori estableció la figura y la personalidad jurídica de las entidades religiosas, mostrando la aconfesionalidad del Estado ampliamente desarrollada en el artículo 14, que estableció un mínimo de trescientos feligreses para la creación de nuevas iglesias —cuando la comunidad islámica lo había situado en cien—, y resituó las competencias de asuntos religiosos en el Ministerio de Derechos Humanos y Refugiados. Otro ejemplo de reestructuración del sistema religioso islámico previo ante un orden nacional multirreligioso.

2. EL PAPEL POLÍTICO EN LA COMUNIDAD ISLÁMICA DE BOSNIA Y HERZEGOVINA

La organización y el control que ejerce la Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina sobre la totalidad de las congregaciones musulmanas es indudable. Grupos reconocidos y legales están detrás del manto de esta institución centenaria. Al mismo tiempo, sus relaciones con los que han ostentado el poder en la zona han sido desiguales pero permanentes, ya sea con emperadores o reyes. Sin embargo, la creación del Estado de Bosnia y Herzegovina tras los Acuerdos de Dayton a finales de 1995 dio lugar a una relación con el islam propia de un país europeo laico. En el contexto del auge nacionalista y el desmembramiento comunista, el Partido de Acción Democrática, *Stranka demokratske akcije* (SDA), nació bajo la fuerte dirección de Alija Izetbegović. Este partido definió su base ideológica en la herencia cultural e histórica

jurisdicción de las autoridades de la Comunidad Islámica, la supervisión y resolución de los conflictos electorales y la jurisdicción de última instancia sobre la base de las derogaciones de las más altas instituciones de la Comunidad y de sus miembros, así como las normas sobre los recursos interpuestos por los miembros de la Comunidad Islámica en relación con la violación de sus derechos constitucionales. Véase Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina (2012), «The Structural Organisation of the Islamic Community», 29-5-2012. Disponible en: <https://bit.ly/3E7atCh>.

²⁰ Ley sobre la libertad de religión y la situación jurídica de las iglesias y las comunidades religiosas en Bosnia y Herzegovina. *Gaceta Oficial de Bosnia y Herzegovina*, no. 5/04, Sarajevo, 9 de marzo de 2004.

musulmana de toda Yugoslavia²¹, es decir, dirigido al colectivo actualmente definido como bosníacos que une la cultura islámica y el sentimiento nacionalista. Esta conexión sigue estando patente debido al sistema de gobierno que creó la Constitución del país, donde cada etnia posee sus partidos políticos y estos acceden al poder de forma diferenciada.

Según Xavier Bougarel (2017) y Bougarel y Rashid (1997), Izetbegović desarrolló en la *Declaración islámica*²² una versión del panislamismo en la que se criticaba a los conservadores que monopolizan la interpretación del islam y se lanzan como intermediarios entre el Corán y el pueblo, así como a los progresistas educados en Europa que regresan con un sentimiento de inferioridad. Además, este autor sostiene que Izetbegović abogaba por una revolución política que movilizase a los llamados y autodenominados musulmanes, bosníacos en este contexto. El líder del SDA hacía hincapié en la identidad política musulmana, pero sin plantear la necesidad de exigir un orden o un poder específico islámico. En palabras del propio Izetbegović: «Esta posición simplemente significa que nuestro camino no es desde la conquista del poder, sino desde la conquista de los hombres, y que el renacimiento islámico es, en primer lugar, un retorno al campo de la educación y solo después, al campo político». Actualmente, el partido SDA es considerado un proyecto conservador, nacionalista e incluso laico²³, paralelo al poderoso movimiento de Democracia Cristiana en el resto del continente europeo²⁴. Asimismo, al igual que la Comunidad Islámica en su objetivo internacional de representar a todos los musulmanes eslavos, también tienen sucursales en Eslovenia, Croacia, Macedonia del Norte, Kosovo y la región del Sandžak de Serbia. En el caso concreto de Bosnia y Herzegovina, su sistema político ha garantizado la presidencia reservada a los bosníacos en todas las elecciones, excepto en 2006, cuando fueron derrotados por el Partido para Bosnia y Herzegovina.

²¹ Declaración del programa del Partido de Acción Democrática en 1999 (Sarajevo), artículo I: «La unión política de los ciudadanos de Yugoslavia que pertenecen al círculo cultural e histórico musulmán». Citado en: Karčić (2015: 110).

²² Obra completada en 1970 y difundida en partes por la editorial Takvim en 1972, es considerada un manifiesto crítico sobre la identidad musulmana en sus respectivos contextos, la incompatibilidad manifiesta con el secularismo y la necesidad de un orden islámico, resaltando la visión del panislamismo en Bosnia en contraposición al nacionalismo, considerado como una invención de Occidente.

²³ El partido SDA de Bosnia y Herzegovina, junto con el partido Høyre de Noruega, están vinculados al Partido Popular Europeo del Parlamento Europeo, a pesar de no estar presentes en la Cámara europea.

²⁴ Bougarel y Rashid (1997: 545).

Enmarcado en el contexto internacional de la reevangelización de Europa, así como del renacimiento islámico observado en diferentes contextos del mundo musulmán, además de la gestión específica del nacionalismo bosniaco a través de la herencia islámica como elemento diferenciador y justificador de un Estado independiente, el nacimiento de esta nación posee un cariz, entre otros factores²⁵, inequívocamente religioso. Incluso con la coexistencia de croatas y serbios en el país, la formación de un Estado bosnio independiente es claramente una consecuencia del nacionalismo bosniaco y de su peculiaridad étnica y, ante todo, religiosa. La república de Bosnia y Herzegovina fue la base de la antigua Yugoslavia en sus raíces de coexistencia y tolerancia²⁶ y su mantenimiento como Estado independiente multiétnico y religioso sigue siendo un objetivo unánime en la comunidad internacional (Bose, 2005), a pesar de correr el riesgo de no satisfacer a ninguno de los tres pueblos que conviven en los límites administrativos del Estado bosnio. Por un lado, los croatas y serbios al no adherirse a sus respectivos estados independientes y soberanos, y por el otro, a los bosniacos por la permanencia en un Estado que existe gracias a la existencia de su identidad musulmana diferenciada, pero que deben seguir gestionando con las otras dos etnias y religiones que conforman la actual construcción de Bosnia y Herzegovina.

IV. ESPAÑA

1. COMISIÓN ISLÁMICA DE ESPAÑA, UN PROYECTO ADMINISTRADO POR EL ESTADO

La institucionalización del islam en el contexto de Europa Occidental se ha producido a través de dos procesos diferenciados (Rath *et al.*, 2001: 6-8). En primer lugar, mediante el proceso de formación de organizaciones locales como mezquitas, asociaciones u oratorios, que han seguido un curso ascendente partiendo de la base social con aspiraciones exclusivamente en el desarrollo comunitario religioso. En segundo lugar, mediante un proceso que ha reflejado un reconocimiento público y administrativo de esta confesión y de sus estructuras por un acuerdo o contrato legal. De esta manera, se ha promovido un proceso denominado *top-down* porque está dirigido por una Administración,

²⁵ Para observar los factores específicos del periodo bélico y las tensiones políticas étnicas internas durante el desmembramiento de Yugoslavia, véase Ruiz Jiménez (2016: 139-144).

²⁶ Recordemos un dicho popular de la antigua Yugoslavia, traducible como: «Sin Bosnia-Herzegovina no puede existir Yugoslavia, y sin Yugoslavia no existe Bosnia y Herzegovina».

normalmente el Estado. En cuanto a la organización local en España, las primeras asociaciones islámicas comenzaron a registrarse en 1968, después de la primera ley de libertad religiosa de los últimos años del franquismo²⁷. En 1980 se publica una ley, de las primeras leyes orgánicas de la democracia, dirigida a desarrollar un derecho fundamental contemplado en la Constitución española de 1978: la Ley Orgánica de Libertad Religiosa²⁸. Este nuevo marco legal, forjado tan solo dos años después del nacimiento de la Constitución española, dio lugar al proceso *top-down* de interlocución Estado-islam que se había inaugurado en Austria en 1979 (Mattes y Rosenberger, 2015:133), y que será continuado por el resto de los países europeos con el paso de los años²⁹. El proceso propio de España tuvo sus peculiaridades³⁰, pero el proceso de justificación también se sostuvo con procesos históricos.

Esta nueva legislación creó un registro para la adscripción de cada grupo religioso, ubicado dentro del Ministerio de Justicia, y creó la oportunidad de generar una interlocución nacional a todas las minorías religiosas presentes en el país, en un primer momento judías, musulmanas y evangélicas. El primer paso para el acuerdo con el Estado fue la adquisición de notorio arraigo en España, otorgado por la Administración previo informe de la Comisión Asesora para la Libertad Religiosa, que había sido creada por la misma ley. Cinco años después de su concesión a los judíos, el islam adquirió en 1989 el «notorio arraigo» en la sociedad española con solo diecisiete comunidades en todo el país, lo que mostraba una iniciativa estatal más que una necesidad social real³¹. Este reconocimiento les otorgó la posibilidad de un acuerdo

²⁷ Durante el franquismo cuatro organizaciones musulmanas están registradas en todo el país y este marco legal acogerá otra asociación hasta la legislación democrática de 1980.

²⁸ Ley Orgánica de Libertad Religiosa. *Boletín Oficial del Estado*, n.º 7/1980; Madrid, 24 de julio de 1980. Disponible en: http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/lo7-1980.html.

²⁹ Tras el acuerdo español de 1992, Bélgica los seguirá en 1998 (Exécutif des Musulmans de Belgique), Francia en 2002 (Counseil Français du Culte Musulman), Italia en 2005 (Consulta per l'islam italiano), Finlandia en 2006 (Council of Filand) y Alemania en 2007 (Coordination Council of Muslim in Germany).

³⁰ Para una revisión histórica del proceso de negociación y acuerdos con el Estado, véase Amérigo Cuervo-Arango (1995) o Corpas Aguirre (2010).

³¹ De hecho, los nuevos requisitos para la adquisición del notorio arraigo en la sociedad española, que no habrían cumplido ninguna de las confesiones en aquellos años, han sido regulados en el Real Decreto 593/2015 de esta forma: a) llevar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas treinta años, salvo que la entidad acredite un reconocimiento en el extranjero de, al menos, sesenta años de antigüedad y lleve inscrita en el citado Registro durante un periodo de quince años; b) acreditar su

específico con el Estado, además del reconocimiento civil de los matrimonios religiosos y su pertenencia a la Comisión Asesora para la Libertad Religiosa.

Esta nueva situación legal del islam en España promueve importantes agrupaciones federativas con el objetivo de representar a los musulmanes en el país y liderar el acuerdo con el Estado. En 1989 se constituyó la primera federación islámica española, denominada Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), con el objetivo de liderar el proceso de negociación. Sin embargo, en 1989 hubo un cisma importante en esta asociación y se registró otra federación bajo el nombre de Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Esta bicefalia determinará el proceso de institucionalización y reconocimiento del islam en el contexto español hasta hace bien poco. El proceso de negociación se vio interrumpido por la nueva situación creada y la Administración española tuvo que intervenir exigiendo que el acuerdo se alcanzara con una única organización que representaba a todos los musulmanes. Así, en 1992 se registra la Comisión Islámica de España (en adelante, CIE), en la que estaban presentes las dos federaciones que protagonizarían el inminente acuerdo haciendo público este notable contraste. El acuerdo fue publicado como ley en 1992 a través de la Ley 26/1992 y contempla los derechos y deberes religiosos de los musulmanes en España. Tras contemplar algunas definiciones de *mezquita*, *oratorio*, *imam* o *halal*, la ley que constituye el Acuerdo de Cooperación de la CIE con el Estado español confiere a las organizaciones religiosas la capacidad de autofinanciarse, formar instituciones educativas, introducirse en la educación pública a través de la asignatura de religión islámica, además de otros derechos relacionados con la liturgia y las fiestas religiosas. En términos generales, y a pesar de los acuerdos directos con la Santa Sede (Ciáurriz, 1996: 63), el proyecto consistía en acercar a las minorías religiosas a lo adquirido por la Iglesia católica, por lo que el acuerdo proporciona un importante marco legal para el desarrollo del islam en España, de igual modo que se plasmó en el mismo año con judíos y evangelistas³².

presencia en, al menos, diez comunidades autónomas y/o ciudades de Ceuta y Melilla; c) tener cien inscripciones o anotaciones en el Registro de Entidades Religiosas, entre entes inscribibles y lugares de culto, o un número inferior cuando se trate de entidades o lugares de culto de especial relevancia por su actividad y número de miembros; d) contar con una estructura y representación adecuada y suficiente para su organización a los efectos de la declaración de notorio arraigo, y e) acreditar su presencia y una participación activa en la sociedad española.

³² Por esta misma vía, posteriormente se reconoció a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en el año 2003, a los Testigos cristianos de Jehová en el 2006, a la Federación de Entidades Budistas de España en el 2007 y, por último, a la Iglesia ortodoxa en 2010.

La mencionada bicefalia hizo que la presidencia de la mayor organización islámica española estuviera gestionada por el mismo método durante años (Corpas Aguirre, 2010): la CIE ha estado dirigida por dos secretarios generales hasta hace poco tiempo. En los años posteriores al Acuerdo, la población musulmana en España aumentó considerablemente debido al auge migratorio de los años noventa. La población, así como las asociaciones religiosas, aumentaron drásticamente al final de ese tiempo y a principios de siglo. Según el Registro de Entidades Religiosas³³, 44 comunidades estaban registradas antes del Acuerdo, mientras que para el 2011 se encontraban más de 1000 comunidades islámicas españolas inscritas en el registro. En ese año se produjo la primera modificación legal³⁴ para desarrollar el primer artículo del Convenio de 1992, con el objetivo de incorporar a la CIE las nuevas federaciones y asociaciones creadas en los últimos años. Esta modificación legal llevó a un cambio drástico en la Comisión Permanente de la CIE, un órgano similar al Consejo de la Comunidad Islámica de Bosnia y Herzegovina, que hasta entonces había estado dividido como la presidencia: en dos mitades iguales. FEERI, que había cambiado de líder unos meses antes tras años de procedimientos judiciales, aprovechó esta nueva situación y asumió la presidencia absoluta de la CIE gracias a los nuevos miembros que representaban a las recién aceptadas federaciones. La otra federación fundadora, UCIDE, denunció el procedimiento porque representaba proporcionalmente a la mayoría de las comunidades del país y vio cómo su voto era el mismo que el de las federaciones que solo representaban a diez asociaciones, el mínimo requerido por ley para formar una federación. Los años en los que se produjo el mayor aumento de la comunidad musulmana en España y sus organizaciones se desarrollaban a mayor velocidad a nivel local, fueron al mismo tiempo, los de mayor estancamiento dentro de la institución nacional.

Desde que se ha logrado la presidencia única, se han propuesto dos procedimientos para formar la Comisión Permanente de la CIE: por un lado, la UCIDE pretende que la comisión esté compuesta por miembros representativos del total de las comunidades inscritas; por otro, la FEERI quería limitar la proporción sabiendo que la UCIDE tenía la mayoría de las comunidades. Esta enconada situación se resolverá mediante una intervención del Estado en forma de amenaza de modificación del Acuerdo de Cooperación alcanzado en 1992 (Playà, 2015). La federación perjudicada promovió movilizaciones contra

³³ Este registro fue creado por la Ley de Libertad Religiosa y es de acceso público en esta dirección web: <https://maper.mjusticia.gob.es/Maper/RER.action>.

³⁴ Mediante el Real Decreto 1384/2011. *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, 14 de octubre de 2011. Disponible en: <https://bit.ly/3ui0xTk>.

el Gobierno (Redacción *WebIslam*, 2015), pero el simple proyecto de intervención sirvió para provocar un acuerdo que había estado estancado años. A finales de 2015 se anuncia la creación de nuevos estatutos en la CIE y la proporción de comunidades afiliadas a las federaciones marcará el peso de estas en la comisión³⁵. En definitiva, se aceptó la opción de la representatividad y las federaciones están presentes en la Comisión Permanente según las asociaciones que representan. De los 25 miembros atribuidos a la Comisión, la UCIDE adquiere 14 porque representa el 53% de las entidades registradas³⁶, mientras que FEERI solo dispone de cinco miembros y el resto se divide en nuevas federaciones. Por tanto, la UCIDE accede, al mismo tiempo, a la presidencia única de la CIE desde 2016 y, por consiguiente, a la primera presidencia única electa desde su creación.

2. LA POLÍTICA EN LAS INSTITUCIONES ISLÁMICAS ESPAÑOLAS, INTERNAS O EXTERNAS, PERO SIEMPRE LATENTES

La configuración de las instituciones islámicas españolas y sus órganos de gobierno forman una estructura similar a la de cualquier organización política. Por un lado, están los centros locales dirigidos por pequeñas comunidades de creyentes, que forman las federaciones presentes en la Comisión Permanente y que, como si de un Parlamento se tratara, nombran la Junta Directiva y al presidente. Por tanto, ciertas actividades propias del mundo de la política están presentes en el funcionamiento de la Comunidad Islámica de España. Las dos federaciones históricas han planteado estrategias diferenciadas en sus correspondientes proyectos internos para con la CIE. Por un lado, la FEERI destacó con algunos objetivos sentimentales, como la defensa de la mezquita catedral de Córdoba como centro de culto compartido (Agencias, 2006) o la promoción de la nacionalidad de los moriscos expulsados en el siglo XVI (Rubio, 2009), tal y como se hizo con los sefardíes en 2015. Por el otro, la federación UCIDE emprendió una estrategia de proselitismo federativo desde su creación, logrando que las organizaciones locales se inscribieran en el Registro bajo la tutela de su federación. Corpas Aguirre (2010: 142) también destaca como elemento diferenciador entre estas dos federaciones la

³⁵ La evolución de los estatutos de la Comisión Islámica de España se encuentra en su página web. Sin embargo, el vigente aprobado en 2016 sigue sin ser público a fecha de 16-10-20. Disponible en: <http://comisionislamicadeespana.org/estatutos>.

³⁶ Las congregaciones afiliadas a las respectivas federaciones pueden consultarse en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Disponible en: <https://maper.mjusticia.gob.es/Maper/buscarRER.action>.

fuerte jerarquía que la UCIDE ha desarrollado desde sus inicios y que la ha situado como la columna vertebral de las organizaciones musulmanas españolas, creando organizaciones territoriales por comunidades autónomas, por ejemplo, y consiguiendo un indudable éxito en la adscripción de cientos de comunidades al Registro de Entidades Religiosas y a su propia federación.

Finalmente y teniendo en cuenta la propia organización de la CIE, las comunidades locales no votan cada año a sus representantes, sino que dan su voto perpetuo a la federación mediante la inscripción en el Registro. Por esta razón, el estancamiento de la comisión fue tan arduo³⁷ y requirió la intervención del Ejecutivo español para inclinar la balanza a favor de la UCIDE y de su lenta estrategia que le permitió hacerse, finalmente, con una presidencia independiente y autónoma desde 2016.

Por consiguiente, parece que, directa o de forma indiscriminada, la intervención del Ejecutivo ha provocado importantes consecuencias en la organización musulmana central, como institución creada por el propio poder ejecutivo. La Comunidad Islámica de España e, incluso, sus federaciones, se han visto fuertemente influenciadas por las decisiones del aparato estatal y de sus últimas legislaciones. Algunas de ellas han sido mencionados antes, pero todos serán presentados a continuación de forma cronológica:

1. La primera intervención del Estado tuvo lugar en el marco de las negociaciones del Acuerdo de Cooperación de 1992. Después de la gran división federativa, el Estado obligó a las partes a entenderse para llegar a un acuerdo que sería exclusivamente bilateral. En consecuencia, las dos federaciones tuvieron que organizarse en la Comisión Islámica de España.
2. Desde finales de 2009 y hasta 2012 la junta directiva de la FEERI se encontraba en un litigio jurídico para dirimir la legitimidad de dos propuestas enfrentadas. La abogacía del Estado y el Ministerio de Justicia intervinieron para registrar la nueva cúpula, eliminando las auras de influencias extranjeras de la anterior junta³⁸.
3. Con el paso de los años, la nueva realidad asociativa musulmana en España hizo que el Gobierno español desarrollara el primer artículo del acuerdo en una nueva ley (Real Decreto 1384/2011). En esta

³⁷ Llegando a ser uno de los factores más importantes de desapego y falta de representación de estas entidades de los jóvenes musulmanes españoles (Lupiáñez, 2019: 204).

³⁸ La junta directiva de la FEERI fue sustituida, mediante proceso judicial, en el año 2012. Cembrero, I.: «Rabat pierde su principal instrumento de control de la inmigración marroquí», *El País*, 1-5-2012, disponible en: <https://bit.ly/3jbYrhs>.

modificación se permitió el ingreso de nuevas federaciones a la Comisión Permanente de la CIE y, por tanto, se desequilibró el bipartidismo en los órganos de gobierno de la institución. Esta nueva situación fue impulsada por FEERI para asumir la presidencia hegemónicamente y, aunque también fue llevada ante los tribunales, este movimiento está legitimado por el Juzgado de Primera Instancia n.º 21 de Madrid, en su sentencia n.º 208, de 6 de noviembre de 2014.

4. La nueva situación y las quejas de la UCIDE sobre la proporcionalidad de las federaciones hicieron que el Gobierno exigiera un nuevo Estatuto de la CIE. La nueva presidencia, respaldada por la mencionada sentencia judicial, mantuvo su negativa hasta la siguiente intervención del Estado. En 2015, el Ejecutivo prepara un borrador para modificar la organización de la CIE y, tras algunas reticencias y movilizaciones (Redacción *WebIslam*, 2015), la organización de los musulmanes españoles acuerda unos estatutos internos que otorgan la presidencia al líder de la UCIDE. La presión del Estado logra la representación proporcional que provoca un cambio tan importante como la presidencia de la CIE.

En estos cuatro puntos se observa claramente la protección ejercida por el Estado español sobre la institución islámica española, protección paternalista a través de influencia directa e indirecta. El Ejecutivo y su capacidad legislativa no solo creó la institución islámica española, sino que sigue presente con un dominio latente y patente. El procedimiento de *politización de la religión* en el caso español se desarrolla por el control del sistema estatal sobre el religioso a través de los diferentes mecanismos expuestos anteriormente y que involucran a los tres poderes clásicos del Estado moderno. Las interacciones, por tanto, entre Comisión Islámica y los diferentes resortes del Estado español han producido ejemplos suficientes para una primera conclusión sobre el posicionamiento de estos micropoderes y su relación.

V. OBSERVACIONES FINALES, RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y EL ISLAM EN DOS CONTEXTOS DIFERENTES

La puesta en marcha de un proceso de institucionalización de la religión parece un fenómeno, en mayor o menor medida, inherente a la evolución y exteriorización social de la espiritualidad en general. En los Estados modernos expuestos, este proceso y sus diferencias se han visto influenciadas por la situación específica que el islam ocupaba en cada país. No obstante, la configuración de una organización y el posicionamiento de un *interlocutor* válido parece

plantearse como un objetivo necesario en ambos contextos (Contreras Mazarío, 2018; Rexhepi, 2019). Asimismo, la retórica de la conexión de ambas sociedades con el islam se hace patente de una forma histórica en el caso español y contemporánea e identitaria en el caso de Bosnia y Herzegovina.

Los contextos y procesos de Bosnia-Herzegovina y España están nítidamente diferenciados, pero ambos muestran ciertas similitudes en el desarrollo del islam institucional europeo, así como dejan entrever características comunes de la «musulmanidad» en el continente (Morera, 2017). Por un lado, la jerarquía es inherente al desarrollo del islam en Europa: a pesar de su procedencia, el orden y la organización, típicos del islam otomano, prevalecen sobre otras formas de organización musulmana. La herencia en Bosnia-Herzegovina y la organización federativa que se impulsó y ha desarrollado en España, han originado un islam con similares tintes jerárquicos y con acceso al poder e interlocución directa con la Administración en ambos casos. En los ejemplos tratados, el sistema religioso conforma un evidente *subpoder* que se relaciona con el poder estatal de muy diversas formas. Las relaciones en el caso español están claramente delimitadas por la clasificación a la que Foucault (1996: 163) denominó «contrato-opresión»; quiere decir, las relaciones están legitimadas por un acuerdo y los medios establecidos para sostenerlo. En esta dicotomía, el Estado posee un claro posicionamiento superior y ejerce su firme autoridad a través de la coerción legal. Las relaciones en el caso bosnio son radicalmente diferentes. El sistema religioso islámico es anterior a la construcción del Estado nación bosniaco e, incluso, su peculiaridad identitaria fue un pilar fundamental en la construcción de éste. No obstante, el marco legal del país —creado desde el extranjero— lo configura como un sistema laico y multiétnico, por lo que las peculiaridades no están presentes en este ámbito. Así se ha hecho referencia a las adaptaciones que ha llevado a cabo el sistema religioso islámico de Bosnia para amoldarse a un Estado de musulmanes, ortodoxos y católicos. Estas instituciones, además, organizan y gestionan la fe mediante procedimientos de influencia en sus feligreses —como los que describe Max Weber—, y ordenan la libertad religiosa en acuerdos con el Estado, que desde el nacimiento del Estado nación es el único competente para dotar de derechos y obligaciones. En consecuencia, el número y, sobre todo, el peso de los laicos, feligreses musulmanes en cada sociedad en cuestión proporcionan un elemento importante de relevancia e influencia en cada una de las instituciones estudiadas en sus respectivas sociedades.

El sentimiento nacional bosnio fue creado a partir de la diferenciación religiosa (Babuna, 2005), por lo que la identidad política está, al menos en parte, íntimamente relacionada con el islam. Esto confiere a las instituciones islámicas bosnias un papel similar al de la Iglesia católica en determinados momentos de la historia europea. La comunidad islámica bosnia interviene

indirectamente y, a veces, de forma directa en la vida política porque existe un partido de referencia de, al menos, la identidad cultural musulmana. En el caso español, este fenómeno existe en menor medida con el catolicismo y en lo que respecta a la Comunidad Islámica de España existe un control estatal diferenciado que se ha demostrado en las especificadas ocasiones que demuestran una relación de poderes claramente desiguales.

Asimismo, estas organizaciones religiosas están dotadas de ciertas herramientas para su gestión interna. En el caso español, el número de entidades locales determina el poder de cada federación en la CIE y la elección del presidente se realiza internamente en cada federación. La actual hegemonía de la UCIDE en el órgano interlocutor con la Administración es difícilmente cuestionada teniendo en cuenta el importante porcentaje de asociaciones adscritas a esta federación. El modelo español, por tanto, muestra una excesiva atención a la federación marcada en el registro. En Bosnia y Herzegovina, en cambio, se participa mediante voto individual desde las comunidades locales. Las organizaciones municipales eligen el muftí territorial, que refleja un modelo más representativo y equitativo porque no dependen de las federaciones hegemónicas y todas las comunidades poseen la misma representatividad y su elección es temporal. Además, las comunidades pueden cambiar su voto en las respectivas elecciones, mientras que las comunidades adscritas a una federación española conceden su representación de forma indefinida.

En conclusión, el islam bosnio se ha desarrollado en política como la Iglesia católica lo ha hecho en ciertos lugares de Europa y la comunidad islámica tiene características también observables en otros casos europeos como el español. La relevancia de la identidad musulmana en Bosnia y Herzegovina es clara y, por tanto, sus instituciones son más relevantes, mientras que en España se encuentran bajo el control estatal. Por otro lado, la institución islámica de Bosnia y Herzegovina se desarrolla bajo un Estado multiétnico y religioso, y algunas de sus acertadas características podrían ser estudiadas para su posible extrapolación al caso español, mientras que sus desaciertos también podrían ser tenidos en cuenta para su prevención en este contexto con menos recorrido. En definitiva, el caso bosnio es un ejemplo evidentemente diferente, pero merecedor de ser analizado con miras, entre otros objetivos, al desarrollo del islam institucional español.

Bibliografía

- Agencias (2006). El presidente de la Junta Islámica de España reza ante la mezquita de Córdoba para reclamar su uso. *20minutos*, 28-12-2006. Disponible en: <https://bit.ly/3NVzhli>.
- Álvarez Junco, J. (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Editorial Taurus.

- Amérigo Cuervo-Arango, F. (1995). Breve apunte histórico de la relación Estado-confesiones religiosas en España. En M. Abumalham (ed.). *Comunidades islámicas en Europa* (p. 155-164). Madrid: Trotta.
- Andrés-Gallego, J. (1997). *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco (1937-1941)*. Madrid: Encuentro.
- Alibašić, A. (2016). Bosnia and Herzegovina. En J. Cesari (ed.). *The Oxford Handbook of European Islam* (pp. 429-474). Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199607976.013.17>.
- Babuna, A. (2005). National identity, Islam, and politics in post-communist Bosnia-Herzegovina. *East European Quarterly*, 39 (4), 405.
- Belloni, R. (2001). Civil society and peacebuilding in Bosnia and Herzegovina. *Journal of Peace Research*, 38 (2), 163-180. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0022343301038002003>.
- Bideleux, R. y Jeffries, I. (2007). *The Balkans: a post-communist history*. New York: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780203969113>.
- Bose, S. (2005). The Bosnian State a decade after Dayton. *International Peacekeeping*, 12 (3), 322-335. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13533310500074028>.
- Bougarel, X. (2017). *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires*. London: Bloomsbury Publishing.
- Bougarel, X. y Rashid, A. (1997). From Young Muslims to Party of Democratic Action: The Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia-Herzegovina. *Islamic Studies*, 36 (2-3), 533-549.
- Bringa, T. (1995). *Being Muslim the Bosnian way: Identity and community in a central Bosnian village*. Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400851782>.
- Ciáurriz, M. J. (1996). El derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico español (contenido de derecho fundamental). *Revista de Derecho Político*, 41, 37-96. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/rdp.41.1996.8679>.
- Contreras Mazarío, J. M. (2018). Muslims in Spain: The Legal Framework and Status. En A. I. Planet Contreras (ed.). *Observing Islam in Spain* (pp. 23-61). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004364998_003.
- Corpas Aguirre, M. Á. (2010). *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*. Madrid: UNED.
- Crabtree, S. (2010). Religiosity Highest in World's Poorest Nations. *Gallup*, 31-8-2010. Disponible en: <https://bit.ly/3ufIIUP>.
- Dimitrova, B. (2001). Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names. *Southeast European Politics*, 2 (2), 94-108.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial Edissá.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Grivaud, G. y Popovic, A. (eds.) (2011). Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottoman: Bibliographi raisonnée (1800-2000). *Athènes: École française d'Athènes*, 509-697. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09518967.2013.837689>.

- Horvat, A. (2010). *Autobtone nacionalne manjine i ustavne promjene 2009-2010*. [tesis doctoral]. Faculty of Law of Zagreb University.
- Karčić, F. (1999a). *The Bosniaks and the challenges of modernity*. Sarajevo: El-Kalem.
- Karčić, F. (1999b). PREPOROD Newspaper: An Agent of and a Witness to Islamic Revival in Bosnia. *Intellectual Discourse*, 7 (1), 91-97.
- Karčić, F. (2006). What is «Islamic tradition of Bosniaks?». *Preporod*, 7-12-2006. Disponible en: <https://bit.ly/3E7aFS1>.
- Karčić, F. (2015). *The other European Muslims: a Bosnian Experience*. Sarajevo: Center for Advance Studies.
- Kepel, G. (1995). *La revanche de Dios*. Madrid: Anaya.
- Lapiudis, I. M. (2014). *History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048828>.
- Lupiáñez, I. M. (2019). Evolución del asociacionismo musulmán en España. De las entidades religiosas a las agrupaciones culturales islámicas. *Revista de Estudios Regionales*, 115 (2), 185-205.
- Mattes, A. y Rosenberder, A. (2015). Islam and Muslims in Austria. En M. Burchardt y I. Michalowski. (eds.). *After Integration: Islam und Politik*. Wiesbaden: Springer VS. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-658-02594-6_7.
- Moreras, J. (2014). Musalas, mezquitas y minaretos: etnografía de las mezquitas en Europa. *Auraq: Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo*, 9, 121-146.
- Moreras, J. (2017). ¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 115. Disponible en: <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.13>.
- Observatorio Andalusi (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana: Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2019*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España. Disponible en: <https://bit.ly/3DO3MVA>.
- Playà, J. (2015). El Gobierno interviene en las asociaciones islámicas. *La Vanguardia*, 17-9-2015. Disponible en: <https://bit.ly/3JcFt4N>.
- Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K. y Meyer, A. (2001). *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/9789004397859>.
- Redacción *WebIslam* (2015). Musulmanes se concentrarán en Madrid contra el estatuto de la Comisión Islámica que ultima justicia. *WebIslam*, 31-8-2015. Disponible en: <https://bit.ly/3jvDHL2>.
- Rexhepi, P. (2019). Imperial inventories, «illegal mosques» and institutionalized Islam: Coloniality and the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina. *History and Anthropology*, 30 (4), 477-489. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/02757206.2019.1611575>.
- Ríos Saloma, M. F. (2005). De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX). *En la España Medieval*, 28, 379-414. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41468>.
- Rubio, C. (productor) (2009). La expulsión de los moriscos [documental]. *TVE*, 18-12-2009. Disponible en: <https://bit.ly/37oHoGu>.
- Ruiz Jiménez, J. Á. (2016). *Y llegó la barbarie*. Barcelona: Ariel.
- Sánchez-Albornoz, C. (1974). *El Islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

- Shatzmiller, M. (2002). *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. McGill-Queen's University Press.
- Weber, M. (2005). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. London; New York: Taylor and Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780203995808>.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Editorial Akal.