

## **Presentación**

### **Vivir el islam en el sur de Europa: la construcción de la transnacionalidad desde una perspectiva religiosa**

**Alberto López Bargados<sup>1</sup>**

**José Mapril<sup>2</sup>**

**José Sánchez García<sup>3</sup>**

Revisado: 18 de mayo de 2014

Aceptado: 14 de junio de 2014

En las últimas décadas, los procesos de cambio político y económico que han tenido lugar a escala global han afectado decisivamente a la emergencia, crecimiento y configuración de numerosas comunidades religiosas, entre ellas las islámicas. En esta coyuntura reciente, y desde la perspectiva de los investigadores centrados en el análisis de las comunidades musulmanas de Europa, el debate sobre la dimensión transnacional del Islam, cuya huella puede constatarse en la teología islámica desde sus comienzos, ha adquirido una notable centralidad, y en él se han aplicado, con notable éxito, las herramientas conceptuales que las ciencias sociales han generado para abordar las nuevas morfologías que parecen presentar los fenómenos religiosos. Parece, además, una consecuencia lógica que el estudio de esas morfologías, surgidas a raíz de la crisis del modelo de estado-nación como marco identitario y como principal vector de la institucionalización del islam europeo, sea coetáneo de una ambiciosa corriente intelectual que pone las definiciones convencionales del "hecho religioso" en entredicho, como si el destino del estado moderno estuviese unido al de la religión del modo en que un avatar lo está a su modelo. Podría decirse que las fronteras que atraviesan los fenómenos religiosos contemporáneos no son únicamente político-jurídicas; son también, y muy especialmente, fronteras conceptuales.

Como suele ocurrir, el campo de los estudios transnacionales tiene sus propios títulos de nobleza, su centro y sus periferias. Paradojas de la vida académica: las religiones pueden antojarse descentralizadas, pero no quienes las estudian, ni tampoco los santuarios desde donde lo hacen. Aunque se trata de un ámbito que no se encuentra en absoluto circunscrito al continente europeo, a menudo el punto de partida preferente se encuentra en los estados centrales de Europa Occidental: Alemania, Gran Bretaña y Francia, pero también Holanda, Bélgica, Italia o Dinamarca. En los márgenes del espacio europeo, y en particular en los estados que conforman la Península Ibérica -España y Portugal-, las dinámicas religiosas transnacionales cuentan con pocos observadores, ya sea por la consolidación tímida y reciente de las minorías religiosas, por el peso relativo adquirido por algunas de esas comunidades, ligadas a los procesos migratorios -Marruecos, en el caso español, Guinea Bissau y Moazambique, en el portugués- o, sencillamente, porque la diversidad religiosa no

constituye un *problema* social del modo en que lo hace en otras regiones menos excéntricas de la Unión Europea. Sea como fuere, la mayor parte de los estudios sobre las comunidades musulmanas radicadas en España y Portugal ciñen sus perspectivas al estrecho corsé proporcionado por las dinámicas nacionales, de manera que las redes y conexiones que unen a dichas comunidades con el exterior quedan en penumbra, lejos de los focos, invisibles en los grandes debates intelectuales que, como acabamos de señalar, tratan de reformular no sólo su visión de los procesos de consolidación de las minorías religiosas en el continente europeo, sino también el modo en que nos representamos los mismos hechos religiosos que las exponen al escrutinio de la ciencia social.

Ese fue el objetivo último de las jornadas que tuvieron lugar el 28 y 29 de noviembre de 2013 en la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona. Organizadas conjuntamente por GRECS (Grup de Recerca sobre l'Exclusió i Control Socials), TEIM (Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos) y CRIA (Centro em Rede de Investigaçã em Antropologia), pretendimos rescatar, ni que fuese parcialmente, el extremo occidental de Europa de esa condición periférica, componer un estado de la cuestión del campo de estudio del islam transnacional en el suroeste europeo de Europa y, asimismo, proceder a evaluar en qué medida las teorías y conceptos elaborados en otros contextos para dar cuenta de esos fenómenos eran, o no, útiles en su extrapolación a un nuevo contexto regional, marcado por sus propias especificidades. Los textos que a continuación se proponen son parte de los que en su día se presentaron en Barcelona, en unas jornadas cuyo éxito se debió tanto al interés suscitado por las diversas intervenciones como a la colaboración ofrecida por el Institut Europeu de la Mediterrània y l'Ajuntament de Barcelona.

La ocasión y circunstancias nos parecieron propicias. Varias líneas argumentales de escala distinta se conjugaban, de hecho, con el fin de dar sentido a un proyecto semejante. En primer lugar, una coyuntura política y económica que anunciaba lo que algunos observadores consideran una verdadera crisis de régimen, y que situaba a ambos países -y a España muy particularmente- ante una situación de excedencia de mano de obra que debía condicionar, en un sentido u otro, las estrategias inmediatas desplegadas por los musulmanes de origen emigrante. En segundo lugar, el marco de relaciones que los estados español y portugués trabaron durante el pasado siglo XX con sus homólogos africanos y asiáticos -incluidas sus antiguas colonias-, teñido de retórica grandilocuente sobre la voluntad *miscegenadora* de la acción colonial portuguesa en África o la franquista "tradicional amistad con los pueblos árabes". En tercer lugar, la pertenencia de gran parte de la Península Ibérica a los territorios integrados en el *Dar al-Islam* durante un largo período de su historia. Nuestra convicción era que las reflexiones que se derivasen de las jornadas podían suscitar una reconsideración del papel y objetivos de algunas iniciativas musulmanas en la región, así como de la posición de las mismas en la escena islámica transnacional. De paso, los organizadores compartíamos la necesidad de poner en crisis las metodologías y herramientas conceptuales hasta hace poco tiempo hegemónicas en los estudios sobre el islam peninsular.

Para acometer esa tarea, nos parecía que el concepto de 'islam transnacional' constituía un buen punto de partida. Con ello, no pretendíamos centrar nuestra atención en los flujos de población musulmana que conectan unos estados con otros, ni tampoco en la difusión unidireccional de discursos y prácticas islámicos desde los estados con mayorías musulmanas hacia aquéllos en que el islam constituye una minoría religiosa. Por importantes que sean esos aspectos, la reflexión que proponíamos pretende ir más allá de las lógicas

administrativas -biopolíticas, en realidad- en la gestión de los movimientos migratorios y de las conexiones económicas, políticas y simbólicas que entrelazan las llamadas “diásporas” islámicas. Por el contrario, nuestro objetivo se centraba en el estudio de la capacidad que esa red compleja de conexiones presenta para conformar una *episteme* específicamente islámica, un orden de discursos y prácticas que trasciende las fronteras territoriales prefigurando una *‘umma* virtual que, al mismo tiempo, cristaliza en el marco territorial de los estados del sur de Europa en forma de lo que Hirschkind denominó un “contraespacio público”. A las ventajas ofrecidas por las redes sociales en la conformación virtual de ese contraespacio dedica su intervención Salvatore Madonia. Próximo a la línea de los llamados *ciberoptimistas*, Madonia reconoce en las redes sociales mantenidas por jóvenes musulmanes españoles una suerte de cristalización de la utopía habermasiana de una acción comunicativa deliberativa y autoconsciente encarnada en la “religiosidad electrónica”, al tiempo que deja abierta la cuestión de los vínculos que la sociabilidad lábil online guarda con las formas tradicionales -presenciales- de sociabilidad. En todo caso, los dilemas en torno a nuevas -¿y precarias?- formas de sociabilidad en los contextos transnacionales no son exclusivos de las redes sociales. Precisamente, Ariadna Solé Arraràs alude a esas circunstancias en su investigación sobre los “rituales funerarios transnacionales” que tienen lugar en el seno de la comunidad senegalesa de Catalunya. Para Solé, los ritos funerarios desplegados en un contexto transnacional no se limitan, tal y como se había expuesto tradicionalmente, a reforzar un sentido comunitario preexistente ante el efecto perturbador de un óbito, sino que constituyen una forma dúctil y cambiante de configurar la propia comunidad en virtud de la participación en un acto ritual al que se accede por una confluencia de lógicas étnicas, institucionales, vecinales o de afinidad. La sociabilidad que se desprende, pues, de la puesta en práctica de ese *locus* transnacional a través de la acción ritual se presenta como transitoria y cambiante, lo que puede llevar a preguntarnos si esa fugacidad y contingencia no serán tanto un rasgo propio de las conexiones virtuales -articuladas, por ejemplo, a través de las redes sociales- como de las relaciones transnacionales en general.

Parece una evidencia que el momento histórico en que los vínculos transnacionales son objeto de una visibilidad creciente viene precedido de una serie de transformaciones estructurales en el ámbito de la economía política. La (casi) completa globalización de los flujos de capital financiero guarda una relación mecánica con la deslocalización del principio de soberanía en múltiples terrenos. La condición de ciudadanía, definitoria de la participación en la esfera pública nacional post-westfaliana, ha perdido el monopolio que había ostentado como principio generador de derechos y deberes, y probablemente parte de su encanto como refugio seguro para las identidades colectivas. En esas condiciones, resulta comprensible que una parte de las estrategias llevadas a término por las distintas comunidades musulmanas presentes en nuestros países hayan dejado de estar fundadas en los marcadores y referencias étnico-nacionales. No todas, ciertamente: la sugerente contribución de Ángela Suárez, que parte de un objeto clásico, a saber, las políticas de identidad puestas en práctica por las comunidades amazigh que residen en España, colectivos que asumen como punto de anclaje un marcador étnico y cultural, se interesa no obstante por las ambiguas relaciones que dichas comunidades mantienen con el referente islámico, presentado en este caso como una ideología instrumentalizable por razones tácticas. Suárez apunta de entrada a la desigualdad estructural que ha presidido las relaciones históricas entre la sociedad árabe y amazigh en el Magreb, a los efectos identitarios provocados por esa “colonización interna” que atraviesa la historia del norte de África, para mostrar a continuación cómo esa identidad de resistencia se erige contra la arabización y, lo que es más interesante, se presenta también como un

baluarte secularizador frente a las ambiciones hegemónicas del islam. En una pirueta de la historia cargada de paradojas, la autora reflexiona sobre la afinidad que esos contradiscursos de identidad, replegados sobre una etnicidad que se percibe atrincherada ante el acecho del enorme capital simbólico y político atesorado por las políticas de identidad en clave islámica, guardan con las narrativas coloniales que pretendían justificar el hecho diferencial beréber para hacer de esas comunidades aliados potenciales de la acción imperial.

En la Europa actual, el islam desplegado sobre un campo de influencia transnacional precisa expresar sus dimensiones normativas más allá del ámbito local, en el que todavía subsisten los complejos propios de una representación política ligada a los movimientos migratorios. El islam europeo, configurado a lo largo de décadas en posiciones defensivas, en las trincheras cavadas en los diversos y múltiples márgenes de las sociedades en que sedimenta, ha superado en parte sus titubeos iniciales, y pretende al fin erigirse en un actor político. Esa voluntad choca, no obstante, con las lógicas secularistas que se obstinan en delimitar el campo religioso como un terreno apto sólo para sujetos disciplinados en la "creencia de las creencias", individuos equipados con un *habitus* religioso replegado sobre la intimidad de una conciencia que percibe toda forma de comunión como la perturbación de una verdad profunda e intransferible. Sin embargo, al mismo tiempo como adaptación y réplica a esas condiciones hegemónicas, de ese mar de fondo ha surgido un *ethos* musulmán que hunde sus raíces en las transformaciones experimentadas por las sociedades de mayoría musulmana desde finales del siglo XIX, transformaciones que, como una explosión lejana, han reverberado con fuerza en el interior de los muros de la fortaleza europea. Probablemente, no podía ser de otro modo: el desarrollo de redes de transmisión de conocimiento y experiencia que trascienden las fronteras estatales está propiciando que ciertas formas de experiencia y participación religiosas ajenas a la concepción secular –legal y política– del hecho religioso adquieran una nueva trascendencia. El terreno sobre el que se libra buena parte de ese conflicto es, cómo no, el cuerpo y sus diversos acontecimientos en el contexto de las sociedades contemporáneas. Podría decirse que del interior de las comunidades musulmanas europeas ha emergido una corriente que opone la virtud ejemplarizante de los cuerpos a un modelo hegemónico de la religión entendida como un monólogo interior. Esas llamadas a disciplinar los cuerpos –y no a ocultarlos como si fuera simple carne sufriente– resuenan en buena parte de las investigaciones recientes sobre el islam transnacional, y las comunidades musulmanas peninsulares no constituyen una excepción.

Buena parte de las intervenciones que tuvieron lugar en las jornadas de Barcelona insisten en esa vía de análisis. Guillermo Martín Sáiz se remite a las prácticas de *da'wa* (predicación) desplegadas en el área metropolitana de Barcelona por miembros de la Jama'at at-Tabligh. En un contexto presidido por una hostilidad largamente inducida hacia el islam y acentuada tras una serie de operaciones policiales de dudosa fiabilidad desarrolladas contra células yihadistas en el barrio del Raval, Martín Sáiz describe con sagacidad un conjunto de tácticas proselitistas excéntricas a los lugares de culto, diseminadas en fin sobre la infinidad de situaciones y encuentros que propicia el espacio urbano, y cuyo hilo común es la exposición voluntaria del cuerpo virtuoso de los predicadores con fines ejemplarizantes. Tirando de esa línea argumental, el autor nos invita a replantear los fundamentos de una antropología y sociología de las religiones encorsetada en el análisis de los principios doctrinales del islam y su influencia sobre la acción ritual –en particular la que acontece en los templos– para proponer en su lugar lo que podría calificarse de una *antropología de los cuerpos ambulantes*. Una perspectiva análoga adopta Érika Cerrolaza en su contribución referida a la comunidad

senegalesa de obediencia murid en España. La acomodación de los principios que vertebran la ética del trabajo del *talibe* (discípulo) murid al contexto de la diáspora y el énfasis impuesto sobre el trabajo físico (*kasbu*) en detrimento de la dedicación al cultivo espiritual (*amal*) señala no sólo la capacidad de adaptación de la cofradía a las condiciones socio-laborales dominantes en la Europa neoliberal, sino también una exaltación del trabajo como virtud práctica y camino de salvación que evoca, con un inevitable aire de familia, las reflexiones clásicas que Max Weber realizó sobre la ética calvinista y su énfasis en la correcta conducción del cuerpo del cristiano.

Las controversias que se plantean en torno al encaje en las estructuras del campo religioso español y portugués de los proyectos islámicos transnacionales, que por su naturaleza desterritorializada reúnen por igual a musulmanes de origen inmigrante, a conversos y a *born again muslims*: he ahí el campo de reflexión que trataron de acotar las jornadas acaecidas en Barcelona. En el horizonte más distante de ese debate actual se recorta, quién sabe si para dilucidar una trayectoria histórica que arroje luz sobre las especificidades del campo religioso contemporáneo o simplemente como una mixtificación que se presta a múltiples -y a veces contradictorias- apropiaciones, el pasado andalusí de la Península. También, en estratos mucho más recientes de la historia, se depositan el conjunto de políticas indígenas aplicadas durante el período colonial y replicado con una sorprendente falta de matices en el postcolonial. En el caso español, es probable que la ausencia de elaboración de una memoria oficial sobre el trance colonial tras el fin de la dictadura franquista, la voluntad de enterrar la experiencia del oprobio cometido sobre marroquíes y saharauis y de exorcizarlo con la frívola celebración del mito de la Transición como cura milagrosa para todos los males y responsabilidades contraídos en el pasado, dejase el campo abierto a esas insólitas reverberaciones que han menudeado en los últimos años en las declaraciones de tal o cual político o, lo que es mucho peor, en la pasmosa naturalidad con que se ha despachado la barbarie encarnada en las políticas fronterizas acometidas por el estado.

Parece claro que Portugal, que gestionó a lo largo de siglo XX un imperio colonial completamente diferente, en el que las comunidades musulmanas carecieron de la centralidad que adquirieron en su modesto homólogo español, pero que asimismo ha configurado su memoria histórica sobre bases mucho más complejas -no exentas, como es obvio, de artificios retóricos y de partes malditas-, presenta importantes diferencias al respecto. En cualquier caso, con independencia de los discursos raciales y de la manera en que se han activado las referencias identitarias hegemónicas en cada caso, el proceso de secularización parcial experimentado por ambos estados tras las dictaduras -bien es verdad que incubado en fases y estados distintos a lo largo del siglo XX-, decisivo en la implantación de una esfera pública democrática, ha condicionado sin duda ese encaje, generando lo que casi podría definirse como un *habitus* institucional específico, un conjunto de mecanismos de inclusión y exclusión de las distintas iniciativas y formas de experiencia musulmanas que deben menos a las apelaciones abstractas a un supuesto universal islámico atemporal que a las inercias propias de las instituciones que han regulado el campo religioso respectivo. La intervención de Luis Pais Bernardo, en un ejercicio comparativo que trae a colación el caso portugués y el irlandés -otro estado periférico, en definitiva-, subraya la necesaria atención que debemos prestar a esas tradiciones institucionales y a las vicisitudes que han atravesado a lo largo del tiempo como una vía segura para comprender el éxito o fracaso de las formas de acomodación adoptadas por las comunidades musulmanas en cada estado.

Parece, en fin, sensato constatar que la evolución específica de los marcos políticos -e incluso jurídicos- que se produce en cada uno de los estados europeos albergue escenarios de convivencia y pluralismo religiosos matizados o diferentes. Una manera de limitar las ambiciones heurísticas de la globalización y de los fenómenos transnacionales, tan ligados a aquélla. Sin embargo, conviene no olvidar que la hegemonía alcanzada en las últimas décadas por la definición (neo)liberal del espacio público en el marco normativo europeo, una definición a la vez estatocéntrica, uniformizadora y con aversión por los escenarios de conflicto -que son, digámoslo de paso, consustanciales a la vida social-, ha provocado que, en términos generales, el islam continúe en ambos países declinándose en clave de religión foránea. En su contribución a este número, Virtudes Téllez Delgado pone el acento precisamente en las tensiones en apariencia contradictorias que se dibujan entre los marcos identitarios nacionales (estatales) y religiosos. El juego de las identidades múltiples, formulado en términos de lealtades mutuamente inconciliables en un entorno presidido por un "pánico moral" (S. Cohen) ante el islam, aboca a un grupo de jóvenes españoles de confesión musulmana a hallar refugio en las prácticas de disciplina corporal como alternativa al rechazo que suscita su voluntad de armonizar referentes identitarios diversos. Una vez más, esa pragmática de los cuerpos ejemplarizantes aparece como alternativa a la presión social experimentada por las minorías musulmanas en España y en Portugal, aunque nos parece importante subrayar que el afloramiento de un conjunto prácticas corporales destinadas a conformar y visibilizar un *homo islamicus* sobre el espacio público europeo no constituye sólo un efecto reactivo a las distintas cruzadas morales emprendidas contra el islam. Se trata, en fin, de un fenómeno que prolifera por igual en las sociedades de mayoría musulmana como en aquéllas en las que el islam conforma minorías, y acaso una asignatura pendiente consiste precisamente en componer el retrato diferenciado que merece la emergencia de corporalidades islámicas en unas y otras regiones.

Las jornadas, así como los textos que fueron resultado de ellas, parte de los cuales se incluyen en este número de la Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, no tuvieron el propósito de zanjar debates, sino por el contrario el de sumarse al torbellino de ideas que nos ayuden a comprender -o al menos complejizar- las diversas dinámicas que exhiben las comunidades musulmanas europeas en, por así decirlo, su declinación ibérica. Agradecemos a los editores de la revista, y en particular a sus dos directores, Bernabé López García y Ana Planet Contreras, la deferencia y atención que prestaron a las jornadas, así como su predisposición inmediata y entusiasta para publicar parte de sus resultados. Sin riesgo no hay decepción, pero tampoco gloria.

---

<sup>1</sup> GRECS – Universitat de Barcelona

<sup>2</sup> CRIA – Universidade Nova de Lisboa

<sup>3</sup> GRECS – Universitat Autònoma de Barcelona