

La sospecha y el cuestionamiento de los vínculos transnacionales y globales en la identificación civil de musulmanes españoles jóvenes en Madrid

Virtudes Téllez Delgado¹

Revisado: 19 de mayo de 2014

Aceptado: 09 de junio 2014

Resumen

La aparición en la esfera pública de ciertas corporalidades, como las que se asocian con el Islam y con los/as musulmanes/as, han sido vistas bajo sospecha por quienes relacionan la religiosidad islámica con la radicalización, violencia, terrorismo y barbarie. Esta sospecha y el rechazo derivado de ella, condujo unos años atrás a que un grupo de musulmanes jóvenes de Madrid reflexionaran sobre las consecuencias que podían derivarse de su vinculación a un movimiento transnacional. Aquí se verá cómo estos jóvenes articularon la performatividad de la religiosidad islámica y la identificación civil para borrar la sospecha que caía sobre ellos.

Palabras clave: Musulmanes jóvenes, ciudadanía, transnacionalismo, Islam, justicia social

Abstract

When a kind of bodies such as those with Islamic appearance materialize in the Public Sphere many people look to them under suspicion, due to the link that they do between Islamic religiosity and radicalization, violence, terrorism and cruelty. Some years ago, this suspicion and the subsequent rejection drove a group of Young Muslims in Madrid to pay attention to the negative consequences they could have keeping their involvement in a religious transnational movement. Here, will see how this young males and females assembled and Islamic religious performance and a civil identification in order to erase suspicion over them.

Keywords: Young Muslims, Citizenship, Transnationalism, Islam, Social Justice

Introducción

En 2006 se celebró el juicio por los atentados del 11 de marzo de 2004 y la prensa difundía los perfiles de los imputados. El hecho de mostrar públicamente la religiosidad islámica, acudir a la mezquita, leer el Corán y estar vinculado con algún movimiento religioso islámico, conducía a poner bajo sospecha a cualquier persona que realizara alguna de estas actividades. Los jóvenes a los que me refiero aquí, habían formado y/o revitalizado asociaciones socio-culturales, leían el Corán, iban a la mezquita y mostraban públicamente su religiosidad islámica. Por ende, eran

receptores de esa sospecha. Lo sabían y querían ponerla en cuestión. Con tal fin, modelaban su cuerpo en la performatividad de su religión, manifestada en la cotidianeidad de sus prácticas. Miraban los grupos con los que se relacionaban con la misma lupa que lo harían los cuerpos de seguridad de su estado. Y medían muy bien sus palabras, conocedores de la manipulación que podía hacerse de las mismas.

Por eso, los miembros de uno estos grupos, sabiendo que la simple performatividad pública de su religión despertaba sospechas sobre ellos, decidieron debatir y someter a votación la adecuación o no de seguir perteneciendo como grupo a un movimiento religioso transnacional, dado que esta vinculación les suponía el cuestionamiento que otros hacían sobre su lealtad al marco legal que normativiza las relaciones socio-políticas, y que establece las pautas para mostrar sentimientos de identificación civil nacional/estatal.

Ante esta situación su decisión fue abandonar dicho movimiento de forma grupal. De este modo, las relaciones y los vínculos transnacionales se desmoronaban y disolvían por causa de la sospecha, así como por la necesidad sentida de evidenciar localmente qué tipo de identificación civil era la que realizaban. Esta necesidad se asentaba principalmente en algunos de los imaginarios del tipo de sociedad que constituye y caracteriza al estado español en el que ellos/as se encontraban (y en el que habían nacido en la mayoría de los casos del grupo en el que me estoy centrando aquí). Estos imaginarios se proyectaban de un modo hegemónico ubicando a cada uno de los referentes en un lugar de representación política y social, donde los musulmanes ocupaban una situación marginal que cuestionaba la paridad de su participación política. De ahí que decidieran implementar estrategias desde las que lograr su reconocimiento, a través de la difusión mediática y/o partiendo de su cuerpo, su mayor espacio de poder.

A continuación, reflexionaré sobre las implicaciones locales de los vínculos transnacionales en el marco social, político y administrativo del estado español; y los significados y efectos de las elecciones locales (individuales/personales/corporales), globales y/o universales de relación, comunicación y participación sociopolítica en dichos marcos. Veamos con detenimiento la articulación de todos estos fenómenos, comenzando por una descripción del tipo de personas al que me refiero; continuando con la exposición de los hechos por los que desearon romper sus lazos transnacionales grupales; prosiguiendo por la explicación de los motivos y las implicaciones sociopolíticas de esta decisión, así como algunas de las características de la esfera pública a la que pertenecen y en la que participan localmente estos jóvenes; para presentar finalmente las formas que encontraron como alternativas para procurar revertir las situaciones por las que se sentían cuestionados en Madrid.

Musulmanes españoles jóvenes²

Estas son tres categorías con las que se definían los miembros de la asociación sociocultural de la que hablaré aquí. A estas categorías podrían añadirse otras muchas más, pero la suma de las tres, y la relación histórica y política entre cada una de ellas,

eran las que les conducían a plantearse la coherencia y posibilidad de conciliación aproblemática de las mismas. ¿A quienes? A chicas y chicos entusiastas, de entre 18 y 25 años, con ganas de cambiar ciertos aspectos sociopolíticos de su sociedad; sociedad en la que habían nacido o a la que habían llegado en su infancia, pero sociedad que sentían suya en tanto que cotidiana. A personas atraídas por la ética y/o valores morales de la religiosidad islámica. A niños que crecieron en barrios de Madrid y a los que en los veranos llevaban a cruzar el estrecho de Gibraltar, o los campos de Castilla. A jóvenes cuyos padres eran marroquíes y españoles. A creyentes en la fe islámica, por herencia familiar o por convicción personal. A musulmanes o nuevos musulmanes, unidos por la intención de dar a conocer el Islam a todos aquellos que estuvieran dispuestos a plantearse e intentar comprender los significados de la religiosidad islámica sunní con la que se identificaban. A personas que querían saber más sobre la religión que les habían transmitido o habían adoptado años atrás. A técnicos y estudiantes universitarios. A residentes en Retiro, Puente de Vallecas, Latina, Barajas, Carabanchel, Ciudad Lineal y Villaverde. A niños que aprendieron villancicos en el colegio y descansaban en el “puente de diciembre” o Semana Santa, que iban a la pradera de San Isidro, participaban en las fiestas del 2 de mayo, aprendieron a seguir el Ramadán e iban a las cabalgatas de Navidad. A jóvenes que experimentaron hacer colas en Correos, ir al mercado los sábados por la mañana, correr por la red metropolitana subterránea para alcanzar el convoy, y esas otras tantas cosas que, ante el riesgo de esencializarlas no sigo enumerando, pero animo a pensarlas desde los recuerdos de la cotidianeidad de cada uno de nuestros presentes y nuestras infancias.

Las vinculaciones transnacionales de fe y la sospecha de lealtad e identificación civil por mantenerlas

Un grupo de ellos, en concreto, un grupo de doce chicas, celebraba el *Aid el Kabir* el 22 de diciembre de 2007. La fiesta fue organizada en el salón de un piso del distrito madrileño de Latina. En principio parecía que el evento se circunscribía ahí, pero hubo un par de detalles que conducían a pensar que el espacio y tiempo que compartían se conectaba con otros lugares con los que estas chicas se sentían unidas de un modo especial. Mientras disfrutaban la cena y una conversación animada, el canal de televisión *Iqraa*, emitía en directo el *Hajj*, o peregrinación musulmana a la Meca. Los padres de las chicas en cuya casa celebraban la fiesta se encontraban allí, en Meca. Sus comentarios evidenciaban la emoción que sentían al darse cuenta de que aquella retransmisión las unía a ellos, quienes se encontraban entre el grupo de peregrinos que las imágenes mostraban en la televisión de aquel lejano y cercano salón. Los kilómetros de distancia y la imposibilidad de reconocerles entre la multitud no importaban, porque ellas sabían que la peregrinación de sus padres se simultaneaba con su celebración y confluían en los metros cuadrados de aquel salón. La tranquilidad y satisfacción, generada por la coincidencia, se alternaba con los comentarios sobre dichos y hechos del profeta, y sobre conferencias de jóvenes ulemas que habían visto en días previos. Todo ello se intercalaba con risas, bromas y alguna referencia a experiencias vividas en el intento de establecer una relación sentimental.

Ellas, junto con el resto de chicas, y otros chicos que no se encontraban allí, habían decidido unos dos años atrás seguir el movimiento *Sunaa al-Hayat (Life Makers o Forjadores de Vida)*. Pero el seguimiento no había sido unánime entre todos ellos. La idea de establecer vínculos entre musulmanes jóvenes europeos de origen árabe y las sociedades de los países árabes, bajo el lema de *Desarrollo en la fe*, no terminaba de convencer a todos. No convencía sólo a los nuevos musulmanes, sino también a una de las chicas que había llegado a España de pequeña y que mostraba con firmeza su opinión de realizar un esfuerzo individual por ajustarse y cumplir los preceptos de su fe, y reservar la colectividad para trabajar en y para la sociedad madrileña.

Cada uno de ellos comenzó a acudir al Centro Cultural Islámico de Madrid entre los años 2004 y 2005, para escuchar las charlas que el imam dirigía, principalmente a nuevos musulmanes, los sábados por la mañana. En ellas habían desarrollado un compromiso con su religión, y la necesidad de realizar actividades para revertir los estereotipos negativos, la desconfianza y la sospecha que sentían recaer sobre sí mismos después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Por ello, a comienzos de 2006, estos jóvenes se agruparon para crear una asociación sociocultural desde la que poder trabajar con tal fin. En sus reuniones colectivas semanales decidían qué actividades llevar a cabo y en qué lugares de Madrid. En ellas deseaban mostrar el Islam pacífico y tolerante que les había unido a todos ellos (musulmanes por herencia y/o por convicción). Consideraban que un modo de alcanzar su objetivo era a través de actos caritativos dirigido a personas económicamente desfavorecidas en su sociedad, fueran musulmanas o no. Pensaban que así podrían mostrar la posibilidad de expresar la viabilidad y conciliación de sus sentimientos de pertenencia a la sociedad en la que residían y sus creencias en el Islam; y con ello, cuestionar la asociación inseparable entre una nacionalidad (o identificación civil) y una identificación religiosa concreta.

Este objetivo podía cumplirse con la participación en el proyecto de *Forjadores de Vida* que habían ido conociendo paulatinamente desde que se emitió en el canal *Iqraa* de televisión, y del que se había hablado en la comunicación diaria que una parte de ellas mantenían desde que se habían conocido dos años atrás. Amr Khaled, el telepredicador egipcio que lo ideó, les había animado a tomar un papel activo, responsable y emprendedor que les permitiera controlar sus propias vidas en tanto que musulmanas y musulmanes, allá donde se encontraran, en países árabes, americanos o europeos.

No me detendré aquí en la explicación del proyecto de *Desarrollo en la fe* expuesto por Amr Khaled en *Iqraa* televisión, pero sí deseo señalar que por medio de él, y de la vinculación de estas chicas a una incipiente y malograda federación de grupos europeos creada para implementar los fines del proyecto, iniciaron una participación política y social entre los países árabes y Europa.

En septiembre de 2006 la “federación europea” (con miembros ingleses, franceses, alemanes y españoles) se reunió por primera vez en Londres. Como consecuencia de este encuentro, los distintos grupos de Barcelona, Mataró, Madrid, Ceuta, Granada y Zaragoza, iniciaron diálogo y negociaciones para conformarse unos tres meses después

(diciembre de 2006) en una “federación española” que agilizara su participación en Europa, y su representación en los encuentros que realizarían con los miembros de los países árabes, en primer lugar en Yemen, en julio de 2007.

El vínculo que algunos de los miembros de la asociación sociocultural madrileña sentía con los países de origen de sus padres no era igualmente concebido entre todos los miembros de la asociación. Esta diferencia implicaba una dualidad de acciones, concepciones y posibilidades políticas en el seno de la asociación. Esta dualidad se tradujo en una solución inicial que permitió alternar sus actividades para sentirse útiles, eficientes e influyentes en su sociedad, con las actividades que les permitían colaborar con los proyectos de *Forjadores de Vida*. Así se intentó mantener esta dualidad durante un tiempo, hasta que por acuerdo alcanzado en una votación realizada en el curso de una reunión de su asociación sociocultural madrileña, el 11 de octubre de 2008, decidieron desmarcarse de su participación como *Forjadores de Vida*, para poder concentrar sus energías en su asociación local. Los argumentos expuestos por las personas que defendían la participación individual pero no colectiva en *Forjadores de Vida*, se basaban en la premisa de que su vinculación colectiva podía suponer que el resto de la sociedad cuestionara sus discursos de pertenencia a, e identificación con la sociedad madrileña, alegando que sus prácticas no se circunscribían a una esfera local y/o nacional/estatal. A su vez, consideraban que carecían de financiación y experiencia para simultanear actividades, y que su doble participación podía confundir a otras personas, tal y como había sucedido el 13 de enero de 2008, cuando organizaron una conferencia de Amr Khaled en el Centro Cultural Islámico de Madrid, y algunos de los asistentes les preguntaban si habían dejado su asociación local para participar en el movimiento transnacional de *Forjadores de Vida*.

Esta confusión que les manifestaban otros musulmanes y el riesgo de falta de coherencia por la que no deseaban ser juzgados por otros colectivos, y/o agentes de su sociedad, motivó su decisión de desvincularse del movimiento. ¿Era coherente sostener y demandar el reconocimiento de su ciudadanía española y participar al mismo tiempo en actividades principalmente dirigidas a personas de países árabes con las que debían comunicarse en lengua árabe?

La superación del transnacionalismo étnico-nacional en pro de la disolución de la sospecha

Esta pregunta no hubiera tenido cabida en una concepción de ciudadanía diferente a la nacional/estatal, un cuestionamiento de los límites geográficos de participación y representación en la esfera pública (donde la ubicación local no implicara una limitación local de la participación política y social), una concepción plural y fluida de esta esfera, y un contexto en el que no sostuviera mayoritariamente una idea estática e incuestionable de quién puede ser considerado ‘español’. Porque, ¿cómo se dice una y otra vez a una persona que no es aquello que se piensa (español/a) por el hecho de ser musulmán, cuando se tiene la ciudadanía española y se ha nacido y/o crecido

(socializado y enculturado) en ese país? ¿Es la participación política y social en las esferas públicas transnacionales y/o globales la responsable de ello? ¿Qué supone este tipo de participación para la capacidad y legitimidad política en una esfera pública que imagina sus límites en los del estado nación? ¿Con qué imaginarios se encuentran y relacionan en las esferas públicas locales, estatales y globales?

La historia de consolidación de la “nación española” se caracteriza por el desarrollo de un patriotismo español de nostalgia nacional-católica impuesto al proyecto de “nación de naciones” (Núñez Seixas, 2010: 29-125). Los postulados de este patriotismo que inhabilitan otras formas de concebir el estado español y que tienen un efecto directo en el caso que nos ocupa son los siguientes. Uno es considerar que España es una nación y, por tanto, único sujeto de derechos políticos colectivos. Otro es reconocer que la condición nacional de España no deriva exclusivamente del pacto cívico recogido en la Constitución de 1978, sino que España es una comunidad unida por lazos afectivos, vínculos culturales y lingüísticos, experiencias compartidas y lealtades mutuas entre sus integrantes. Esto es, una comunidad que fue construida como una nación producto de la evolución histórica de los esfuerzos de los reyes visigodos, la “reconquista” frente a los musulmanes, la unificación de los reinos peninsulares bajo la égida de los Reyes Católicos y la empresa colonial en América (Núñez Seixas, 2010: 15-16, 32, 46, 50-51, 53-54).

Así, este nacionalismo de convicción de “catolicismo biológico” se configura en la confrontación con el “objeto a ser temido”, la “quintaesencia del extranjero”, el ‘moro’ (identificado como anti-español por antonomasia) (Stallaert 1998 [1996]: 9). Este es el motivo por el cual en tanto que construcción (o recreación histórica) entra en contradicción con los sentimientos de las personas de las que hablo aquí por dos motivos. El primero es el reconocimiento legal del Islam en 1989 como religión de ‘notorio arraigo’, es decir, religión asentada en la sociedad española a lo largo de siglos. El segundo es el Acuerdo de Cooperación Religiosa del Gobierno Español con la Comunidad Islámica Española en 1992, en el que se afirma que la tradición secular (de siglos) del Islam en España, y su importancia para el desarrollo de una “identidad española” no pueden ser obviados en la configuración del imaginario colectivo del país (Jiménez-Aybar 2004: 30-31).

Estos son los dos anclajes que permiten asumir como conciliables la identificación civil española con la identificación religiosa islámica. Pero estos anclajes son los que ese patriotismo discute cuando remite a la universalidad intrínseca del Islam para cuestionar la identificación civil española de un musulmán, quien por su religión (al igual que en las otras llamadas del libro –judaísmo y cristianismo- y aunque no se tenga en cuenta en este tipo de reflexiones) participa de una esfera pública global.

En el momento en que estos jóvenes se habían hecho visibles en el ámbito local, esta esfera pública global se caracterizaba por la extensión de una serie de políticas securitarias que, desde los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, estaban encaminadas a emprender “la guerra contra el terrorismo” (Waines 2007:3-4). De ellas se derivaba una diferenciación de los musulmanes entre “los buenos” (a quienes se comenzó a llamar moderados) y “los malos” (representados por

extremistas políticos y terroristas yihadistas) (Mamdani 2001:2, 2004:15). Y a ellas, a partir del 11 de marzo de 2004, se unía en la esfera pública local de Madrid la reactivación de la relación entre musulmanes, rigorismo doctrinal y violencia explícita justificada en clave religiosa, amplificando el recelo histórico que despertaba el “moro” y convirtiéndolo en sospecha y temor respecto a una amenaza de la que había que protegerse preventivamente (Moreras 2005:228).

Así, unas imágenes que no se corresponden con lo que el Islam es, pasaron a ser lo que sectores importantes de una sociedad concreta *supusieron* que era (Said 2005 [1981]:242). Y a partir de publicaciones basadas en investigaciones policiales y judiciales antiterroristas, y en el llamado periodismo de investigación, en Madrid se fue estableciendo un perfil grupal de “sospechosos” que permitiera asociar atributos individuales con un nivel de peligrosidad de ciertos grupos. El cuerpo, y su manifestación en un sistema de signos visibles, recibieron un valor central en el reconocimiento de posibles terroristas (Tello 2007:39-41).

Estas representaciones crearon nuevas fronteras de alteridad entre musulmanes, y entre estos y el resto de la población española. Por un lado se recordaba la historia de encuentros enfrentados con arabo-musulmanes y se hablaba del Islam como una religión de “creyentes compulsivos e irracionales” (Tello 2007:76-103). Y, por otro lado, jóvenes musulmanes nacidos en España o llegados a este país en su infancia, como aquellos de los que hablo aquí, se esforzaban por buscar un significado al concepto de “buen musulmán” y representarlo en el espacio en que se reconocía a los posibles terroristas, esto es, en su cuerpo y su sistema de signos visibles (Téllez 2011:288-307, 350-357).

A partir de este momento, el perfil del musulmán “normal” entraba en escena. Su nivel económico, educativo y presencia física parecían despistar a quienes buscaban sospechosos. El miedo no se dirigía hacia el desconocido, sino hacia su potencial “peligroso”. No se explicaba a partir de ciertos estereotipos, sino que se difuminaba entre todos los que compartían una adscripción religiosa. Se hacía así omnipresente en cada uno de los musulmanes (Tello 2007:103). La duda, la sospecha, el recelo y la incertidumbre estaban así fundamentados.

De esta forma, se pusieron de manifiesto las lógicas expuestas por Appadurai cuando reflexionaba sobre las formas en que se concebían las relaciones entre las mayorías y minorías sociales de las democracias liberales de los Estados-nación; caracterizados los intereses particulares de estas últimas como amenazas a los intereses generales de las primeras. De acuerdo a esta autor, estas democracias se han fundamentado en la idea de conformarse en una “pureza nacional” que se muestra inalcanzable cuando las técnicas de recuento, clasificación y participación política dan a conocer la existencia de diversidades y minorías, y el disenso que se atribuye a estas (Appadurai 2007 [2006]:23, 60-63, 81-83, 85-87).

Aquí, la “pureza nacional” de los Estados-nación correspondería al “patriotismo español” o “nostalgia nacional-católica” mencionados más arriba. Y aquí, los

musulmanes han sido concebidos como esa minoría de disenso que venía a alterar el orden previo y a establecer la imposibilidad de alcanzar un proyecto común. Por eso, tal y como apunta Appadurai de un modo general para las minorías de las democracias liberales (2007 [2006]:25-26), en el caso de los musulmanes del estado español, no se ha reaccionado expulsando a las minorías indeseadas, sino que se ha intentado eliminar la diferencia, ignorando la pluralidad y estableciendo un sistema social binario diferenciado por “el grupo de los buenos” y “el grupo de los malos”.

Pero la eliminación de esta diferencia no era la que buscaban los jóvenes a los que me refiero aquí. Deseaban que su variedad de identificaciones se evidenciara en la esfera pública local y que se pusiera de manifiesto su posibilidad de participar políticamente de manera paritaria a otros grupos sociales. Creyeron así que su mensaje sería mejor y más aceptado si limitaban su participación colectiva transnacional y la circunscribían a una esfera pública local o nacional/estatal. Pero, ¿qué sucede cuando se toma una decisión así? ¿Quién goza de representación? ¿Quién cuenta con la capacidad y legitimidad de participación? ¿A quién se ha puesto bajo sospecha para impedir (o dificultar) esta paridad?

Dos alternativas al transnacionalismo en la búsqueda de espacios de participación política paritaria

Fraser decía en su ‘teoría de justicia democrática post-Westfaliana’ que la inexistencia de relaciones paritarias en una sociedad implicaba una injusticia a dos niveles. En primer lugar, impedía una participación paritaria (con la consecuente falta de representación política ordinaria). En segundo lugar, establecía unos límites comunitarios de participación en los que se priva a algunas personas de la posibilidad de formar parte en la toma de decisiones sobre reivindicaciones de justicia en esa comunidad política (Fraser, 2007a: 21-22). Esta injusticia sólo podría ser superada cuando se eliminaran los obstáculos institucionales por los que se evitaba que algunas personas pudieran participar en condición de igualdad en cada una de sus interacciones sociales (Fraser, 2007a: 18-20).

Uno de esos obstáculos se encontraba en la limitación territorial de la comunidad política a las fronteras del estado nación, como límite de participación y reivindicación de dicha comunidad (Fraser, 2007a: 22-24). Este obstáculo institucional es el que se puso de manifiesto ante los miembros de *Forjadores de Vida* de Madrid quienes, conocedores de esa condición (así como del patriotismo español de nostalgia nacional-católica), optaron por abandonar este movimiento ya que su vinculación a él implicaba su exclusión de los límites de la comunidad política estatal, y su ausencia en la toma de decisiones sobre reivindicaciones de justicia demandadas en su seno.

Esta decisión puso en evidencia otro de los aspectos señalados por Fraser, la diferencia entre el ‘*quién*’ puede participar y el ‘*cómo*’ puede hacerlo. Si el primero remite a la legitimidad en la participación, el segundo evoca la capacidad y eficacia de esta. En el marco westfaliano la respuesta al ‘*quién*’ es el ciudadano, pero en el presente post-

westfaliano la contestación ha de ser ampliada (Fraser 2007b: 21). Aquí, las personas a las que me refiero son ciudadanos y ciudadanas que, en algunos casos, deseaban participar en otros estados-nación mediante su vinculación transnacional. Por ello, el cuestionamiento de su participación reside en el 'cómo', en la capacidad y eficacia del mismo y las exigencias e implicaciones que se derivan de ese tipo de participación.

La importancia del 'cómo' participar les condujo a pensar en dos alternativas. Por un lado se trataba de reforzar la modelación de su cuerpo, y su performatividad religiosa individual; y por otro lado, tiempo después, se pensó en buscar canales que garantizaran una amplia difusión mediática de sus discursos y sus performatividades. Así, el espacio de la cotidianidad de las relaciones personales de proximidad y el espacio mediático de un canal de televisión, sintonizable en el ámbito local y estatal, se presentaron como soluciones viables que permitieran participar de un modo paritario, y con ello causar el efecto que procuraban desde nuevas formas de aparición en la esfera pública.

En el primer caso, el cuerpo se convirtió en un registro sensorial y emocional que les permitía transmitir en cada una de sus acciones cotidianas, de un modo no verbal, conscientemente y en público, tal y como señalaba Göle para las mujeres turcas parlamentarias (2002:177), sus prácticas y sus disposiciones adquiridas. A través de él buscaban mostrar la conciliación de identificaciones civil y religiosa, exponer un comportamiento bondadoso basado en la ética y las virtudes islámicas (en cuya puesta en escena poder borrar la sospecha), y experimentar una "reflexividad performativa" de la que hablaba Víctor Turner y que definía como

"condición por la que un grupo sociocultural, o sus miembros más visibles actúan de un modo representativo, incidiendo, mutando, o repercutiendo en sí mismos; en las relaciones, acciones, símbolos, significados, códigos, roles, estatus, estructuras sociales, normas éticas y legales, y otros componentes socioculturales que componen sus 'yoes' en público" (en Göle 2002:183).

Esta misma reflexividad podía multiplicar su efecto en el segundo caso. Esta posibilidad llegó dos años después de haber finalizado mi trabajo de campo. En 2011, los directivos del canal de televisión *Córdoba Internacional TV*, buscaban españoles musulmanes que trabajaran como locutores y presentadores de espacios que dotaran de contenido a la cadena. Entre otras personas, algunas de las chicas y chicos que componían el grupo del que hablo aquí, decidieron probar suerte y comenzaron a trabajar en ella.

Córdoba Internacional TV surgió con la intención de romper los estereotipos que ligan inmigración, árabes e Islam, y el fin de contribuir a normalizar el islam en la sociedad española³:

"Queremos dar una imagen española [...] Somos un canal español desde el punto de vista islámico" decía Yusef Abajo, el relaciones públicas del canal.

“Aunque haya una conexión con el mundo árabe, que la hay y es indudable, existe una realidad de musulmanes que no somos árabes y que existimos también y que tenemos otra cultura, que compartimos...como tortilla de patatas, igual que tú. Eso es lo que queremos transmitir”, añadía Yasin Puertas, el director general de *Córdoba Internacional TV* quien identificaba entre su audiencia a “cualquier persona que hable español y sea musulmana, o le interese el islam por alguna razón”.

El uso del español hacía que la audiencia se extendiera entre España, Argentina, México, Uruguay, Francia y Marruecos, entre otros países de audiencia más minoritaria. La emisión del canal se realizaba en San Sebastián de los Reyes (Madrid), pero podía recibirse por el satélite Hispasat, internet y TDT⁴. Su programación era variada y se dividía en cuatro bloques: el sociocultural, el de actualidad, el infantil y el religioso; siendo este último y el primero el que contaban con una mayor programación y audiencia, destacando los espacios de cocina, economía y humor⁵.

En junio de 2013 un grupo de jóvenes de la asociación se reunieron para compartir una merienda. En un momento de la tarde, la conversación se centró en comentar las anécdotas de algunos de los programas que eran usualmente vistos por ellas. El canal tenía una presencia diaria en sus vidas, del mismo modo que la tiene para esos otros musulmanes que lo sintonizan o reciben en la distancia. En sus conversaciones volvía a ponerse en juego los significados de su participación en la cadena, el tipo de público al que accedían por medio del canal, la amplitud y difusión de su mensaje y las dinámicas de la cadena que estructuraban en uno u otro sentido las posibilidades de experimentar esa “reflexividad performativa” que llevaban años queriendo alcanzar.

¿Ha de concebirse esta vinculación global como una forma de transnacionalismo, tal y como sugiere Bowen? ¿Se puede considerar que la creación de una comunidad de audiencia es otra forma de establecer vínculos transnacionales donde la lengua y la religión marcan los vínculos de unión entre musulmanes e hispanoparlantes? ¿Se puede hablar de transnacionalismo sólo por el establecimiento de una comunicación o es necesaria la participación política tal y como sostiene Fraser?

¿Callejones sin salida? Alternancia de espacios de participación política y sus significados

De acuerdo a Bowen, la vinculación del islam con la migración ha implicado dar una mayor atención a los movimientos de población e instituciones religiosas transnacionales, olvidando el debate y las referencias islámicas como parte de un “Islam transnacional” (Bowen, 2004: 881). El canal de *Córdoba Internacional TV* y su intención de dar una imagen española, coinciden con esos otros espacios que Grillo identificaba como lugares donde dar cabida y divulgación a las reflexiones de expertos que buscan la conciliación de la religiosidad islámica con las normas, costumbres y leyes de las sociedades occidentales (Grillo 2004).

Esta forma de entender el transnacionalismo se desmarca de aquella en la que se exige

una vinculación entre dos o tres lugares específicos. Y comparte la siguiente frase de Rudolph “las comunidades religiosas han sido creadoras vigorosas de una emergente sociedad civil transnacional donde la religión se ha expandido espectacularmente” (Rudolph en Khagram y Levitt 2008: 308). Para este autor, ciertos movimientos y comunidades religiosas han establecido una solidaridad transnacional que ha superado las fronteras nacionales. En muchos de estos casos los vínculos se han establecido por movimientos de base que muestran el poder y la fuerza de las asociaciones religiosas para estructurar y dar significado a las relaciones humanas, crear comunidades e implementar acciones y definir identificaciones en tiempos conflictivos (Rudolph en Khagram y Levitt 2008: 309-11).

Esta afirmación puede identificarse tanto con las circunstancias que impulsaron a los jóvenes de esta asociación a vincularse a movimientos como *Forjadores de Vida* (que apareció en un momento en que el Islam y los musulmanes fueron puestos bajo vigilancia luego de los atentados yihadistas ocurridos en países “occidentales” desde el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York; en un momento en que las tecnologías de comunicación aceleraban la misma; los musulmanes interactuaban cotidianamente con otros ciudadanos no musulmanes; y algunos musulmanes jóvenes se sentían impulsados a actuar social y políticamente para mostrar una imagen pacífica y positiva del Islam en sus sociedades), como con la participación de algunos de ellos en el canal *Córdoba Internacional TV*.

El hecho de dar forma a estas acciones en un nivel local, desde conexiones y dinámicas transnacionales, muestra cómo “redes religiosas transnacionales pueden ser particularmente fuertes porque construyen puentes de mensajes de salvación universales y necesidades existenciales particulares” (Vásquez y Marquardt en Khagram and Levitt 2008: 320). Y el hecho de elegir una religión como elemento político identificador indica, como sugiere Beck (en Khagram y Levitt 2008: 225), las múltiples posibilidades actuales de comportarse como ciudadano en una era post-nacional.

Estos movimientos sociales y políticos transnacionales proporcionan una red de relaciones para la difusión de prácticas e ideas, transmitiendo así información y proporcionando recursos a sus miembros. Estos, al trabajar en conjunto, fortalecen sus lazos e identificaciones, más allá de fronteras geográficas, en espacios públicos transnacionales (Kriesberg in Khagram and Levitt 2008: 497).

Así puede ser por medio de su participación como locutores o audiencia de *Córdoba Internacional TV*, y así fue en *Forjadores de Vida* de Madrid, cuyos miembros reforzaban sus redes transnacionales, a la vez que se sentían mejor en esferas públicas nacionales, gracias a los actos de caridad que implementaban en ellas, dada su vinculación a un movimiento transnacional. Más allá de la etnia y la clase social y económica, la religión era el elemento que permitía conectarles, del mismo modo que habían mostrado con anterioridad otros estudios como los de Van der Veer (2001), Eckstein y Barberia (2002), Levitt *et al.* (2003), Mahler y Haising (2005). La conexión no se realizaba en dos únicos puntos, sino en una multiplicidad de conexión de puntos

que vertebraban el movimiento, del mismo modo que ha sido señalado por autores como Lauria-Perricelli (1992), Levitt *et al.* (2003) y Moraes (2006), que planteaban un concepto de vínculos transnacionales más allá de la bipolaridad. Su particularidad es que su participación social y política transnacional no debía relacionarse con una condición de migrantes, tal y como se hizo en los orígenes de la aplicación de la teoría transnacional para el estudio de las prácticas asociadas a las migraciones, sino con un momento particular de los ciclos vitales de minorías sociales, cuestionando las afirmaciones de Levitt *et al.* para las situaciones estudiadas en sus trabajos de campo con migrantes (2003: 569).

“Ser un musulmán implica mirar hacia el futuro y ser productivo”, decía un día una de las chicas de la asociación. De este modo, según las circunstancias, se ve cómo las personas se reservan el derecho de decidir los límites de sus esferas públicas de participación. La clave está en saber qué aspectos son los que permiten participar en cada una de ellas en situación de paridad con el resto de participantes.

Por ello, la participación colectiva en una esfera pública transnacional no debería suponer un cuestionamiento de lealtad en las esferas públicas nacionales/estatales. Más bien estas deberían reconocer la legitimidad de todos los ‘*quienes*’, para liberarles de la limitación territorial como espacio de reivindicación de la comunidad política estatal-nacional, y comprender las esferas públicas globales y transnacionales de participación. Y es que no todas las identificaciones personales se realizan en circunscripciones locales, y/o estatales/nacionales.

El problema aparece cuando el intento de ampliar los límites territoriales de participación conlleva una dificultad de establecer relaciones paritarias. Aquí, se cuestiona el hecho de que los ciudadanos deseen participar en otras comunidades políticas, o establecer comunidades políticas transnacionales o supranacionales sin que por ello se ponga en cuestionamiento la lealtad de su ciudadanía. Fraser también tiene en cuenta esta situación al hablar de la paridad en la participación en el nivel meta-político de las deliberaciones y decisiones concernientes al ‘*quién*’. El efecto de esta falta de representación meta-política es la exclusión de un gran número de personas de la participación en los meta-discursos, lo que determina la división autoritaria del espacio político (Fraser 2007a: 27-28).

Este espacio político que elige a los ‘*quienes*’ es aquel en el que decidieron reforzar su participación como colectivo los miembros de la asociación, concededores de poseer el requisito que se les pedía, la ciudadanía. Pero su decisión no regulaba sólo su forma de hacer en el espacio público local, sino que sugería cómo desenvolverse en el espacio individual y privado por medio de la religiosidad. El acercamiento y profundización en el conocimiento de la religión islámica pasó en primer lugar por sus cuerpos. Estos fueron modificados evidenciando los discursos que deseaban implantar a través de ellos (discursos de piedad y bondad), y procurando por medio de ellos reconducir, reproducir, resistir y contestar a las estructuras sociales en las que interactuaban (estructuras caracterizadas por una falta de paridad en la participación política y la diseminación de sospecha, desconfianza y cuestionamiento de lealtad por su

religiosidad y por el tipo de vinculaciones que habían establecido en esferas globales y transnacionales)⁶.

Sin embargo, la participación en una esfera pública local, por medio de una asociación sociocultural en la que se trabaja como ciudadano, aún impide la participación paritaria de aquellas personas (en este caso las musulmanas) a las que por su condición religiosa se las ubica en otras esferas y otras comunidades políticas. La vinculación a movimientos religiosos transnacionales permitiría superar este obstáculo de participación, pero igualmente “desubican” a los participantes cuando los límites territoriales de sus comunidades políticas se conciben circunscritos a estados naciones. Un canal de televisión cuya emisión se localiza en el estado español permite participar y moverse por distintas esferas y distintos límites territoriales, sean estos nacionales, transnacionales o globales. Pero ha de ser un canal de televisión donde se sumen los éxitos de audiencia como los que se dieron en el debate con el director de Alerta Digital (un medio español reconocido por sus consignas islamófobas), en el que musulmanes españoles mostraban la conciliación de fe islámica y ciudadanía española sin ningún problema⁷. Y no un canal que vea mermar sus expectativas con el paso del tiempo y una reestructuración interna de la plantilla, donde se ha disminuido sustancialmente el número de mujeres que trabajan en ella, y con ello, parece estar desviándose de sus intenciones iniciales⁸. Si esto fuera así, se estaría comprometiendo la participación paritaria que inicialmente podría significar su existencia, pues en su interior se estaría impidiendo la paridad entre los participantes.

Conclusiones

A través de estas tres experiencias podemos ver las contradicciones que experimentan los musulmanes que las protagonizan cuando buscan su espacio de participación y representación sociopolítica. Gracias a ellas podemos ver cómo las formas en las que se interpreta la fluidez de movimientos de una a la otra, pone en riesgo la coherencia de sus demandas de reconocimiento de titularidad de ciudadanía y sentimientos de pertenencia estatal. La sospecha ante la que reaccionan y su participación en esferas públicas transnacionales, termina cuestionando la capacidad y legitimación con que cuentan en un entorno político que concibe las esferas públicas como únicas, étnicamente homogéneas y limitadas por los bordes nacionales/estatales.

Los miembros del movimiento de *Forjadores de Vida* en Madrid tenían el sentimiento de que su sociedad les sometía a un proceso de extranjerización cada vez que les mostraban la imposibilidad de ser musulmán y sentirse español. La reubicación en Madrid, y en su estado nación de referencia, fue considerada relevante para visibilizar la titularidad de su ciudadanía. Como Habermas (en Taylor 1997 [1994]: 133-134), demandaban una unidad ‘civil’, y no ‘étnico-religiosa’, basada en ciertos principios constitucionales o político-morales básicos. Este proyecto no les exigiría una pérdida de su individualidad, sino la consideración de su igualdad y autonomía (Lucas 2001:15), con independencia de las diferencias. Pero para que esto llegara a alcanzarse habría que obtener en primer lugar reconocimiento social y representación política local. Y aquí, la limitación nacional/estatal de las esferas públicas de participación política

suponía un problema.

De ahí que ellos eligieran desvincularse grupalmente del movimiento transnacional al que se habían afiliado con anterioridad, y que pusieran en cuestión los límites y potencialidades de su participación mediática, y consecuente ocupación de una esfera global por medio del canal de televisión. Ante esta disyuntiva que se presume fallida, la tercera vía parece ser, aunque más lenta, aquella que conduzca al éxito. Y a ella parecen consagrarse día a día.

Ante esta serie de restricciones y obstáculos institucionales para el reconocimiento y la participación paritaria, la performatividad religiosa, que se alcanza con la modelación del cuerpo, de acuerdo a la ética y virtudes islámicas en conciliación con la identificación civil, surge como la mayor transformadora de imaginarios y el mayor desafío para quienes desean llevarla a la práctica. Es en la aparición en la esfera pública de sus cuerpos donde reside la sospecha y la desconfianza, donde se simbolizan las vinculaciones espaciales e imaginarios sociales, y desde donde trabajar con mayor agencia y poder, para mostrar una identificación civil y poner en cuestión los aspectos hegemónicos que la encorsetan. De sus derivas se podrá seguir deduciendo las (re)negociaciones de paridad en la participación política, con independencia o no del marco local, estatal, transnacional o global en el que se asienten. Seguiremos pendientes de estas derivas.

Bibliografía

APPADURAI, Arjun (2007 [2006]): *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets.

BAYAT, Asef (2007): *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Standford, Standford University Press.

BECK, Ulrich (2008): "The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity", en KHAGRAM, Sanjeev y LEVITT, Peggy (eds.): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York, Routledge, 222-30.

BOWEN, James (2004): "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", en *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, no. 5 (September 2004): 880–894.

ECKSTEIN, Susan y BARBERIA, Lorena (2002): "Grounding Immigrant Generations in History: Cuban Americans and Their Transnational Ties", en *International Migration Review*, 36 (3): 799-838.

FRASER, Nancy (2007a): "Re-framing justice in a globalizing world", en LOVELL, Terry (ed.): *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, New York: Routledge, pp. 17- 35.

___ (2007b): "Transnational Public Sphere: Transnationalizing the Public Sphere : On the

Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World”, en *Theory Culture Society* 2007 24: 7.

GÖLE, Nilüfer (2002): “Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries”, en *Public Culture* 14(1): 173-190.

GRILLO, Ralph (2004): “Islam and Transnationalism”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30:5, 861 – 878.

JIMÉNEZ-AYBAR, Iván (2004): *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones.

KHAGRAM, Sanjeev y LEVITT, Peggy (eds.) (2008): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York, Routledge.

KRIESBERG, Louis (2008): “Social Movements and Global Transformation”, en KHAGRAM, Sanjeev y LEVITT, Peggy (eds): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York, Routledge, 490-500.

LAURIA-PERRICELLI, Antonio (1992): “Towards a Transnational Perspective on Migration: Closing Remarks”, en GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda y BLANC-SZANTON, Cristina (eds.): *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, The New York Academy of Sciences, 251-58.

LEVITT, Peggy; DeWIND, Josh y VERTOVEC, Steven (2003): “International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction”, en *International Migration Review*, 37 (3): 565-575.

LUCAS, Javier de (2001): “Introducción: El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en LUCAS, Javier de (et al.): *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant Lo Blanch, pp. 11- 27.

MAHLER, Sarah J., y HANSING, Katrin (2005): “Toward a Transnationalism of the Middle: How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami”, en *Latin American Perspectives*, 32 (1): 121-146.

MAMDANI, Mahmood: “Good Muslim, Bad Muslim. An African Perspective”, Social Science Research Council (SSRC), After Sept. 11, 2001, disponible en <http://www.ssrc.org/sept11/essays/mamdani.htm> [consulta: 13 de mayo de 2014].

___ (2004): *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon.

MARTIN, Guillermo (2012): *Fi sabil Allah. En el camino de Dios. Hacia un estudio del pietismo de la Jama'at at-Tabligh ad-Dawa en Barcelona*, Tesis de máster, Departament d'Antropologia Social i d'Història d'Amèrica i Àfrica, Universitat de

Barcelona (inédita).

MORAES, Natalia (2006): “La perspectiva transnacional en el estudio de las migraciones y el debate académico en España: a propósito del X Congreso de Inmigración de Almería”, en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* (Serie documental de Geo Crítica), vol. XI, nº 667, 5 August 2006.

MORERAS, Jordi (2005): “¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha”, en PEDREÑO CÁNOVAS, Andrés, y HERNÁNDEZ PEDREÑO, Manuel (coords.): *La condición inmigrante: explotación e investigaciones desde la Región de Murcia*, Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, pp. 227-240.

NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Maria (2010): *Patriotas y demócratas. El discurso nacionalista español después de Franco*, Madrid, Catarata.

RUDOLPH, Susann Hoerber (2008): “Introduction: Religion, States, and Transnational Civil Society”, en KHAGRAM, Sanjeev y LEVITT, Peggy (eds): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York, Routledge, 308-14.

SAID, Edward Wadie (2005 [1981]): *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona, Debate.

STALLAERT, Christiane (1998 [1996]): *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A.

TAYLOR, Charles (1997 [1994]): “¿Qué principio de identidad colectiva?”, en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, no 3, pp. 133-137.

TELLEZ, Virtudes (2011): *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la ‘musulmanidad’*, Tesis doctoral defendida en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (inédita).

TELLO, Mariana (2007): *El otro entre nosotros. Una aproximación antropológica a las construcciones sobre el “terrorismo islamista” en la prensa tras el 11-M*, Tesis para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid (inédita).

VAN DER VEER, Peter (2001): “Transnational Religion”, Comunicación de la conferencia *Transnational Migration: Comparative Perspectives*, Princeton University, 30 junio- 1 julio 2001.

VÁSQUEZ, Manuel A. y MARQUARDT, Marie Friedmann (2008): “Theorizing Globalization and Religion”, en KHAGRAM, Sanjeev y LEVITT, Peggy (eds): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York, Routledge, 315-26.

WAINES, David (2007): “Occidente y el resto: reflexiones sobre el terrorismo después del 11 de Septiembre”, en DE LA PUENTE, Cristina, y SERRANO, Delfina (eds.): *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, en, Madrid, Siglo XXI, pp. 3-26.

<http://www.cordobainternacional.tv> [consulta: 13 de mayo de 2014].

<http://www.webislam.com/articulos/76138-cordoba-internacional-una-television-puente-entre-culturas.html>, 8 de agosto de 2012 [consulta: 13 de mayo de 2014].

¹ Doctora en Antropología Social desde septiembre de 2011. En octubre de 2009 inició su actividad docente como profesora tutora del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Desde enero de 2012 es investigadora colaboradora en el proyecto I+D+i “Cultura, género e islamofobia: Islam en la diáspora” (FEM 2011—27161).

² Por joven me estoy refiriendo aquí, más que a un criterio de edad, a una definición de base social por la que se experimenta una serie de circunstancias por las que la persona desarrolla una conciencia particular de ser ‘joven’ (Bayat 2007: 64). De ahí que incluya a aquellas personas que, habiendo entrado en una edad adulta temprana, son conscientes de su condición social de ‘jóvenes’ porque siguen experimentando en su cotidianeidad las características socioeconómicas y familiares del resto de jóvenes del país. Estas condiciones pueden ser, entre otras, la prolongación de su etapa de estudiantes, dificultades económicas por empleos precarios o ausencia de empleo, falta de independencia económica y familiar, dificultad de acceso a una vivienda, etc.

³ Ver <http://www.webislam.com/articulos/76138-cordoba-internacional-una-television-puente-entre-culturas.html> , consultado: 8 de noviembre de 2013.

⁴ Ver <http://www.webislam.com/articulos/76138-cordoba-internacional-una-television-puente-entre-culturas.html> , consultado: 8 de noviembre de 2013.

⁵ Ver <http://www.cordobainternacional.tv> , consultado: 8 de noviembre de 2013.

⁶ Llama la atención la coincidencia de estrategias de participación descritas por Martín (2012), donde se puede ver cómo, a pesar de haber trabajado con un grupo distinto de musulmanes en Barcelona, el cuerpo es igualmente identificado como espacio de poder y símbolo, a la par que materialización, de participación política.

⁷ Ver <http://www.webislam.com/articulos/76138-cordoba-internacional-una-television-puente-entre-culturas.html> , consultado: 8 de noviembre de 2013.

⁸ Este apunte se debe a un comentario realizado por Natalia Andújar en las jornadas “Vivir el Islam en el sur de Europa” organizadas por el grupo GRECS y celebradas el 28 y 29 de noviembre de 2013 en la Universidad de Barcelona.