

## **Espacio público e Islam transnacional: A propósito de la Jama'at at-Tabligh en Barcelona<sup>1</sup>**

**Guillermo Martín Sáiz**

Revisado: 18 de mayo de 2014

Aceptado: 14 de junio de 2014

### **Resumen**

Este artículo analiza el desequilibrio entre la escasa atención científica prestada al Tabligh y su notable influencia entre musulmanes en España. Una particular tradición de conocimiento sobre el Islam lo ha definido como opuesto a la emergencia del espacio público. Atrapados en la discusión sobre las contradicciones de la dicotomía religioso/secular, el Tabligh invita a pensar más allá de los términos que conforman ese irresoluble debate. Pero será necesario poner en suspenso metodologías etnográficas precedentes y contar con nuevos motivos de observación y discusión: la relación entre sujeto y objeto de la práctica religiosa y la dimensión transnacional del Islam.

*Palabras clave:* Islam, espacio público, piedad, Tabligh, Barcelona

### **Abstract**

This paper focuses on the imbalance between the limited scientific attention paid to the Tablighi Jamaat and its broad influence among Muslims in Spain. A particular tradition of knowledge about Islam defines it as opposed to the emergence of public sphere. Caught in the discussion on the contradictions of the religious/secular dichotomy, the Tablighis invite to think beyond the terms that shape this unsolvable debate. But it will be necessary to rethink certain ethnographic methodologies and develop new conceptions about the relationship between subject and object of the religious practice and the transnational dimension of Islam.

*Keywords:* Islam, public sphere, piety, Tabligh, Barcelona.

## **Apunte inicial**

Como antropólogos, debemos explicar la efectividad y las consecuencias de la práctica de la religión. Aquí trataré de argumentar los motivos del éxito en Barcelona del movimiento islámico transnacional Jama'at at-Tabligh ad-Da'wa. Al hacerlo analizaré las razones por las cuales ha pasado desapercibido en la mayoría de trabajos etnográficos sobre las comunidades musulmanas en España.<sup>2</sup> Pero sobre todo, en estas páginas quiero subrayar la emergencia de un proceso de exclusión social de una parte de la sociedad a causa de un particular sesgo en la forma de conocimiento de un fenómeno religioso como el Islam. Éste es tratado como un fenómeno foráneo y ajeno al proceso de secularización del estado y la sociedad en España. Sin embargo, tal y como propongo en este artículo, es posible hallar una solución a las dicotomías formadas por lo local y lo foráneo, lo secular y lo religioso, o lo no-musulmán y lo musulmán. Para lograrlo, es clave entender el contexto en que vivimos y trabajamos en su dimensión transnacional, y en esa comprensión el cuerpo es el instrumento principal. Veamos porqué.

## Espacio y tiempo de la religión y la etnografía

Cuando en las facultades de letras de las universidades españolas se diseñan asignaturas como “Etnología del Magreb” suele decirse que éste último no queda únicamente limitado al norte de África. Como otras regiones de mayoría musulmana, es de común acuerdo entre los científicos sociales que el Magreb ha sido recreado en la diáspora en contextos de mayoría no musulmana y de tradiciones históricas distintas.<sup>3</sup> El propio grupo de trabajo en el cual participo se llama Grupo de investigación sobre el Islam en la diáspora.<sup>4</sup> Así, una determinada geografía del Islam en España ha sido claramente identificada y consolidada por los propios investigadores. Los barrios en los que se concentra la vivienda de buena parte de esos inmigrantes musulmanes se han convertido en marcos recurrentes para la etnografía. Los habituales objetos de observación de los etnógrafos en esas particulares áreas urbanas de las ciudades en Europa suelen ser cuestiones tales como el comercio y el consumo de productos *halal*, la reiterada presencia en las escuelas públicas de lenguas distintas a las oficiales del estado, la celebración de rituales musulmanes como el *‘aid al-Adha* (cuyo modo de ejecución puede ser a veces ilegal) o la común visibilidad de elementos del vestir distintos a la mayoría de la sociedad y a veces incompatibles con las leyes estatales (como el velo en algunas escuelas públicas o el velo integral en determinados ámbitos del espacio público). En las últimas décadas, la economía de espacios urbanos de Barcelona ha concentrado la vivienda de muchos inmigrantes musulmanes en determinados barrios (cf. Aisa, 2006; Martín Sáiz, 2013; Moreras 1999). Barrios como el Raval de Barcelona son puestas en escena de un paisaje aparentemente distinto y ajeno al resto de la ciudad.<sup>5</sup>

El orden jurídico y político del secularismo en España concede espacios y momentos reservados a una práctica religiosa (la del Islam) que por motivos históricos es vista por determinados sectores políticos como ajena a la formación del estado moderno en nuestro país, de tradición católica.<sup>6</sup> El Islam sería, pues, una religión vivida en la diáspora. Sus escenarios quedan distinguidos de la definición del espacio público. Para un antropólogo, es de especial interés que las ciencias sociales hayan desplegado una tradición de conocimiento<sup>7</sup> cuyas metodologías etnográficas remiten a los mismos espacios que define, distingue y segrega el propio proceso de secularización en España. La Antropología religiosa ha concentrado (y casi reducido) la práctica etnográfica sobre las comunidades islámicas en los espacios diaspóricos. Los etnógrafos han hallado (queriendo o no, gusten o no de ello) un tiempo y un espacio específicos para la práctica del Islam a los que corresponde la práctica etnográfica sobre las comunidades musulmanas. De ello emerge una dimensión espacio-temporal de la etnografía desmarcada de la condición pública y mayoritariamente no-musulmana de la ciudad. Como antropólogo reconozco, pues, la participación de mi disciplina en la recreación de un Islam concebido en relación a un Magreb en España, un Sur de Asia en Barcelona y a su particular Ravalistán (cf. Moreras, 2005). Nos hallamos ante la configuración conceptual, jurídica y política de tiempos y espacios divergentes entre el Islam, el secularismo y la etnografía.

Muchas iniciativas musulmanas son vistas como elementos aglutinadores de una comunidad identificable por los observadores (cf. Martín Sáiz, 2013). Un claro ejemplo de ello es la asociación de términos en la fundación y reconocimiento legal de las llamadas entidades socioculturales Islámicas.<sup>8</sup> El vínculo del Islam con los países emisores de la inmigración, antiguos contextos coloniales, aparentemente ajenos a los procesos de democratización y

secularización vividos en los estados de la Europa meridional, ha hecho que, de manera efectiva, el Islam y la Jama'at at-Tabligh puedan ser representados como fenómenos foráneos.<sup>9</sup>

Mi investigación arrancó en 2009 con el objetivo de etnografiar las prácticas religiosas comunitarias de los musulmanes en Barcelona.<sup>10</sup> Sin duda, este no era un tema nuevo. Existían numerosos trabajos anteriores sobre esta cuestión. La mayoría concentraban su atención en los oratorios y mezquitas, en los centros islámicos y en las asociaciones socio-culturales y socio-religiosas de los inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana (cf. Martín Sáiz, 2013). Al principio, tomé esos espacios como marcos etnográficos de referencia. Empecé mi trabajo de campo en el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña y en el oratorio Tariq ibn Ziyad, ambos en el barcelonés barrio del Raval. En seguida identifiqué los momentos de reunión de mis informantes. El más claro era la oración comunitaria los viernes a mediodía (*salat al-Jum'a*). La etnografía empezaba por identificar franjas horarias en las que atendía a la observación de tiempos precisos para la práctica del Islam. Por supuesto, con frecuencia veía a muchos de mis informantes fuera de esos ámbitos, en su tiempo libre o durante su tiempo de trabajo. Pero en todo caso, el acceso a Tariq ibn Ziyad un viernes a mediodía resultaba ser el principal objetivo de todo etnógrafo que pretendiera estudiar la vivencia del Islam en la ciudad. Si la oración comunitaria era un momento central en esa vivencia, el espacio del oratorio era el ámbito en el que la práctica tenía lugar y, con ello, el marco en el que la religión –y ésta como objeto de estudio- parecía materializarse.

De tal manera, tanto en los trabajos precedentes como en el mío propio, la reflexión sobre la presencia de las comunidades islámicas en España concedía un lugar preponderante a la localización de ámbitos concretos para la práctica religiosa y la descripción de los rituales del Islam enmarcados en esos ámbitos. Apenas existían focos de atención para la etnografía fuera de los oratorios y de determinados espacios, como los marcos para la celebración de rituales muy señalados del calendario islámico, por ejemplo el *'eid al-Adha* o el *'eid al-Fitr*. Esos rituales ocurrían casi siempre en centros de culto, en los locales de las asociaciones de los musulmanes, en el ámbito privado del hogar o en espacios cedidos circunstancialmente para la celebración de tales festividades, como polideportivos. El objeto de estudio tomaba forma precisamente por la emergencia de marcos de observación específicos de la etnografía. Esos espacios y tiempos a la vez religiosos y etnográficos eran, como ya he indicado, Tariq ibn Ziyad y el barrio del Raval, ámbitos para la manifestación y representación de una comunidad religiosa en la diáspora, en su particular Ravalistán.

Nos hallamos ante la constitución de determinados marcos físicos y políticos (léase: barrios con población de inmigrantes musulmanes), jurídicos y conceptuales (léase: mezquitas y oratorios) acordes a la formación del estado en España y su relación con los musulmanes. Aquí me interesa especialmente señalar que las metodologías etnográficas habitualmente empleadas en España atienden a esas clasificaciones y organizaciones del espacio y el tiempo. El motivo de mi reflexión es, pues, no el Islam y la Jama'at at-Tabligh *en sí*, sino cómo una determinada ideología de lo público permea el despliegue de una tradición de conocimiento de las ciencias sociales y de qué manera su propio ejercicio reproduce esa ideología. ¿Qué consecuencias tiene ello para los musulmanes y para la propia antropología?

## Problemas de representación científica y política

En España, la historia de los estudios sobre el Islam va ligada (y hasta cierto punto reducida) a la trayectoria de los estudios sobre el Mundo Árabe, y más concretamente a la filología árabe (cf. López García, Hernando de Larramendi, 2011). Esto ha situado a los textos de la tradición islámica como elementos centrales en el estudio y definición del Islam. Su posición privilegiada en esta tradición de estudio les concede efectivamente autoridad en el proceso de comprensión de la religión. Suele decirse que el objeto de estudio de los antropólogos que trabajan con musulmanes es el Islam. Si se quiere, en este caso, hablamos de la Jama'at at-Tabligh. De ello puede deducirse que es necesaria una descripción de sus principios y un detallado inventario de sus prácticas más recurrentes. De tal modo, uno puede responder a inciertas pero reiteradas interrogaciones sobre cuántos tablighis hay en Barcelona o quién es y quién no es tablighi. Dicho inventario de prácticas conformaría una suerte de corpus ritual cuyo precepto define a sus seguidores en tanto que tablighis. Lo mismo podrá decirse, pues, de los musulmanes como sujetos de la práctica del Islam y Allah como el objeto de culto. El riesgo de todo ello es terminar asumiendo como objetivo (total o parcial, directa o indirectamente) la definición del dogma de la religión en vez de explicar cómo se articula. En otras palabras, a veces enunciamos una serie de obligaciones morales que no tiene sentido fuera de su propia enunciación, tampoco para los informantes. Podríamos mencionar los pilares del Islam (*arkan al-Islam*)<sup>11</sup>. El sentido de esos pilares y los distintos elementos que componen la *sunna* corresponden, en los textos, a una época pasada (si no mítica) distinta y alejada del llamado presente etnográfico. Y en este caso, podríamos citar los principios del Tabligh<sup>12</sup>, cuya enunciación nos remitiría al momento de su surgimiento en la India colonial de 1926.<sup>13</sup> Con el empleo de ese corpus de textos las ciencias sociales conceden autoridad a dichas fuentes y al hacerlo participan en el reconocimiento de aquello que se ha convenido en denominar ortodoxia. Así, el análisis de tal ortodoxia y los rituales que perfila lleva a una definición científica del Islam. El papel del antropólogo sería, al parecer, el estudio de la variedad en la práctica en un contexto dado al que se acomoda una normatividad. La comparación de esas variaciones con el modelo original nos lleva a la eterna pregunta por la relación entre las llamadas ortodoxia y heterodoxia, a concebir niveles de conocimiento diferenciados y distintos grados de autenticidad y autoridad; debates, en cualquier caso, más teológicos que antropológicos. Aquí estas son discusiones que oscurecen más de lo que aclaran nuestra comprensión de la práctica religiosa de los musulmanes.

Terminamos por *sujetar* a los sujetos religiosos (en este caso a los musulmanes) a un código moral que es ajeno a sus cuerpos, a su agencia, y en el presente caso a su condición de ciudadanos (o por lo menos vecinos y habitantes) de un espacio público que no se debe al Islam ni a ningún otro objeto de culto. En un estado como España, el espacio público es un ámbito de participación de toda la sociedad<sup>14</sup>, mientras que los ámbitos previstos para la religión quedan reservados para la sujeción a una autoridad particular (en este caso islámica) por parte solo de los musulmanes. Así se establecen ámbitos, tiempos y espacios (en nuestro caso etnográficos y en el de los musulmanes, religiosos) propios del Islam en la diáspora y diametralmente opuestos a la configuración de la ciudad y a la emergencia de un orden público no-musulmán. Asimismo, la experiencia de la religión parece suponer una contradicción para el sujeto de la vida pública en una sociedad mayoritariamente no-musulmana. Estamos ante un problema científico de representación del Islam en nuestras investigaciones. Pero estamos también frente

a una problemática política y moral en la representación del Islam en el espacio público de una sociedad que aspira a ser democrática en el marco de un estado secular.

En el caso que aquí nos ocupa, la Jama'at at-Tabligh lleva a cabo su proyecto de islamización cotidiana de la vida de los musulmanes fuera de los ámbitos destinados a la práctica religiosa. La propuesta de este movimiento pasa por el ejercicio de una ética islámica que consiste en la discusión y transmisión de un modelo ejemplar de comportamiento. Éste tiene como referencia la vida del Profeta Muhammad y la llamada *sunna*, compuesta por el Corán y los dichos y hechos de la vida del Profeta (*hadith*). La toma de conciencia sobre los hábitos de consumo en la ciudad y el cuidado del propio cuerpo son su base para la vivencia del Islam. El principio motor de la práctica religiosa es la necesidad de su propio ejercicio, discutiendo sobre la propia tradición (*sunna*) y ejercitando el modelo ejemplar. Así, el primer problema que presentan unas metodologías de trabajo de campo como las que he expuesto hasta ahora es –como he mencionado– de tipo científico: a saber, la invisibilización del alcance que tiene el Tabligh entre los musulmanes de Barcelona al reducir la etnografía a ciertos marcos, como los oratorios. En este punto, lo que me resulta tanto o más preocupante como investigador es la omisión de la posibilidad de concebir la religión fuera de los ámbitos designados para el culto y cómo con ello contribuyen las ciencias sociales a la particular segregación de la experiencia del Islam en España.

Entre 2008 y 2011 se sucedieron en Cataluña varios acontecimientos que contribuyeron a un aumento de las dificultades para la práctica del Islam. En mi trabajo de campo entendí esas condiciones como el detonante de una serie de cambios en la organización de las actividades de la Jama'at at-Tabligh. El agravamiento del proceso de gentrificación sufrido por algunos barrios de Barcelona y la consecuente subida de los precios de alquiler impedía la apertura de nuevos oratorios para dar respuesta a la demanda de espacios para la oración comunitaria. Las normativas arquitectónicas y de seguridad incluidas en la reforma en 2011 de la Ley de la Generalitat de Cataluña sobre la gestión de los centros de culto<sup>15</sup> perjudicaban especialmente a aquellas comunidades religiosas que contasen con centros de reciente apertura cuyos inmuebles no formaban parte del inventario del patrimonio cultural de Cataluña. Asimismo, dicha reforma concedía a los ayuntamientos el derecho a decidir los lugares de apertura de los centros de culto. Esto generaba un desplazamiento de mezquitas y oratorios a zonas periféricas e industriales, bien de difícil acceso, bien apartadas del resto de la geografía de los municipios. Además, la creciente presión vecinal, mediática y policial sobre las comunidades musulmanas alcanzó su cima en Barcelona con la detención en 2008 de once seguidores del Tabligh. Esta operación policial<sup>16</sup> se llevó a cabo precisamente en el oratorio Tariq ibn Ziyad, durante la celebración de un encuentro del movimiento (*ijtima*). En ocasiones he pensado en esos motivos socio-económicos y políticos como causas de la precariedad de las condiciones para la práctica del Islam en Barcelona. Ahora me doy cuenta de que se trata de dificultades que los musulmanes tienen para desempeñar la labor asociativa y llevar a cabo la oración comunitaria en mezquitas y oratorios. Sin ser consciente de ello, reducía la práctica del Islam a sus formas oficiales de representación y a los marcos previstos para ella por el estado, como el ámbito de las mezquitas para el rezo. Inicialmente, comprendí tales circunstancias como el conjunto de motivos que habían llevado a la Jama'at at-Tabligh a organizarse fuera de los oratorios, insistiendo aún más en la ética cotidiana y abandonando la posibilidad de celebrar grandes encuentros o de depender de los espacios asociativos. Probablemente, esta coyuntura adversa haya contribuido a una insistencia renovada por los hábitos corporales que propone el Tabligh.

Pero esto no es nuevo. En Barcelona (como en cualquier otro lugar en España), los predicadores tablighis llevan décadas insistiendo en esa vivencia piadosa del Islam. No obstante, los marcos conceptuales de la disciplina a partir de la cual desplegaba mis metodologías habían encajado hasta hace poco con demasiada facilidad en las geografías del Islam en la ciudad y su Ravalistán. Esos marcos conceptuales habían disciplinado mi mirada sobre la realidad y me habían impedido atender a la piedad que permea todos y cada uno de los detalles de la vida diaria. No contemplaba la dimensión ética del Islam más allá de los espacios y tiempos reservados para el culto. Los encuentros del movimiento se efectuaban también en espacios anteriormente insospechados por los antropólogos, como trastiendas o almacenes comerciales e industriales. Y lo que resulta más relevante aún, el proselitismo se ejerce en cualquier ámbito de la vida cotidiana, como el tiempo del ocio y el del trabajo.

Así es como doy con el segundo problema de representación, de tipo político y moral. Si el Islam es abordado como una religión foránea cuya práctica y obediencia pertenecen a un terreno fundamentalmente distinto al espacio público es posible que surja un problema de manifestación de la religión en un orden jurídico-político que distingue lo local de lo foráneo, lo religioso de lo no-religioso y, en definitiva, lo musulmán de lo no-musulmán. Aquí esta problemática emerge de manera clara con una propuesta de vivencia piadosa de la religión que excede los marcos previstos para el culto. Por consiguiente, parecería que nos hallamos ante a un desplazamiento del Islam a un contexto en el que la condición de ciudadanía y la participación democrática del espacio público no están sujetas a la autoridad y disciplina religiosas. Podríamos considerar todo esto una violación de lo público por la religión. Pero hablamos de una vivencia del Islam alternativa a la definición y posibilidad que lo público da a lo religioso. La invitación a la experiencia piadosa en la ciudad mayoritariamente no-musulmana, la islamización de la cotidianeidad a partir de la inmersión y participación de sus condiciones de vida y, en definitiva, el planteamiento del Tabligh como objeto de estudio, pueden producirse salvando la aparente necesidad de comparar, dándoles entidad como se ha hecho hasta ahora, por distinción en su definición, descripción e identificación, lo secular y lo religioso. Se trata de una subversión –incluso en la dimensión moral del término– del binomio que da entidad a dos ámbitos separados de socialización y experiencia: por un lado, el espacio público secular de participación ciudadana en la sociedad democrática española; y por otro lado, los ámbitos privado y religioso, distintos e incluso segregados, reservados a la implicación con la religión y en los cuales se halla enmarcada la representación que el orden público concede al Islam como religión foránea.

Atendemos, en definitiva, a una subversión de las definiciones que hemos dado hasta ahora al Islam y a su práctica. La cuestión que nos compete, pues, como científicos y antropólogos, es dilucidar qué permite exactamente la subversión a tal orden y a través de qué queda recompuesto el vínculo entre la ciudad y la práctica del Islam.

## **Soluciones metodológicas: el cuerpo y el factor transnacional**

En 2011 entré en contacto con varios informantes que disponían de tiempo para compartir conmigo durante su horario de trabajo. Como ellos, muchos emplean el ámbito laboral para el ejercicio del proselitismo. Salvo los jóvenes estudiantes y los desempleados, muchos de mis informantes carecían de la disponibilidad suficiente para una dedicación completa a su participación en las *jama'at*. Difícilmente podían asistir a encuentros del movimiento durante

más de un fin de semana o dedicar su tiempo de descanso al movimiento. En muchos casos, sus obligaciones laborales o familiares se lo impiden. Pero ello no es excusa para la baja participación en el movimiento. Al contrario, todos lamentan esa serie de impedimentos, de modo que cualquier momento y ámbito en el día a día es aprovechado para cumplir con las obligaciones de lo que consideran un musulmán al servicio de Dios (*'amali kam*)<sup>17</sup>. Uno de esos ámbitos es, como digo, el laboral. El ejemplo que me gustaría mencionar aquí es el de un grupo de repartidores que transitan a lo largo y ancho de Barcelona con sus vehículos de reparto. Las rutas de ese reparto van más allá de los límites de ciertos barrios identificados con la presencia de musulmanes. Dependen de sus obligaciones laborales. No obstante, esos recorridos son también interpretados por los informantes como itinerarios de predicación, como canales de acceso a nuevas audiencias. Los puntos de reparto se establecen en función de la posibilidad de estacionar los vehículos de reparto. Pero esos puntos de estacionamiento suponen también la búsqueda de espacios cercanos en los que efectuar el rezo en grupo en un momento dado y en los que colocar huchas en tiendas para donativos a oratorios o para financiar viajes de misiones a otras poblaciones. Se buscan nuevas audiencias en los comercios, las plazas, los portales, los parques y las calles por las que circula el reparto. Barcelona entera es un campo de posibilidad. En la ciudad emerge un paisaje oportuno para el proselitismo. La islamización no se limita a las zonas en las que predominan negocios de productos *halal* u oratorios.

El carácter itinerante del movimiento y sus misiones ha generado la prolongación de la presencia de los musulmanes y su práctica religiosa más allá de la diáspora y su particular Ravalistán. Españoles conversos y las llamadas segundas generaciones han entrado a formar parte de las actividades misioneras, bien como predicadores, bien como parte de las audiencias. Y por supuesto, el proselitismo tablighi se dirige también hacia no-musulmanes. Por ello, los dialectos del árabe o el urdu no son lenguas francas exclusiva de predicación. El castellano o incluso el inglés son también lenguas vehiculares de la transmisión de conocimiento sobre la *sunna*, en encuentros preparados, en conversaciones cotidianas o en forma de pequeñas publicaciones en fascículos. Este panorama nos invita a pensar el carácter transnacional del Islam y de la propia Jama'at at-Tabligh más allá del desplazamiento de la religión de contextos poscoloniales y mayoritariamente musulmanes hacia Europa y, también, más allá de la dimensión étnica (fundamentalmente política) de la religión que hayamos podido atribuirle al Islam hasta el momento.

Las *jama'at* salvan la competencia directa con otras iniciativas islámicas que reducen su campo de influencia a identificadores étnico-nacionales. La extensión de la influencia tablighi no requiere de las herramientas y medios habituales de algunas asociaciones, que necesitan de recursos suficientes para encontrar visibilidad en los canales previstos, por ejemplo, mediante la apertura de centros socio-culturales, mezquitas y oratorios. Precisamente esa ruptura con esquemas anteriores explica el éxito de la Jama'at at-Tabligh en España frente a otras iniciativas islámicas: mediante la falta de necesidad de grandes recursos materiales y la disolución del elemento étnico-nacional comunitario. Pero sobre todo, resulta de especial interés considerar que el éxito y la clave del Tabligh se hallan en que no necesita de un entorno ideal para la práctica del Islam, sino más bien lo contrario.

El área urbana, como en otros contextos, es considerada por los seguidores del Tabligh como un entorno corrupto, no verdaderamente musulmán. Sin embargo, esto no es un obstáculo para la vivencia piadosa del Islam, sino una oportunidad para la búsqueda de esa piedad. Toda

dificultad es afrontada como reto. El establecimiento del reparto en una nueva área urbana es visto como una oportunidad para descubrir el mensaje proselitista a nuevas audiencias. Cualquier elemento y situación de la vida en la ciudad es susceptible de contribuir a la búsqueda de la islamización cotidiana y, por consiguiente, a la formación de un paisaje islamizado a través de una conducta ética individual proyectada sobre el colectivo y que va más allá de espacios diaspóricos o de la práctica en un oratorio. Mi única posibilidad de conversar con este y otros grupos de informantes se ajustó a los tiempos y espacios de que estos disponían, para trabajar, para concederme entrevistas o para ser musulmanes piadosos en cualquier momento del día.

Estamos ante una incorporación, por parte de los seguidores del Tabligh, de la responsabilidad sobre el aprendizaje y ejercicio de la religión y la transmisión y la práctica del modelo piadoso de vivencia de la religión. El mismo cuerpo de los informantes establece una disposición con su entorno. Ese vínculo se genera en la posibilidad de desplegar su metodología en este entorno y una pedagogía sobre este mismo. Con el ejercicio del proselitismo (*da'wa*) el cuerpo se proyecta hacia una colectividad con la que convive a la vez que recrea el entorno, y éste, de manera recíproca, se vuelve hacia el cuerpo ofreciendo posibilidades para la experiencia piadosa, individual y colectiva. La voluntad de islamización abarca todos y cada uno de los momentos del día a día. El entorno es concebido y vivido –y por lo tanto recreado– por los informantes salvando la dicotomía planteada por la emergencia de lo público, lo secular y lo no-musulmán. Tal convergencia entre espacios, condiciones y la voluntad de practicar de forma piadosa excede los límites de la vida doméstica en privado o la actividad asociativa y comunitaria en los centros de culto. La mayoría de los informantes señalan que su voluntad de ser buenos musulmanes debe materializarse en todo momento. Advierten de la imposibilidad de ocultar conductas erróneas a Dios mientras este contempla la totalidad de su vida cotidiana. Subrayan que no es posible ser musulmán a ratos, durante el tiempo libre. Las obligaciones y horarios laborales de muchos informantes les impiden asistir al rezo comunitario en los oratorios. La escasez y precariedad de espacios colectivos les dificulta poder organizar sus encuentros. Por eso, todos ellos consideran que las adversidades son una prueba ante la que deben tomar conciencia de la necesidad de extender los hábitos piadosos allí donde no resulta evidente la posibilidad de vivir de acuerdo al Islam, –y citan– tal y como hiciera el Profeta al huir de La Meca a Medina (*Hijra*). La vida es entendida como un constante esfuerzo ético desencadenado justamente por la adversidad.

De igual modo, algunos informantes hablan de la inutilidad de vivir encerrados en los barrios con abundante presencia de musulmanes. Desplazarse de un sitio a otro con el vehículo de reparto ayuda a encontrar a musulmanes extraviados, repartidos por la geografía de la ciudad, alejados de los lugares más propicios para la práctica del Islam. Si no hay condiciones (e infraestructuras) para el comportamiento ético es precisamente cuando este debe *tomar cuerpo* (e *incorporarse*). Con el esfuerzo personal y el ejercicio del proselitismo, un paisaje urbano que aparentemente no es adecuado para la práctica y la vida piadosa se transforma en un entorno propicio para ello. El cuidado del cuerpo, la ética y la discusión sobre estos pasan a estar permanentemente presentes. La voluntad piadosa se halla en la insistencia en determinados hábitos en el consumo (*halal*), el vestir y la higiene (*sunna* e imitación del Profeta), las posturas del cuerpo al comer, rezar y descansar, cuando no es evidente la facilidad para el seguimiento del modelo de Muhammad. La toma de conciencia de la ética está presente en la búsqueda de trastiendas o almacenes para la oración en grupo cuando no es posible



encontrar un oratorio en la zona de reparto si se está trabajando. A través del cuerpo como vehículo, los informantes transforman un entorno no-musulmán en un paisaje que abre la posibilidad para la islamización del cuerpo y los hábitos cotidianos precisamente porque el Islam no es evidente ni posible mediante legislación sobre lo público. Y como insisten los informantes, no se es buen musulmán solo en casa o en la mezquita, sino precisamente cuando el esfuerzo para serlo es costoso.

La religión, pues, halla su definición en la propia práctica corporal. La vivencia piadosa del día a día no queda restringida a limitaciones legales y jurídicas en la definición de la práctica religiosa que los informantes no conciben. No se trata, en todo caso, de circunscribir la práctica del Islam en espacios concretos, ajustando su presencia al ritmo de un tiempo secular distinto. Para los seguidores de la Jama'at at-Tabligh se trata de inscribir en ese mismo tiempo de condicionamientos la capacidad que tienen los musulmanes de aprehender religiosamente el mundo en el que viven y regular el modo en que éste les afecta. El vínculo de los informantes con la religión es, pues, sensorial, afectivo y material, pero lo es precisamente porque lo es también su relación con la ciudad. El cuerpo es un vehículo para el establecimiento de ese vínculo.

Y es el cuerpo es el principal medio de transmisión del modelo de vida piadosa, pero no solo con sus hábitos sino con la discusión sobre el mismo. Entre los informantes, el Profeta no es tanto un objeto de adoración como un ejemplo disciplinario. Muhammad no es tanto un objeto de culto como un modelo vehicular que hace de nexo entre el practicante y Dios. Se trata de una disciplina para la experiencia cotidiana que impugna la presencia de cualquier imagen, objeto o persona intermediaria entre el practicante y Dios y que aborda esa relación lo más directamente posible (algo común en el Islam sunní). No hablo tanto de una encarnación de Muhammad (tal y como se entiende la encarnación en la tradición cristiana) ni de una confusión entre los informantes y el objeto de culto. Me refiero más bien a un reconocimiento de la religión como disciplina. Hablo de un *habitus* que, como no podría ser de otra manera, es desplegado en el contexto en que viven los informantes. Y ese contexto es el mismo en el que se concibe la imitación de Muhammad como una necesidad y, por ello, el que de algún modo la autoriza.

Como antropólogos, nos asaltan varios problemas si separamos el objeto de culto (Islam) del sujeto de la práctica (musulmán) en nuestras metodologías de análisis. El primero es que terminamos asumiendo el rol de un teólogo en la definición de la religión como abstracción atemporal, lo cual no explica por completo lo que ocurre en el presente. El segundo problema es que, desde una perspectiva secular que define el sujeto ciudadano de una sociedad democrática y moderna como libre de toda sujeción pública a un objeto de culto y a cualquier autoridad atemporal, hallaremos una contradicción entre el ser musulmán y el ser ciudadano libre en el espacio público. Y así, el Islam y su culto podrán ser considerados como una superstición impropia del aquí y el ahora, propia de un tiempo y un espacio ajenos a la secularización, ya sea en la época del Profeta Muhammad, en el Marruecos o el Pakistán del presente y cualquier excolonia de mayoría musulmana, o en los Ravalistán de las ciudades españolas y europeas.

En tal panorama se produce una asociación del Islam con tiempos y espacios distintos a los del proceso de constitución del estado secular. Dicha asociación se da al aislar la comprensión de la

religión y su objeto del sujeto que le da forma en relación a un contexto mediante la vida piadosa (cf. Mahmood, 2009). Pero si la religión no constituye un sistema de símbolos distinto del la incorporación que los propios musulmanes llevan a cabo en su proceder cotidiano, se hace difícil la permanente circunscripción de la práctica religiosa y su disciplina a un ámbito concreto, como mezquitas y oratorios. Igualmente, será difícil definir el Islam como fenómeno independiente, ajeno y distinto del contexto político desde el que observamos. En este caso, la religión no se articula para el antropólogo a partir de un objeto de culto definido por una entidad divina naturalmente distinta al practicante y al tiempo en que practica, sino en torno a una conducta ejemplar razonable –tal y como la entendiera Spinoza (2011) en su *Ética*– desencadenada e incorporada en las vicisitudes diarias. Recurriendo a la expresión que usara Deleuze (2009) al escribir sobre Spinoza, hablamos de '*forma y razón de ser*' y de estar en la ciudad, de una razón aprehendida en tanto que modo de reconocimiento del mundo. En esta forma de ser, la disciplina y la práctica son expresiones, desde el mundo, de la búsqueda del modelo. Y para el antropólogo social, éste modelo que no puede existir como entidad aparte sino en su propia búsqueda.

¿Por qué citar a Spinoza? No es una mención aleatoria. Aceptando la invitación de William Connolly (2006), propongo recuperar el pensamiento de Spinoza sobre una religión ética. Y entiendo esta última en el mismo sentido en el que he tratado de explicar antropológicamente la propuesta de vivencia piadosa del Islam por la Jama'at at-Tabligh. Recuperar filosofías puede ser de gran ayuda, además de muy sugestivo. Podemos explicar porqué la vivencia piadosa puede suponer una forma razonada de religión, no contradictoria con una sociedad secularizada. Con ello, podemos dar un paso al margen de la irresoluble dicotomía entre lo secular y lo religioso. Y por eso, seremos también capaces de explicar que la obediencia del sujeto religioso se da a través de los afectos, las necesidades, las emociones, los deseos y las posibilidades para llevar una vida piadosa en un contexto espacio-temporal concreto que no queda aparte del marco de la ciudad sino que es esta misma. Spinoza invita a un modo anti-hipotético y anti-dogmático de comprensión antropológica de la religión. El sujeto es religioso porque experimenta una ética en la ciudad y se pone en relación con ella. No hay objeto de culto externo al sujeto sino que éste es reproductor de su propia forma en la imitación de Muhammad (cf. Mahmood, 2009). Y en este caso, la forma es consecuencia de las relaciones que la propuesta tablighi adquiere con el entramado de vicisitudes de la vida en Barcelona. La vida y no las abstracciones explican la presencia y convivencia de los musulmanes donde quiera que se encuentren.

### **A modo de conclusión: contemporizar la antropología sobre el Islam**

La ética es experiencia y una puesta en valor de una mirada sobre el mundo. Así, el valor de la vivencia piadosa y el rumbo que adopta en un determinado contexto tienen un carácter relacional. Para un musulmán, el rumbo de esa piedad no es otro que un modelo ejemplar atemporal. Para un antropólogo, dicho modelo es perdurable porque su sentido no reside en su contenido sino en que es posible ponerlo en relación con un contexto y, por ello, es negociable. Pensar objeto y sujeto como una misma entidad de la práctica religiosa y la práctica religiosa piadosa del Tabligh como ética permite poner ese objeto (ahora también sujeto) en relación directa con el entorno que compartimos etnógrafos e informantes, musulmanes y no-musulmanes. Si no nos remitimos a ninguna instancia más allá de la propia incorporación del modelo ejemplar que promueve la *da'wa* tablighi, ofrecemos una explicación prudente y

contemporizada al sentido de una vida piadosa. Y lo que es aún más apasionante, lograremos acercarnos a la comprensión de una experiencia de vida que, como otras, no consiste si no en hallar un balance entre la preciosidad y la precariedad de la vida en el aquí y el ahora.

La religión como ética emerge en el espacio público no como objeto sino como sujeto, o como objeto indistinto del sujeto. Ese sujeto es agente de su propia religión y de la ciudad en la que negocia su ética de hábitos corporales desarrollados en el espacio público. Esos sujetos-cuerpo abren nuevas vías para la comprensión de los espacios de convivencia en la ciudad. Es precisamente ese cuerpo del sujeto religioso lo que brinda la posibilidad de pensar la ciudad más allá de la segregación entre un espacio público secular entendido en términos nacionales (o por lo menos no-musulmanes) y un hipotético objeto de culto foráneo (Islam). Es justamente ese cuerpo del sujeto religioso el que subvierte con la vivencia piadosa de la religión un determinado orden público (político, jurídico, moral y de conocimiento). Y es también ese cuerpo el que subvierte los límites impuestos a la religión por el establecimiento de una ortodoxia, en el caso que nos interesa aquí, por parte de los propios científicos sociales. Nuevamente, tal y como pensara Spinoza en su *Ética*, *nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo*. Es esa desnacionalización del Islam de la mano de la Jama'at at-Tabligh lo que sugiere, también, una comprensión transnacional de la ciudad, sus tiempos y espacios, y de la forma y razón de ser en ella. Se trata de valorar si es posible formular otros términos que definan la experiencia religiosa en el Islam y la formación de una sociedad secularizada y democrática. Y se trata también de ver si es posible repensar como uno solo los tiempos y espacios (políticos) que ponen en relación lo propio con la alteridad, lo local con lo diaspórico, lo no-musulmán con lo musulmán y, en definitiva, las antiguas metrópolis con sus excolonias. Queda esto –quizás– para futuros trabajos.

## Bibliografía

AISA, Ferran, VIDAL, Mei (2006); *El Raval: Un espai al marge*. Barcelona: Editorial Base.

ASAD, Talal (1993); *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore-London: The John Hopkins University Press.

CONNOLLY, William E (2006); "Europe: A Minor Tradition", en HIRSCHKIND, Charles; SCOTT, David (eds.) (2006). *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.

DELEUZE, Gilles (2001); *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

JORDÁN, Javier; MAÑAS, Fernando M.; TRUJILLO, Humberto (2006); "Perfil sociocomportamental y estructura organizativa de la militancia yihadista en España. Análisis de las redes de Abu Dahdah y del 11-M.", en *Inteligencia y seguridad. Revista de análisis y prospectiva*, nº1, pp. 79-111.

JORDÁN, Javier; TARRÉS, Sol (2007); "Movimientos musulmanes y prevención del yihadismo en España: La Yama'a At-Tabligh Al-Da'wa", in *Athena Paper*, nº 1, 27.

LACOMBA, Joan (2011); *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Ministerio de Educación y Ciencia: Madrid.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2009); "Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", en FERNÁNDEZ, David; LÓPEZ BARGADOS, Alberto; MARTÍNEZ, Albert;

PRADO, Abdennur; RIVERA BEIRAS, Iñaki; SALELLAS VILAR, Benet (2009); *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11-S*. Barcelona: Virus Editorial.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé; HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2011); *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán*. Barcelona: Icaria.

MAHMOOD, Saba (2009); "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", en *Critical Inquiry*, vol. 35. nº4.4, pp. 836-862.

MARTÍN SÁIZ, Guillermo (2013); "Pràctica religiosa i pràctica etnogràfica: la Yama'at at-Tabligh ad-Da'wa i el Raval", en *Revista Catalana de Sociologia*, nº28, pp. 101-120.

MARTOS QUESADA, Juan. "El movimiento islamista Yama'a al-Tabligh al-Dawa'a (grupo para la propagación y el llamamiento al Islam) en España", en Amérigo Cuervo-Arandgo, Fernando; Peñaranda Algar; Julio (ed.). *Dos décadas de Posguerra fría. Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad "General Gutiérrez Mellado"*, Vol. I, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-UNED, 2009, pp.389-412.

METCALF, Barbara D. (1993); "Living Hadith in the Tablighi Jama'at", in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, nº3, pp. 584-608.

(1993); "Too Little and Too Much: Reflections on Muslims in the History of India", in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54, nº.4, pp. 951-967.

MORERAS, Jordi (1999); *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Bellaterra.

(2005); "¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona", in *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº68, pp. 119-132.

NAIR, Parvati (2006); *Rumbo al norte. Inmigración y movimientos culturales entre el Magreb y España*. Barcelona: Bellaterra.

RAMÍREZ, Ángeles (1998); *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

SIKAND, Yoginder (2002); *Origins and Development of the Tablighi-Jama'at (1920-2000). A Cross-Country Comparative Study*. Hyderabad: Orient Longman Publishers.

SPINOZA, Baruch (2011); *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

SUÁREZ-NAVAZ, Liliana (2004); *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*. Londres: Berghahn Books.

TARRÉS, Sol (1999); "Islamización de la vida cotidiana: el *tabligh* en Sevilla", en CHECA, Francisco; SORIANO, Encarna (eds.) (1999); *Inmigrantes entre nosotros. Trabajo, cultura y educación intercultural*. Barcelona: Icaria.

TARRÉS, Sol (2012); "La Yamaat al-Tabligh en España", en ORTEGA, Rafael; PETER, Frank (eds.) (2012); *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*. Barcelona: Bellaterra.

---

<sup>1</sup> Este artículo es el resultado de una comunicación presentada en las V Jornadas GRECS, celebradas los días 27, 28 y 29 de noviembre de 2013 en la Universitat de Barcelona, y que llevaban por título "Vivir el Islam en el sur de Europa. La construcción del transnacionalismo desde una perspectiva religiosa". Aquí he tratado de incluir también algunas de las cuestiones debatidas con el resto de participantes y las personas que asistieron a dichas personas. Me gustaría agradecer la oportunidad de participar en esas jornadas tanto a la comisión organizadora del evento como a los coordinadores del mismo, los doctores Alberto López Bargados (Universitat de Barcelona), José Mapril Gonçalves (Universidade Nova de Lisboa), Ana Planet Contreras (Universidad Autónoma de Madrid) y José Sánchez García (Universitat Autònoma de Barcelona). Asimismo, mi agradecimiento va también para todas las personas que han colaborado durante el trabajo de campo al que se deben tanto la comunicación mencionada como el presente artículo.

<sup>2</sup> De hecho, la Jama'at at-Tabligh solo aparece como principal objeto de estudio en algunos de los trabajos de Sol Tarrés, que trabajó la cuestión en Andalucía (cf. Tarrés, 1999). Pero en la mayoría de los casos, el Tabligh aparece como una cuestión tangencial a otros objetos de estudio, como los inmigrantes musulmanes en nuestro país o el llamado terrorismo islámico (cf. Jordán, Tarrés, 2007).

<sup>3</sup> Son numerosas las referencias que podríamos citar con respecto a esta cuestión y a la recreación de los lugares de origen de muchos inmigrantes musulmanes en contextos diaspóricos. Permítaseme aquí citar algunas en referencia al contexto del estado Español, como Lacomba (2011), Moreras (1999), Nair (2006), Ramírez (1998), Suárez-Navaz (2004)

<sup>4</sup> GRID (Grup de recerca sobre l'Islam a la diàspora) es un grupo de trabajo inscrito dentro del grupo de investigación GRECS (Grup de Recerca sobre el Control i l'Exclusió Socials), del que también formo parte y que está vinculado al Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona.

<sup>5</sup> En realidad, su relación no podría ser más estrecha, producto de una economía de los espacios urbanos, del desarrollo de Barcelona y de la historia de sus transformaciones (cf. Martín Sáiz; 2013).

<sup>6</sup> Los ejemplos más evidentes son las distintas formaciones políticas de la derecha, vinculadas al nacionalismo español pero también el catalán, por ejemplo.

<sup>7</sup> Empleo el término 'tradición' como disciplina. Tradición de conocimiento es aquí disciplina sobre los modos de conocimiento, tal y como argumentara Talal Asad (1993).

<sup>8</sup> En Barcelona, un claro ejemplo es la 'Asociación Sociocultural Minhaj ul-Qur'an', con sede en Barcelona, que gestiona un oratorio adscrito a la entidad en el mismo local de la asociación. Otro ejemplo es el 'Centro Cultural de Bangladesh' en Barcelona, que gestiona el oratorio Shah Jalal Jame en el mismo local de la asociación.

<sup>9</sup> En España, esto ocurre tanto en los trabajos etnográficos de la antropóloga Sol Tarrés (1999, 2012) como en los informes policiales o realizados por encargo de agencias privadas de seguridad (cf. Jordán, Tarrés, 2007; Jordán, Mañas, Trujillo, 2006; Martos Quesada, 2009).

<sup>10</sup> Esta investigación se enmarcaba en la asignatura de Técnicas de Investigación y era la base para el trabajo final de licenciatura en Antropología Social. Posteriormente, la etnografía sobre la Jama'at at-Tabligh fue la base del trabajo fin de master en Antropología y Etnografía. Actualmente me encuentro en la realización de mi tesis de doctorado. Ésta aborda las relaciones entre Islam y espacio público en España y toma como motivo de estudio la organización de la Jama'at at-Tabligh en el área de Barcelona.

<sup>11</sup> *Shahada* o profesión de fe; *Salat* u oración; *zakat* o limosna; *sawm* o ayuno; *haji* o peregrinación a La Meca.

<sup>12</sup> Recuerdo esos principios (*as-Siffat*) en esta nota a pie: por este orden, *shahada/ kalima* (profesión de fe), *salat* (oración), *ilm wa dhikr* (conocimiento y recuerdo de Allah), *ikram-i-muslim* (respeto por todos los musulmanes), *ikhlās-i-niyat* (sinceridad de propósito) y *da'wa* y *tabligh* (trabajo por la religión, invitación a la misma).

<sup>13</sup> Para más información sobre la historia del surgimiento de la Jama'at at-Tabligh véase Metcalf (1993, 1995) o Sikand (2002).

<sup>14</sup> Cabe señalar que la Constitución Española de 1978 no define el estado como 'secular', aunque su artículo 16 indica que 'ninguna religión tendrá carácter estatal'.

<sup>15</sup> Cataluña tiene su propia ley sobre la apertura de centros de culto (16/2009) en sus municipios, que afecta por supuesto a la apertura de oratorios musulmanes. La ley fue aprobada 15 julio de 2009 y salvaguardaba el derecho de los musulmanes a dar impulso a sus iniciativas para abrir oratorios con la obligación de los ayuntamientos a reservar espacios para ello. El 6 de octubre 2011, el gobierno autonómico publicó en el *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya* una reforma de dicha ley. El nuevo gobierno introdujo variaciones indicando que los centros de culto (iglesias católicas) con 'arraigo' en la 'historia de la cultura catalana' estarían desde entonces exentos de cumplir con la normativa sanitaria y

arquitectónica por formar parte del ‘inventario de patrimonio artístico catalán’. La ley es aplicada, desde entonces, a los centros de reciente apertura (durante las últimas décadas), en su mayoría protestantes y musulmanes. Además, la reforma de la ley suprimía la obligación de los ayuntamientos de reservar espacios para la construcción o la apertura de los nuevos centros de culto, reservando a los municipios, además, el derecho a juzgar en qué lugar del municipio se instalarían los nuevos centros.

<sup>16</sup> La operación Cantata se llevó a cabo desde enero de 2008 y culminó en diciembre de 2009 con la sentencia que condenaba a prisión a los once seguidores del Tabligh, de nacionalidades india y pakistaní, acusados de planear una serie de atentados contra la red de transporte público de Barcelona. Para más información sobre esta cuestión véase López Bargados (2009).

<sup>17</sup> También traducido como trabajo práctico.