

¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa

Which Islam for which Europe? Towards an anthropology of post-migratory Islam in Europe

Jordi Moreras Palenzuela

Investigador y profesor de Antropología, Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)
jordi.moreras@urv.cat

Resumen: La reflexión académica con respecto al islam en Europa comenzó a principios de la década de los ochenta del siglo pasado, como un fenómeno ligado al asentamiento de poblaciones migrantes. Las profundas transformaciones de esta presencia, en lo que respecta a la articulación de las identidades musulmanas en Europa y a los cambios que experimentan los contextos nacionales europeos de los que forman parte estas poblaciones, requieren de nuevos enfoques de análisis. Este texto propone una lectura en clave posmigratoria de las expresiones religiosas colectivas de los musulmanes en Europa y de los escenarios reactivos que se están generando.

Palabras clave: islam, musulmanes, Europa, religiosidad, posmigración

Abstract: Academic reflection on Islam in Europe began at the start of the 1980s as a phenomenon linked to the settlement of migrant populations. Profound transformations in terms both of the articulation of Muslim identities in Europe and the changes underway in the European national contexts of which the members of these groups form part mean new analytical approaches are required. This paper proposes a reading of the collective religious expressions of Muslims in Europe and the reactive scenarios arising in post-migratory terms.

Key words: Islam, Muslims, Europe, religiosity, post-migration

Introducción: nuevos escenarios para el islam en Europa

La década de los ochenta del siglo pasado marcó el inicio del interés académico por las poblaciones musulmanas en Europa. En 1984 se publicó el trabajo de Felice Dassetto y Albert Bastenier, *L'islam transplanté*, considerado el primer estudio sociológico de unas comunidades musulmanas en Europa. Durante el mes de ramadán de 1985, el Centre d'Études et de Recherches Internationales de la Fondation Nationale des Sciences Politiques de París llevó a cabo la primera encuesta sobre los musulmanes en Francia, bajo la dirección de Rémy Leveau y Gilles Kepel. Este último autor publicaría, en 1987, *Les banlieues de l'islam*, su primer ensayo sobre la presencia del islam en territorio galo. Un año antes, se había celebrado en Estocolmo la primera conferencia internacional sobre los musulmanes en Europa, en donde se presentaron estos y otros estudios, que posteriormente serían reunidos en una edición de 1988 por Tomas Gerholm y Ingve Georg Lithman, bajo el título de *The New Islamic Presence in Western Europe*. Desde entonces hasta ahora, se ha ido consolidando una importante producción académica con respecto a la contemporánea presencia musulmana, que se incrementa año tras año incorporando nuevos ámbitos y enfoques de análisis¹. La agenda que ha condicionado esta producción científica se inicia presentando al islam como consecuencia del asentamiento de colectivos migrantes provenientes de países musulmanes y ha estado pautada sobre las controversias que cíclicamente han servido para revisar la forma y el estado de la incorporación de las especificidades musulmanas en las sociedades europeas. En el presente, y tras los trágicos atentados producidos en suelo europeo entre 2015 y 2016, resuenan con fuerza los ecos de las dudas respecto a la capacidad de configurar un islam europeo y ante la alarma de la supuesta islamización de las sociedades europeas². Como algo

-
1. Felice Dassetto y Yves Conrad publicaron la primera síntesis bibliográfica sobre el islam en Europa: *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée* (1996). De los diferentes intentos por compendiar esta producción, destaca la base de datos EURISLAM, que incluye datos bibliográficos en forma de libros, artículos o informes de investigación que abordan las experiencias religiosas y de organización de las poblaciones musulmanas en Europa. Cuenta con más de 4.300 referencias, introducidas entre 1998 y 2013. Aunque esta base de datos ya no está en activo, puede ser consultada en <http://www2.misha.fr/flora/jsp/indexS.jsp>
 2. La crítica al modelo multicultural, tomando como ejemplo la presencia musulmana en Europa, ha inspirado una numerosísima producción editorial, en la que cada país occidental ha hecho su particular aportación en forma de libelos más o menos incendiarios, que insistían en la creciente islamización de las sociedades europeas. El interés comercial de muchas editoriales de lanzar títulos en los que se pusiera de manifiesto esta amenaza ha contribuido a propagar un sentimiento de sospecha permanente con

dado por supuesto, hablar del islam en Europa es referirse automáticamente a la radicalización. Pero la radicalización, que impacta sobre las capas más frágiles de estos colectivos en Europa, está aún lejos de ser una dinámica *mainstream* en su seno. Hay que recordar que existen otras dimensiones mucho más decisivas que contribuyen a modelar lo que hoy en día supone ser musulmán y musulmana en Europa³, y que responden a una doble e intensa interacción de estas poblaciones con las sociedades europeas y con respecto al islam como referencia global en disputa.

Al menos, existen cuatro variables que habría que contemplar. En primer lugar, la vigencia de las pertenencias étnico-nacionales de unos colectivos que siguen manteniendo vínculos transnacionales con respecto a los países de los que provenían sus anteriores generaciones y que, desde la perspectiva de los estados-nación, plantean debates en torno a los principios de lealtad y ciudadanía. En segundo lugar, el hecho de que el islam genere un espacio público global de debate y de referencia normativa (Eickelman y Salvatore, 2004; Bowen, 2004) implica un cúmulo de influencias en la forma y fondo de expresar unas identidades como musulmanas, que se legitiman sobre una base doctrinal sólida (más allá de cuál sea la interpretación que se haga de la misma) y que se proyectan en el espacio público europeo apelando al principio de reconocimiento de la diversidad vigente en las democracias liberales. En tercer lugar, hay que tener presente la influencia de las dinámicas secularizadoras que caracterizan las esferas públicas europeas, lo que está favoreciendo el desarrollo de religiosidades y pertenencias crecientemente individualizadas, siguiendo el doble paradigma acuñado por Grace Davie (1994) y Danièle Hervieu-Léger (2006), que hablaban al mismo tiempo de *believing without belonging* (creencia sin pertenencia) y *belonging without believing* (pertenencia sin creencia). Y, en

Ante el conjunto de transformaciones que se implican en el hecho de ser musulmán y musulmana en Europa, ya no es posible seguir pensando la presencia del islam como consecuencia derivada del mero asentamiento de poblaciones migrantes.

respecto a unas poblaciones musulmanas ya asentadas en Europa. Es difícil evaluar el impacto de esta producción editorial, pero su extensa difusión (evidentemente, mucho mayor que las publicaciones académicas) podría ser un factor que ha contribuido a la creciente reactividad de las sociedades europeas con respecto a los musulmanes y las musulmanas, que está generando un incremento de los casos de islamofobia. Para un análisis extensivo de este proceso, véase Liogier (2012).

3. A lo largo de este texto evitaré la utilización del masculino genérico, no solo por querer utilizar un lenguaje inclusivo, sino para resaltar el marcadísimo componente de género que se encuentra presente en las percepciones sociales europeas con respecto a las mujeres musulmanas y su exposición a los prejuicios derivados.

cuarto y último lugar, hay que estimar el impacto de los conflictos internacionales que están activos en regiones mayoritariamente musulmanas, cuya onda expansiva en Europa, a través de la violencia terrorista, está incrementando de manera alarmante los recelos y la islamofobia hasta el punto de generar, entre las poblaciones musulmanas europeas, la conciencia de pertenecer a una minoría sospechosa y rechazada. Estos cuatro elementos están configurando algo más que el desarrollo de unas identidades diferenciadas que comparten la referencia islámica: están haciendo del islam como religión, y de los musulmanes como colectivo social, la representación de la alteridad principal y absoluta para muchas sociedades europeas.

Ante el conjunto de transformaciones que se implican en el hecho de ser musulmán y musulmana en Europa, ya no es posible seguir pensando la presencia del islam como consecuencia derivada del mero asentamiento de poblaciones migrantes. Los estudios pioneros anteriormente citados se referían a las primeras manifestaciones de la religiosidad musulmana como expresiones de una identidad que era reconstruida de forma discreta por trabajadores migrantes y que comenzaban a adquirir elementos de visibilidad, al tiempo que se convertían en pautas que se transmitían a las nuevas generaciones. Sería en exceso frívolo anunciar que el islam de los padres, como un vínculo con el pasado y con su sociedad de origen, ha sido reemplazado por el islam de los hijos como un vínculo con las sociedades europeas. Los lazos transnacionales siguen estando ahí: para unos como conexión con unos referentes concretos, ligados a la memoria familiar; para otros, como forma de relacionarse con pertenencias mucho más globales. El paradigma de la migración (siguiendo el binomio emigración-inmigración de Abdelmalek Sayad [1991], que vincula de forma circular a sociedades emisoras y receptoras) ya no puede explicar las dimensiones actuales de la presencia del islam como religión y de los musulmanes como minoría social en Europa.

De igual manera, es necesario reconocer también los cambios que se han producido en la comprensión y uso de nociones como ciudadanía, secularización o espacio público, ante la progresiva transformación multicultural de las sociedades europeas. Si elaborásemos una genealogía reciente de la evolución de estos y otros términos, apreciaríamos cómo muchos de los debates que han sido propuestos tomaban la nueva presencia musulmana en Europa como ejemplo y también como límite para extender el principio de reconocimiento. Parece obvio –pero sigue siendo necesario recordarlo de tanto en tanto– que los trabajos académicos deben hacer un esfuerzo por revisar sus enfoques teóricos y preguntarse si las categorías y conceptos que han sido utilizados a lo largo de estas tres últimas décadas siguen siendo pertinentes y heurísticamente útiles. Otro de los autores pioneros en el estudio del islam en Europa, Jørgen S. Nielsen, ya lo planteaba en 1992 en su libro *Muslims in Western Europe*: «conceptos tales como nación, constitución, laicismo, seculariza-

ción, iglesia establecida, etc. son productos de la historia. Han evolucionado desde el pasado hasta el presente y no hay razón para que no puedan seguir haciéndolo en el futuro. El peligro es que se utilicen para restringir y delimitar el alcance del autodesarrollo de las minorías musulmanas o de otras minorías, en lugar de utilizarlas de manera constructiva para ofrecerles un lugar en la sociedad. Mientras esto siga ocurriendo, las expresiones de apoyo a la pluralidad cultural y religiosa se arriesgan a ser tachadas de hipócritas» (Nielsen, 1992: 169).

En la senda de trabajos que intentan describir los nuevos escenarios de este islam en Europa, Burchardt y Michalowski (2015) proponen situar la reflexión académica más allá de la idea de la integración, como paradigma omnipresente en torno a la cuestión migratoria, para sugerir nuevos enfoques que permitan entender cómo los musulmanes formulan un encaje propio en Europa. La clave no es tanto insistir en los indicadores de una inserción social objetiva por parte de estos colectivos (que pueden ser constatados a lo largo de los ocho volúmenes del *Yearbook of Muslims in Europe*, editados desde el año 2009 por Oliver Scharbrodt y Jørgen S. Nielsen), sino en aquellos elementos que han sido conformados como mecanismos desde los que negociar el reconocimiento de su propia singularidad. Si hasta ahora los estudios académicos sobre el islam en Europa se habían centrado en las estructuras organizativas, en las expresiones identitarias y en las (in)compatibilidades legales entre la doctrina musulmana y las doctrinas legales europeas, los nuevos enfoques se centran más en terrenos donde situar la vivencia cotidiana de lo que representa ser musulmán y musulmana en Europa (Dessing *et al.*, 2013).

Este texto busca argumentar que el análisis de las múltiples realidades en las que participan los musulmanes en Europa debe situarse en una perspectiva posmigratoria, marcada por una dimensión transnacional que rebasa la oposición entre sociedades de origen y sociedades receptoras. Las pertenencias que se definen ya no solo lo hacen sobre la base de herencias familiares, las identidades no apelan únicamente a elementos diferenciales y singulares, y las presencias en el espacio público no se articulan exclusivamente sobre la expresión de religiosidades individuales o colectivas. Ser musulmán y musulmana en Europa es hoy algo más que ser fiel a una tradición cultural o nacional concreta, o a una observancia más o menos estricta según el dogma islámico: es, ante todo, la expresión de unas pertenencias múltiples que se desarrollan en el marco de sociedades plurales, complejas y contradictorias como son las europeas.

Ser musulmán y musulmana en Europa es hoy algo más que ser fiel a una tradición cultural o nacional concreta, o a una observancia más o menos estricta según el dogma islámico: es, ante todo, la expresión de unas pertenencias múltiples que se desarrollan en el marco de sociedades plurales, complejas y contradictorias como son las europeas.

Revisando los interrogantes de partida

El título de este texto plantea un interrogante de carácter epistemológico: ¿qué islam para qué Europa? Con ello se sugiere que las dimensiones de transformación que operan en el seno de las sociedades europeas –ya sean en clave política, económica, cultural o social– inciden sobre la forma del encaje del islam, que a su vez también se encuentra en proceso de cambio como conjunto referencial para entre 15 y 20 millones de personas musulmanas que se estima que viven en suelo europeo. Una de esas dimensiones de transformación europea tiene que ver con la transición posnacional que opera en las instituciones políticas de los países europeos y que es percibida en términos de pérdida de soberanía sobre una serie de procesos que parecen superar al Estado: ya sea externamente, a través del proceso de construcción europea y la inexorable delegación de poderes en las instancias burocráticas de la Unión Europea, ya sea internamente, ante los embates de un capitalismo global que sobrepasa las protecciones arancelarias y se lanza sin freno hacia la liberalización total del mercado. Avanzando progresivamente hacia una Europa que se parecerá a una constelación posnacional, en palabras de Habermas (2000), van surgiendo dudas en el camino. Algunas de ellas se han convertido en el eje central de algunos discursos políticos, que han conseguido provocar la fractura más grave en el proceso de construcción europea, como ha sido el Brexit. En otros ámbitos, este discurso nostálgico de un Estado-nación fuerte se ha orientado hacia el desarrollo de argumentos reactivos, en especial hacia las poblaciones inmigrantes y, más en concreto, hacia los musulmanes. Los Países Bajos son un excepcional ejemplo de cómo una sociedad basada en el reconocimiento de las singularidades culturales, religiosas y de estilos de vida ha girado en dirección a la popularización del discurso xenófobo (Buruma, 2011).

En el último decenio se ha producido una confluencia entre debates sobre la construcción europea y el islam como piedra de toque de los modelos nacionales de ciudadanía y convivencia: lo fue durante la polémica sugerida por el redactado del preámbulo de la Constitución Europea y la apelación a la herencia cultural judeocristiana; lo es siempre que se plantea el futuro ingreso de Turquía en la Unión Europea, cuestión que probablemente seguirá en estudio algunos años más; y se expresó también recientemente ante la mal llamada crisis de los refugiados y las dispares reacciones de los estados miembros que dificultaron una acción común, más allá de reforzar las fronteras exteriores. En los diferentes escenarios nacionales, las querellas que tienen que ver con sus respectivas presencias musulmanas adquieren un rango de controversias que adoptan sentidos muy diferentes. El uso reactivo de la idea de laicidad en Francia en relación con la presencia de simbologías islámicas en el espacio público está ahondando aún más la «excepcionalidad francesa» respecto al modelo de relación con lo religioso; ello lleva a autores como Bowen (2009)

a plantear si el islam alguna vez podrá ser francés o como Balibar (2012 y 2016), que se pregunta si Francia acabará siendo un país solo para laicos.

La paradoja que apuntan estos y otros autores parte de la constatación de cómo se ha pasado, en muy pocos años, de apostar por la constitución de «islames nacionales» (en que los estados se creían capaces de modelar un islam integrado a su singularidad nacional) a identificar en la presencia musulmana un elemento que amenaza a sus propios valores e instituciones. Y, si seguimos refiriéndonos al caso de Francia, hay que reconocer que nuestro país vecino ha sido uno de los estados europeos que más se ha esforzado por apadrinar un islam propio. El ejemplo de la *Fondation pour l'islam de France*, creada en 2015 después de los atentados de París con el objetivo de contribuir a la «construcción de un islam de Francia en el respeto de los valores de la República», en palabras de Bernard Cazeneuve (citado en Trinh Nguyễn, 2016), el ministro del Interior francés, el mes de agosto de 2016, es el último episodio de una larga historia de propósitos y despropósitos, como relatan Vincent Geisser y Aziz Zemouri (2007), en la que todavía pesa la herencia colonial. Sea como sea, en los escenarios en transformación que se definen en Europa, el encaje diferenciado de las poblaciones musulmanas dependerá fundamentalmente de dos dimensiones del pasado (la historia de relaciones con el islam –en la que los pasados coloniales aún pasan factura en el presente– y las instituciones que han servido de respuesta a la diversidad cultural y religiosa dentro de cada cultura política nacional) y de dos del presente (la cronología contemporánea de relaciones con las poblaciones musulmanas, por un lado, y el impacto de los actos de violencia terrorista y las respuestas a los mismos, por otro).

El islam que se está configurando en Europa está siendo influido por las transformaciones de unas sociedades de las que los musulmanes ya forman parte activa. Esto es algo más que evidente y no es necesario recordar que los alcaldes de Róterdam o Londres, o algunas ministras francesas, provienen de familias musulmanas. Simplemente hay que apreciar que muchos de nosotros tenemos compañeros de trabajo, amigos o vecinos que forman parte de este heterogéneo colectivo, lo que nos permite entender que los musulmanes en Europa no mantienen identidades estancas con respecto a los contextos en los que viven y que sus pertenencias no son meros trasplantes de unas formas de expresar una religiosidad propia de aquellas sociedades de las que eran originarias sus familias⁴.

4. A pesar de la honda influencia que me supuso la lectura del ya citado libro de Dassetto y Bastenier, *L'islam transplanté* (1984), siempre consideré que la idea de trasplante suponía aceptar el supuesto de la automática reproducción, en forma y sentido, de las prácticas religiosas que eran propias de las sociedades originarias de colectivos inmigrantes. La idea de trasplante daba por supuesto que nada cambiaba en el tránsito migratorio, algo que empíricamente es difícil de mantener.

El principal reto metodológico para entender lo que implica ser musulmán y musulmana en Europa en un contexto marcadamente posmigratorio es refinar el análisis de estos procesos, cuestionando los enfoques de análisis previos (Jeldtoft y Nielsen, 2012) o sugiriendo nuevas manera de interpretar las relaciones entre ciudadanos musulmanes y las instituciones políticas, que se definen bajo patrones de participación que ya superan el estadio del clientelismo político (Bowen *et al.*, 2013; Nielsen, 2013). Las controversias públicas ya no se entienden como fallos en el proceso de integración de los inmigrantes musulmanes, sino como situaciones de reajuste en un contexto de progresivo reconocimiento de los ciudadanos musulmanes (Göle, 2014) y en el que las prácticas rituales no actúan tanto como pervivencias del pasado (o de un origen cultural concreto), sino como mecanismos activos de negociación con respecto a las sociedades europeas (Moreras *et al.*, 2017). La emergencia de nuevas culturas juveniles musulmanas, que se sitúa más allá de la contradicción irresoluble que planteaba el hecho de tener que construir una identidad dual (Herding, 2013), tiene una innegable dimensión estética (Tarlo y Moors, 2013). Y es que lo cultural, definitivamente, ya no se limita a los corsés identitarios a los que el modelo multicultural les había constreñido, sino que progresa en los ámbitos del arte, de la estética y de la memoria, mediante una nueva producción cultural islámica en Europa (Peter *et al.*, 2013)⁵.

Ante este conjunto de retos, se impone la necesidad de repensar los planteamientos de partida en los nuevos estudios sobre lo que implica ser musulmán y musulmana en Europa, entendiendo que las realidades que se configuran en torno a este conjunto de experiencias van más allá de interpretarlas desde el prisma del encaje de la inmigración. En los siguientes apartados se propone una relectura crítica de tres elementos que son dados por supuestos en muchos análisis y que, sin embargo, requieren ser reformulados. Ello se hará combinando reflexiones teóricas y aportaciones etnográficas.

5. Por su carácter significativo y notorio, habría que destacar las expresiones de la nueva arquitectura islámica en Europa, recientemente expresada en edificios singulares que constituyen los nuevos centros islámicos que se han inaugurado en el último decenio y en cuyo diseño han participado arquitectos musulmanes. Sus aportaciones vienen a extender los límites de lo que se entiende por arquitectura islámica en la actualidad. Véase Christian Welzbacher (2008) para una lectura desde el campo de la arquitectura.

Las categorías de musulmán y musulmana en Europa

Hay algo de desidia epistemológica cuando en los trabajos académicos se incorporan términos que provienen del lenguaje coloquial sin que estos sean redefinidos de acuerdo con algún marco teórico concreto. Sin ese esfuerzo de clarificación semántica, se corren dos riesgos: el de provocar equívocos con nuestras afirmaciones (cuando se utilizan términos como «integración» o «yihad», ¿se les está dando el mismo sentido que se utiliza comúnmente?) y el de reproducir categorizaciones sociales (es decir, asumir y transmitir aquellas connotaciones y significados sociales que se asocian con determinados términos que sirven para algo más que para describir un proceso o un colectivo singular). Preguntarse por el origen de estas categorizaciones es el punto de partida del trabajo científico.

«Musulmán» o «musulmana» son términos que ya no pueden ser utilizados simplemente como descriptivos. No podemos acudir a lo que dicen los diccionarios normativos de cada lengua europea. No es suficiente entender que los musulmanes forman parte del islam como comunidad de creyentes y que siguen los dogmas que dicta la tradición islámica. Se trata de términos que hoy en día se han convertido en categorías que se encuentran connotadas socialmente y que han adquirido otros significados añadidos. Hay que considerar, en primer lugar, las connotaciones negativas que se suman al término «yihad» en el contexto de una opinión pública europea atemorizada ante la amenaza del terrorismo yihadista. El miedo nos ha puesto a la defensiva, convirtiéndonos en –valga la metáfora futbolística– sociedades *catenaccio*, en las que todos hacemos un (inconsciente) marcaje individual a aquellos que identificamos como una potencial amenaza, en este caso nuestros vecinos musulmanes.

En segundo lugar, toda categorización tiende a la síntesis, pero también permite la generalización y la amalgama, lo que es notable en el caso de las poblaciones musulmanas europeas. Bajo la categoría de musulmán o musulmana, se incluye el testimonio cotidiano de unas vivencias con respecto a la referencia religiosa que se expresan con mayor o menor intensidad, de unas pertenencias que contrastan en mayor o menor grado con otras identidades que se producen y reproducen en las sociedades europeas, y de unas voluntades de transmisión cultural y religiosa entre generaciones. Todas ellas se configuran en torno a un colectivo heterogéneo y de compleja articulación⁶ (y que proba-

6. Valga este apunte como un ejercicio de autocritica en relación con uno de mis primeros trabajos académicos (Moreras, 1999), que estoy seguro que hoy plantearía de otra forma.

blemente tiene una dimensión mucho menos comunitaria de la que siempre hemos dado por supuesto). Estas consideraciones llevan a plantear seis errores a evitar cuando se usan los términos musulmán o musulmana:

Confundir orígenes nacionales con identidad musulmana

En Europa llevamos décadas haciendo estimaciones sobre las poblaciones a las que atribuimos una condición musulmana, con resultados dispares y siempre con dudas ante la idoneidad de identificar orígenes nacionales con el hecho de ser musulmán o musulmana. Johansen y Spielhaus (2012) llegan a la conclusión de que estas proyecciones estadísticas incompletas están contribuyendo a distorsionar un retrato mínimamente fidedigno de estas poblaciones. Al atribuir la condición musulmana a poblaciones que emigraron de países mayoritariamente musulmanes, incluso a sus descendientes en dos o tres generaciones, no solo se refuerza esa idea del carácter foráneo de estas poblaciones, sino que también se establece una relación automática entre pertenencia musulmana y observancia religiosa que no es real. Al mismo tiempo, estas estimaciones están favoreciendo la visibilidad del conjunto de una población que es nominalizada en torno a una cifra (que siempre parece ser motivo de alarma; lo mismo ocurre cuando se cuantifica el número de mezquitas en un país); por otro lado, se produce un efecto contrario de invisibilización de aquellos que –siendo hijos o nietos de antiguos migrantes– pudieran identificarse en mayor o menor grado con una identidad islámica, así como de los que protagonizan procesos de conversión religiosa, cuya estimación adquiere una dimensión –si cabe– aún más simbólica⁷.

7. En algunos países europeos, como es el caso de España, existe una prohibición explícita de elaborar estadísticas oficiales en las que se pregunte por la adscripción religiosa de la población. Ello no ha impedido que se llevaran a cabo iniciativas, por parte de algunas instituciones representativas del islam, que han pretendido poner número a la presencia musulmana. Aquí hay que destacar el trabajo llevado a cabo desde ya hace unos años por parte del Observatorio Andaluz, una institución vinculada con la Unión de Comunidades Islámicas de España, una de las principales federaciones islámicas. Probablemente su cuantificación merecería ser revisada a la baja debido a algunos supuestos de los que parte, pero curiosamente esta estimación se está convirtiendo en una referencia ampliamente citada, que permite estimar que en España residen actualmente (a fecha de 31 de diciembre de 2016) más de 1.900.000 musulmanes, un 42% de los cuales ya disponen de la nacionalidad española.

Pensar de manera homogénea un colectivo que por definición es diverso

Autores como Jeldtoft y Nielsen (2011: 1.116) defienden el componente heterogéneo consustancial al colectivo musulmán: «los musulmanes no son “un grupo”, sino varios grupos heterogéneos que interpretan de manera diferente el islam y el hecho de ser musulmán, y esto no solo es un orden sino una condición *sine qua non*». Es conocida la tendencia a interpretar el islam y los musulmanes como una realidad monolítica y compacta, que se deriva del supuesto de que existe un modelo canónico de ser musulmán o musulmana, de acuerdo a una forma ortodoxa de expresar las creencias y las prácticas. Independientemente de la manera en que estas son articuladas por cada individuo, las sociedades europeas siguen atribuyendo a los musulmanes unas singularidades predefinidas. Las imágenes del musulmán y, en especial, de la musulmana se hallan preformateadas en los imaginarios sociales europeos, que los definen explícitamente como creyentes, como personas «esencialmente religiosas», de las que solo falta por determinar la intensidad y visibilidad de su religiosidad.

Vincular la condición de musulmán o musulmana con la pertenencia a una colectividad dada

Damos por sentado que una adscripción como la musulmana implica necesariamente un colectivo de referencia. Se ha abusado de la idea de la existencia de una comunidad estructurada, lo que ha favorecido que se establezca una relación directa entre individuo y colectividad. Pensamos que es más correcto utilizar el plural y hablar de musulmanes, porque de esta manera estamos remitiendo a su colectivo de referencia, que no hablar en términos de singularidad y de decisiones asumidas por el individuo para expresar su propia identidad. Jeldtoft y Nielsen (ibídem) proponen una revisión metodológica sobre la manera de abordar el estudio de los musulmanes «no organizados» en Europa, pero la suya también es una reflexión de tipo epistemológico, para poder pensar la manera en que son articuladas las pertenencias que estos expresan y que pueden incluir elementos de sus propios bagajes culturales, así como maneras de expresar su religiosidad de manera «privatizada» o «secularizada», que son influencia del contexto social europeo en el que viven.

Obviar el componente moral que incluyen las categorías de musulmán y de musulmana

Determinar quién es buen musulmán o buena musulmana es una cuestión que se encuentra presente en la vida cotidiana de los que comparten la referencia

islámica, ya sea en cualquier otra parte del mundo o en Europa⁸. Aquí el debate adopta una proyección eminentemente constitutiva, pues se intenta definir un espectro –más amplio o restringido, más laxo o rígido en sus límites– de lo que supone tal adscripción de acuerdo con algún tipo de referencia de acción y de conducta. Las definiciones que se proyectan no solo tienen una dimensión basada en la valoración de prácticas en torno a un eje de adecuación a lo que se establece normativamente en el islam (*halal*, como permitido, versus *haram*, como prohibido), sino que también se articulan alrededor de un eje social (fuera y dentro, en relación al colectivo de referencia). Es por ello que este debate también adquiere una dimensión claramente moral y normativa, cuya influencia suele ser limitada dentro del radio de acción de la red de relaciones entre musulmanes, debido a la fragilidad de las instituciones –la familia y la mezquita– que deberían procurar la aplicación de estas normas.

Priorizar la pertenencia islámica sobre otras identidades

Se da por hecho que la islámica es la referencia identitaria de los individuos que identificamos como musulmanes, entendiendo que las otras referencias con las que construyen sus identidades individuales y colectivas acaban subsumiéndose o diluyéndose en aquella. Al categorizar no solo establecemos jerarquías entre las etiquetas que sirven para identificar a unos colectivos, sino que aceptamos que algunas referencias secundarias sirvan para completar la principal. Por ejemplo, analizando la evolución de los apelativos utilizados por los medios de comunicación para referirse a los marroquíes en Cataluña (Moreras, 2009), se observa que en los años setenta y ochenta del siglo pasado se referían a ellos como «trabajadores norteafricanos». En los noventa, el descubrimiento de su singularidad cultural favoreció el desarrollo del término «magrebí». En la actualidad se observa una tendencia cada vez más acusada para referirse a ellos bajo el término de «musulmanes». Este doble ejercicio de «agrupación y síntesis» es indicativo de la manera en que se incluyen las categorías anteriores, que parecen perder su rango de importancia frente a una apelación que parece ser más completa.

8. Es importante distinguir esta dimensión axiológica entre ser buen musulmán y mal musulmán, que depende de las consideraciones que se desprenden de la categorización de los musulmanes de acuerdo a que adopten un posicionamiento político que es considerado como contrario a lo que se espera de ellos (véase Mamdani, 2004).

Ignorar la forma en que los musulmanes se autodefinen

Bectovic (2011) argumenta que la pregunta crucial que deben resolver los estudios sobre los musulmanes y musulmanas en Europa es saber cómo estos y estas se comprenden a sí mismos. Para ello considera fundamental que los análisis y conclusiones a las que se lleguen sean lo más próximos a esta autodefinición. Conocemos nuestras limitaciones para aproximarnos a cualquier realidad social, pues a pesar de la empatía debida por nuestro enfoque metodológico, nunca podremos ver la realidad con los ojos de aquellos que observamos. Bectovic no plantea esto, sino el hecho de que seamos conscientes de la existencia de estos intentos de autodefinición, que revelan hasta qué punto es importante ese debate interno sobre lo que supone ser musulmán o musulmana en Europa. Ignorarlo es cerrarnos a entender que la manifestación de esta pertenencia es de todo menos única u homogénea.

Observancias y religiosidad

En un trabajo anterior (Moreras, 2016), hice referencia al buen número de estimaciones que se habían llevado a cabo en Europa en las últimas tres décadas, para medir el grado de observancia religiosa de los musulmanes. Nos preocupa saber cuántas veces a la semana van a la mezquita y cuántos de ellos realizan el ayuno durante el mes de ramadán. Se da por sentado que mediante esta cuantificación es posible establecer unas tipologías a través de las cuales determinar la mayor o menor centralidad de la religión en la vida cotidiana de estas personas⁹. Hoy en día, en Europa, se siguen realizando periódicamente estos ejercicios de proyección de las identidades del colectivo musulmán sobre la base de su grado de práctica religiosa¹⁰. En España, durante los años 2006, 2007 y 2008 se llevaron a cabo diferentes encuestas de opinión elaboradas por la empresa Metroscopia y por encargo de los Ministerios del Interior, de Justicia, y de

9. Este interés por medir las prácticas religiosas es herencia de la sociología de la religión cuantitativa, que fue desarrollada en los ámbitos académicos franceses de posguerra por Gabriel Le Bras y Fernand Boucard, entre otros. Los trabajos pioneros anteriormente citados, de Dassetto y Bastenier, y de Leveau y Kepel, están claramente influidos por esta metodología cuantitativa como forma de determinar la vitalidad religiosa de una determinada comunidad religiosa.

10. El ejemplo más reciente es el informe del francés Institut Montaigne «Un islam français est possible» (septiembre de 2016), sobre la base de una amplia encuesta realizada por la empresa IFOP.

Trabajo y Asuntos Sociales. En la encuesta de 2008 (Metroscopia, 2009), ante la pregunta «¿Cuántas veces acude al lugar en el que practica su religión?», un 60% declaró ir como mínimo una vez a la semana, un 20% de manera ocasional, un 17% nunca y un 3% no sabe/no contesta. Además, el 49% de los encuestados se declaró «muy practicante». En ese barómetro se indicaba que «en una escala de religiosidad de 0 a 10 (en que 0 significa que no se es nada religioso y 10 que se es mucho), la comunidad inmigrante de religión musulmana se sitúa, en conjunto y en promedio, en un 7,7». Los redactores de esta encuesta precisaban que esta declaración debía ser entendida más como expresión de una identidad cultural, que no como la indicación de una «inequívoca práctica religiosa efectiva». En tanto que se pretendía establecer una comparación con respecto al conjunto de la población española, se producía una cierta ambigüedad en el uso de categorías como «muy practicante/ practicante ocasional/ no practicante»,

Son malos tiempos para que los musulmanes den prueba de su devoción religiosa. El paradigma de la radicalización se está imponiendo como forma de explicar todo lo que sucede con la práctica religiosa y el comportamiento social de los musulmanes, a pesar de que sigue siendo un concepto difícil de clarificar.

o por la incorporación del ítem «no musulmán», que no puede equipararse al de «no creyente», utilizado en las encuestas hechas sobre la población española. Su opuesto sería el término árabe *la dini* (sin religión, ateo). Además, es lógico que ninguno de los entrevistados se identificara como «no musulmán», pues uno no puede negar su propia

identidad: esto es lo que probablemente entendieron los entrevistados, a pesar de que los entrevistadores pensaban más en criterios de negación o abandono de la filiación religiosa (algo a lo que el 18% de los españoles que se declararon como «no creyentes» respondieron para expresar su ausencia de creencia religiosa, aunque no por ello para negar su filiación cultural con una sociedad impregnada por valores inspirados en el catolicismo).

Más allá de las dudas metodológicas que puedan albergar estas encuestas de opinión, de lo que se trata es de revisar el supuesto del que parten: el que da por sentado que el musulmán representa por excelencia el paradigma de hombres y mujeres religiosos. Desde hace siglos, Occidente relaciona la imagen del musulmán con un sujeto que no se entiende si no es en relación con un referente comunitario (tal como se ha dicho en el apartado anterior), pendiente permanentemente del juicio de Dios y fanatizado en sus comportamientos sociales (véanse Rodinson, 1989; Cesari, 2013). Ese arquetipo de reverso irracional, temeroso de Dios y gregario, se adecuaba perfectamente al modelo de persona que se proyecta en nuestras sociedades, como sujeto racional, responsable de sus actos y con proyección individual. Y como cada cara necesita su cruz, seguimos

aplicando constantemente esta reducción simplista como forma de reafirmación de nuestro modelo de sociedad.

Además, la cuantificación de esta observancia tiene hoy en día una nueva función: dentro de la dimensión de sospecha generalizada y de extensión de pánicos morales (Cohen, 2015) en relación con los musulmanes en Occidente, una acentuada y visible observancia religiosa es considerada indicativa de un celo religioso que levanta sospechas. Desde hace más de una década se insiste en la posibilidad de que determinados comportamientos, rasgos corporales o usos vestimentarios, combinados con una estricta observancia religiosa, puedan ser indicativos de los procesos de radicalización entre el colectivo musulmán. Son malos tiempos para que los musulmanes den prueba de su devoción religiosa. El paradigma de la radicalización se está imponiendo como forma de explicar todo lo que sucede con la práctica religiosa y el comportamiento social de los musulmanes, a pesar de que sigue siendo un concepto difícil de clarificar¹¹. Prueba de esta dispersión semántica es la continua confusión que se produce entre literalismo y tradicionalismo. Aparte de que el primero incluye necesariamente una dimensión de tipo militante, el segundo se relaciona más con una práctica religiosa que se encuentra mediada por un eje cultural determinado, algo de lo que el primero desea desembarazarse mediante un proceso de depuración cultural. Se acaban identificando como indicios de radicalización aquellos nuevos estereotipos de hombres jóvenes barbudos y mujeres con *niqab*, que representan una recreación moderna de elementos que se relacionan con una interpretación literal de la doctrina islámica (Adraoui, 2013) y que nada tienen que ver con las formas de una expresión religiosa más común.

Hay alternativas a la cuantificación de las observancias religiosas. A pesar de la creciente tendencia hacia la ortopraxia que está presente en todas las grandes tradiciones, la religiosidad (o expresión de las convicciones religiosas de los individuos más allá de su materialización en forma de práctica) incorpora otros elementos más allá de las obligaciones rituales. La religiosidad es una de las maneras con las que los individuos construyen su subjetividad y, a través de ella, participan en la sociedad; una referencia mediante la cual poder orientarse en todo momento en la vida social, como si se tratara de un sextante (Baumann, 2001). La propuesta que elabora Nikola Tietze (2002) en relación con la interpretación de cuatro tipos de religiosidad entre los jóvenes musul-

11. En 2011 elaboré un informe que analizaba la producción académica sobre el concepto de radicalización y en el que pude identificar hasta un total de 25 definiciones diferentes (véase Moreras, 2011).

manes en Francia y Alemania merece ser destacada. Tietze define estos cuatro modelos ideales de manifestar la religiosidad musulmana, como expresión de la individualización de las creencias que provoca la debilitación de la autoridad de las instituciones religiosas y familiares en Europa (mezquita/imam, familia/padre). En todos ellos, el papel de la memoria religiosa representa un elemento de suma importancia (véase Hervieu-Léger, 2009). En primer lugar, se encuentra el perfil de aquellos que racionalizan la religiosidad para convertir la creencia en una cierta forma de dirigir la conducta. La *práctica ética del musulmán* se orienta hacia un orden basado en la jerarquización de los dogmas, introduciendo las referencias de *halal* (permitido) versus *haram* (prohibido), como límites que guían la conducta social. La memoria religiosa es presentada como una moral, un conjunto de reglas con las que regirse en sociedad y frente a los demás. En segundo lugar, se define una *ideologización de lo religioso*, en que la pertenencia al islam se expresa en detrimento de la creencia y se orienta hacia la construcción de una comunidad en lo social. La relación con respecto a la sociedad se establece en términos de oposición entre comunidades y de denuncia respecto a la condición subordinada de los musulmanes y de la «islamización» de las problemáticas sociales. La memoria religiosa se construye más por sucesos históricos y sociales que por aportaciones teológicas. El tercer perfil tiene que ver con la *utopía religiosa* que supone la apropiación de un saber teológico que permita dirigir integralmente la vida del creyente. La práctica religiosa se convierte en un desafío personal, una tentativa para purificar su propia subjetividad. La memoria religiosa es la de los sabios del islam, de su tradición y del Libro sagrado. El último perfil se define en base a la *pertenencia cultural al islam*, en la que la práctica religiosa se explica en términos de costumbre, pero no en un acto de afirmación del grupo. La religiosidad no se convierte en mecanismo de construcción de relación con lo social y la memoria religiosa se mezcla con la social y la cultural, mostrando al islam como una cultura más entre las otras.

Mediante el estudio de la religiosidad es posible superar la especulativa ecuación que entendía que un número *n* de observancia religiosa da como resultado una serie de formas de ser musulmán en Europa, en una escala entre radical y moderado. Puesto que la práctica religiosa es algo más que la reproducción de los canónicos «pilares del islam» (la profesión de fe, la oración, la contribución solidaria, el ayuno y el peregrinaje), es preciso entenderla dentro de un contexto de cotidianidad. La perspectiva del estudio de las formas cotidianas de religión (*everyday religion*) o de la religión vivida (*la religion vécue*) (Ammerman, 2007; Certeau, 1980) proporciona la necesaria contextualización para comprender los significados que adopta la referencia islámica en la vida ordinaria de los musulmanes en Europa (Jeldtoft, 2011; Dessing *et al.*, 2013; Fadil y Fernando, 2015).

Los rituales, entre devoción y norma

Contrasta el hecho de que esta preocupación por las observancias religiosas no se corresponda con el estudio de los rituales islámicos en Europa. En el estudio colectivo anteriormente citado (Moreras *et al.*, 2017), hemos puesto en manifiesto que los rituales islámicos solo despiertan interés en Europa a partir del momento en que estos vienen a contradecir las costumbres o a infringir las normas legales. Su adecuación ha ocupado mucho más esfuerzo reflexivo que su estudio, quizá porque se partía de una voluntad esencialmente práctica que buscaba el acomodo de algunas prácticas rituales, sin que ello tuviera que suponer una sustancial modificación de los marcos legales existentes¹².

Desde la antropología se insiste en el carácter cohesivo de los rituales colectivos. En un contexto social marcado por las relaciones entre mayoría y minoría, los rituales demuestran la voluntad de singularización de un colectivo y ponen en evidencia el carácter contingente e históricamente condicionado de las normas que son aplicadas desde la mayoría. Los rituales son generadores de sentido y de orden moral y reflejan el universo simbólico y conceptual que son propios de ese colectivo diferenciado. Al adoptar una dimensión de expresión colectiva, los rituales también son mecanismos de movilización y de activación de las identidades, que pueden acabar teniendo una mayor o menor visibilidad en el espacio público. Los rituales que expresan los colectivos minoritarios incomodan al grupo mayoritario, no tanto porque apelen a la arbitrariedad de sus normas, sino por el hecho de que el ritual sirve para hacer notoria una presencia. Una comunidad se materializa en el momento en que sus miembros participan en un ritual colectivo y toman conciencia de que forman parte de una singularidad dada.

Puesto que el islam no es una referencia dada por supuesta en el contexto europeo, lo que significa que no es acompañada por un contexto facilitador con respecto a normas y valores, los musulmanes en Europa están teniendo que transformar el significado de sus rituales. Esto representa que se procura buscar un

12. El Acuerdo de Cooperación, firmado en 1992 entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, establecía un amplio marco de reconocimiento de las principales características del dogma islámico. Además se añadían otras cinco cuestiones muy significativas para consolidar ese reconocimiento público del islam como religión de notorio arraigo en España (la educación, la alimentación, el matrimonio, la asistencia religiosa y los ritos funerarios), pero que debían entenderse más como elementos de garantía del ejercicio de la libertad religiosa por parte de los musulmanes, que no como salvaguarda de los principios canónicos del islam. Fuera quedaron otras cuestiones, como por ejemplo la cuestión de los hábitos vestimentarios, que hoy en día genera continuos debates ante la ausencia de un marco legal claramente definido.

encaje de los mismos, ya sea mediante su práctica discreta y comunitaria, como también como mecanismo de interacción con la sociedad europea¹³. Además de esta *adecuación externa* del ritual, se produce otra reformulación interna del mismo, convirtiendo la correcta práctica ritual (rezar cinco veces al día, ayunar, leer el Corán, utilizar *hijab* en el caso de las mujeres, etc.) en una forma de demostrar que se es buen musulmán y, en opinión de Nadia Jeldtoft (2011: 1.135), transformar la práctica en una virtud moral. No obstante, Jeldtoft no parece tener presente que otra dimensión muy importante de resignificación de los rituales que son expresados por las poblaciones musulmanas en Europa tiene que ver con el progresivo desapego con respecto a las referencias culturales que les daban sentido colectivo. La herencia de un islam transmitido familiarmente incluye implícitamente referencias culturales, que siguen manteniendo su sentido para las primeras generaciones de musulmanes en Europa y mucho menos conforme las nuevas generaciones nacen en suelo europeo.

Los déficits estructurales en el proceso de socialización y transmisión por parte de las dos principales instituciones entre los colectivos musulmanes (la familia y la mezquita) están favoreciendo dos tipos de efectos sobre los rituales en forma de desgaste y de vaciado de la sustancia ritual. Nathal Dessing (2001) argumenta que la exposición de estas prácticas rituales en un contexto social que sigue cuestionándolas activamente supone una pérdida de competencia por parte de los actores que participan en ellos, así como una disminución de la redundancia ritual. Es decir, los rituales van simplificándose, pierden progresivamente su contenido y muestran cada vez un menor grado de diversidad, al menos, respecto a lo que era propio en origen. El argumento de Dessing se relaciona con la implícita idea de «vaciado de la sustancia ritual» que parece imponerse en las sociedades europeas a las comunidades musulmanas, según interpreta Mohamed H. Benkheira (1998), para quien tal imposición sugiere que «la integración pasa, no por la política (es decir, por el lugar de los individuos en la Polis), sino por la sustancia misma de los individuos», por lo que el proceso de incorporación de los musulmanes a Europa se entiende implícitamente como «un proceso de vaciado» (Benkheira, 1998: 46).

13. En la citada monografía sobre los rituales islámicos en Cataluña (Morera *et al.*, 2017), analizamos con detalle la celebración colectiva del *iftar* (o rotura del ayuno durante el mes de ramadán), que era organizada por parte de diferentes comunidades musulmanas y a la que eran invitadas personalidades del mundo político, social o religioso de cada localidad. Se trataba de la recreación de un ritual que era celebrado cotidianamente a lo largo del mes del ayuno, pero que las comunidades musulmanas han resignificado para convertirlo en un acto de dimensión protocolaria y de expresión de una voluntad de apertura hacia el conjunto de la sociedad.

A la erosión aculturadora de los rituales por contacto social, se le une otra dimensión que es desarrollada desde el interior de las comunidades musulmanas, si bien responde a un efecto concreto de esa «globalización del ritualismo» que acompaña la extensión del wahhabismo y que Olivier Roy (2003) denominó el proceso de depuración cultural del islam. El proyecto de recuperación del mensaje original del islam, definido por el profeta Mahoma y sus seguidores más inmediatos, los «piadosos ancestros» (*salaf al-salih*), implica necesariamente desprenderse de todos aquellos elementos que se han ido añadiendo al islam a lo largo de la historia. Esa destilación para conseguir reencontrarse con la esencia fundamental del mensaje profético plantea un doble órdago, tanto a las expresiones de devoción como a las interpretaciones intelectuales e históricas de la doctrina islámica. Es necesario, pues, depurar el ritual.

El ritualismo que defienden las interpretaciones más literalistas del islam es resultado, según Mohamed H. Benkheira (1997), de su obsesión normativista: la práctica ritual se convierte en la prueba del cumplimiento de lo que establece la norma. La norma es materializada mediante el ritual. En este sentido, la ritualidad acota la expresión de la fe individual e impide que pueda mostrarse algún otro indicio de espiritualidad fuera del mismo. Abstenerse de participar en el ritual, o no ejecutarlo de manera correcta, despierta la duda y la desafección del individuo respecto al colectivo. Según Benkheira, tres son los acentos que impone el ritualismo sobre la ejecución del ritual: ha de ser transparente (la adhesión religiosa no debe ser discreta, sino visible mediante signos ostentatorios), ha de tener un carácter público (los rituales no pueden mantenerse en la esfera íntima sino en la pública, negando cualquier tipo de privatización del culto) y se han de cumplir en grupo (la finalidad del ritual es menos espiritual o individual que social y comunitaria). De esta manera, la vida cotidiana se convierte en una sucesión de dilemas que interrogan al creyente musulmán sobre la corrección o no de sus acciones. Ritualizando todos los aspectos de la vida, a fin de que estos sean calibrados de acuerdo con los márgenes que determinan lo que se puede y lo que no se puede hacer, es cómo se gestiona la culpabilidad de los creyentes musulmanes, según argumenta Benkheira. La preeminencia de la norma sobre el rito acaba haciendo de este un testimonio de pertenencia.

La obsesión normativa del ritualismo es también destacada por Ziauddin Sardar (2012), que critica esta tendencia a reducir al islam a un conjunto de rígidos y contradictorios conceptos que poco tienen que ver con lo sagrado y que es resultado del desarrollo de una jurisprudencia (*fiqh*) basada en la ley (*shariah*), delimitada por las categorías de *halal-haram*. En este contexto, «los creyentes no tienen que hacer otra cosa que seguir y obedecer. Ningún esfuerzo es requerido del individuo y no hay lugar para la conciencia individual o el compromiso intelectual» (ibídem: 5). La reflexión de Sardar se enmarca en el contexto del Reino Unido, donde se han concretado iniciativas de institucionalización del derecho

islámico, que fundamentalmente han jugado una labor de arbitraje en derecho familiar y otras cuestiones que pudieran ser interpretadas desde la doctrina islámica (Bowen, 2016; Dupont, 2015). En otras partes de Europa se han llevado a cabo otras iniciativas, bajo la idea de adecuar las referencias islámicas a contextos no musulmanes, mediante la elaboración de un derecho islámico para las minorías musulmanas (*fiqh al-aqalliyat*)¹⁴. Puede citarse el ejemplo del Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones (ECFR, por sus siglas en inglés), creado en 1997 por iniciativa de la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE), situada bajo la influencia del movimiento de los Hermanos Musulmanes y que contó con la participación de influyentes teólogos musulmanes como Yusuf al-Qaradawi o Faysal Mawlawi (Caeiro, 2010).

Lo cierto es que no se sabe si estas iniciativas son causa o consecuencia de la fragmentación del conocimiento y la autoridad religiosa que hoy en día afecta al mundo islámico y a las comunidades musulmanas en Europa (Krämer y Schmidtke, 2006), pero se sitúan dentro de este marco de generación de dudas morales que implica la creciente individualización en la religiosidad de las comunidades musulmanas. El desarrollo de un «pensamiento *fiqhi*» –la expresión es de Ziauddin Sardar–, en el que el individuo se interroga sobre la adecuación de sus comportamientos cotidianos, podría explicar la proliferación de estas iniciativas en forma de consejos de la sharia o de webs que ofrecen dictámenes jurídicos en forma de *fatwas*. Pero es muy difícil valorar el impacto o predicamento de estas instancias reales o virtuales. Otra forma de estimar esa preocupación por la rectitud en la formas podría hallarse en la emergencia de librerías y editoriales islámicas en Europa, que producen un tipo de libros con unos contenidos fundamentalmente religiosos, dirigidos a lectores no especialistas pero interesados en determinados aspectos doctrinales. Se trata de pequeños manuales prácticos, editados en lenguas europeas, que contienen un lenguaje conciso pero deudor de la referencia coránica, y con una evidente retórica visual. En ellos predominan las interpretaciones más conservadoras, ofreciendo respuestas que corresponden a la aplicación literal de los principios doctrinales islámicos, cubriendo los vacíos de conocimiento en unas poblaciones poco formadas en islam.

Aun así, siguen existiendo dudas respecto a la expresión de esa individualización y autonomía en la expresión de la religiosidad musulmana en Europa. Coincido esta vez con Nadia Jeldtoft cuando sugiere que individualismo y autonomía son conceptos relativos para los grupos minoritarios. A pesar de que en su estudio

14. Puede encontrarse un balance de los debates entre interpretaciones más textualistas o contextualistas de esta *fiqh* para musulmanes en minoría en Shavit (2012).

sobre musulmanes en Alemania y Dinamarca analiza diferentes expresiones de agencia por parte de los entrevistados, es consciente de que ser musulmán en un contexto minoritario no es una identidad que pueda ser elegida libremente. Ser musulmán se encuentra directamente relacionado con las categorizaciones que elabora el grupo mayoritario (Jeldtoft, 2011: 1.148). Y yo añadiría también, con respecto al propio colectivo musulmán, debido a la influencia de estas interpretaciones ritualistas. El ritual se convierte en eje sobre el cual poder establecer un dictamen sobre el compromiso del musulmán y de la musulmana con respecto a la doctrina. Y así se establecen implícitamente los dos polos que, curiosamente, intentan resolver sus propias contradicciones ante dos modelos opuestos de ser musulmán en Europa. Por un lado, la figura de creyente que desea sublimar su compromiso con el islam –el modelo del *surmusulman* acuñado por el psicoanalista tunecino Fethi Benslama (2016) es muy sugerente, si no fuera por la dimensión patológica en los términos en que se describe–. Y, por otro, la del creyente que relativiza su compromiso con el islam –en torno a la figura del musulmán laico (o *secular Muslim*) al que se refiere Tietze (2002)–. Los debates que se tercián dentro del continuo marcado por ambos polos se están llevando a cabo en lo que Armando Salvatore (2004) denomina un «espacio público islámico», una esfera pública que representa el correlato moderno de una comunidad moral.

Conclusión: ¿hacia un islam posmigratorio?

Los tiempos del islam en Europa ya no están marcados por la nostalgia respecto a una tierra dejada atrás. Se están dando los primeros pasos para que el islam europeo sea una realidad y, por ello, es necesario partir de otros paradigmas de los que hasta ahora han ligado la presencia musulmana con la inmigración. Uno de los escenarios que atrae más atención en los debates que se elaboran en ese espacio público islámico global del que hablaba Salvatore es Europa Occidental. Se discute sobre las formas en que se puede ser musulmán en suelo europeo, pero sobretodo en relación con el incremento de la islamofobia y su instrumentalización política.

Este debate sobre el reconocimiento del islam y el estatuto de los musulmanes también se lleva a cabo en Europa. Muchas voces siguen planteando dudas respecto a su encaje y son pocas las que lamentan la regresión que provoca seguir cuestionando la presencia del islam y de los musulmanes en Europa Occidental desde hace más de un siglo. Todo ello está facilitando una polarización entre argumentos extremos (exclusión xenófoba versus repliegue comunitario), que se retroalimentan mutuamente y que facilitan un doble ensimismamiento. La

hiperfocalización mediática del islam está provocando la hiperexposición de los musulmanes (y, especialmente, de las musulmanas) en la esfera pública europea. Y todo ello acaba teniendo un efecto directo sobre la conciencia de las poblaciones musulmanas y su relación con la sociedad europea.

Para entender estas nuevas situaciones y estos nuevos procesos que se están generando, se hace preciso desarrollar otras perspectivas de análisis que abandonen los lugares comunes a los que se llegó a partir de las primeras décadas de producción académica, así como que se propongan nuevos conceptos. Empezar a hablar del islam posmigratorio no solo supone superar los viejos esquemas interpretativos, sino también sugerir un nuevo enfoque para comprender categorías, observancias y rituales, y seguir preguntándose cómo musulmanas y musulmanes europeos utilizan el islam como un marcador religioso, cultural y político.

Referencias bibliográficas

- Adraoui, Mohamed-Ali. *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*. París: Presses Universitaires de la France, 2013.
- Ammerman, Nancy T. (ed.). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Balibar, Étienne. *Saeculum. Culture, religion, idéologie*. París, Éditions Galilée, 2012.
- Balibar, Étienne. «¿Francia para los laicos?». *La Maleta de Portbou*, n.º 20 (2016), p. 48-50.
- Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Bectovic, Safet. «Studying Muslims and constructing Islamic identity». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.120-1.133.
- Benkheira, Mohamed H. *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. París: Presses Universitaires de la France, 1997.
- Benkheira, Mohamed H. «Peut-on intégrer l'islam si on le vide de sa substance rituelle?». *Islam de France*, n.º 2 (1998), p. 42-49.
- Benslama, Fethi. *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. París: Seuil, 2016.
- Bowen, John R. «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5 (2004), p. 879-94.
- Bowen, John R. *Can Islam be French? Pluralism and pragmatism in a secularist state*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Bowen, John R. *On British Islam. Religion, law, and everyday practice in shari'a councils*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

- Bowen, John R.; Bertossi, Christophe; Duyvendak, Jan Willem y Krook, Mona Lena (eds.). *European States and their Muslim Citizens: The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Burchardt, Marian y Michalowski, Ines (eds.). *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Viena: Springer, 2015.
- Buruma, Ian. *Asesinato en Amsterdam: La muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia*. Barcelona: Editorial Debate, 2011.
- Caeiro, Alexandre. «The power of European fatwas: The minority fiqh project and the making of an Islamic counterpublic». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n.º 3 (2010), p. 435-449.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*. París: Gallimard, 1980.
- Cesari, Jocelyne. *Why the West fears Islam: an exploration of Muslims in liberal democracies*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Cohen, Stanley. *Demonios populares y pánicos morales*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Dassetto, Felice y Conrad, Yves. *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée*. París: L'Harmattan, 1996.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Dessing, Nathal M. *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters, 2001.
- Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Nielsen, Jørgen S. y Woodhead, Linda (eds.) *Everyday Lived Islam in Europe*. Farnham: Ashgate, 2013.
- Dupont, Pier-Luc. «Del sexismo islámico al sexismo secular en la resolución de conflictos familiares», en: Solanes, Ángeles (ed.). *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea. Implicaciones jurídico-políticas*. Valencia: Tirant lo Blanc, 2015, p. 183-201.
- Eickelman, Dale F. y Salvatore, Armando «Muslim publics», en: Eickelman, Dale F. y Salvatore, Armando (eds.). *Islam and the Public Good*. Leiden: Brill, 2004, p. 3-27.
- Fadil, Nadia y Fernando, Mayanthi. «Rediscovering the “everyday” Muslim. Notes on an anthropological divide». *HAU. Journal of Anthropology Theory*, vol. 5, n.º 2 (2015), p. 59-88.
- Geisser, Vincent y Zemouri, Aziz. *Marianne et Allah. Les politiques français face à la «question musulmane»*. París, La Découverte, 2007.
- Göle, Nilufer (ed.). *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Herding, Maruta. *Inventing the Muslim Cool Islamic Youth Culture in Western Europe*. Berlín: Transcript Verlag, 2013.

- Hervieu-Léger, Danièle. «The Role of Religion in Establishing Social Cohesion», en: Michalski, Krzysztof (ed.). *Religion in the New Europe*. Budapest: Central European University Press, 2006, p. 45-63.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2009.
- Institut Montaigne. *Un islam français est possible*. París: Institut Montaigne, septiembere de 2016 (en línea) [Fecha de consulta: 15.11.2016] http://www.institutmontaigne.org/res/files/publications/rapport-un-islam-francais-est_possible.pdf
- Jeldtoft, Nadia. «Lived Islam: religious identity with “non-organized” Muslim minorities». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.134-1.151.
- Jeldtoft, Nadia y Nielsen, Jørgen S. «Introduction: methods in the study of ‘non-organized’ Muslim minorities». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 7 (2011), p. 1.113-1.119.
- Jeldtoft, Nadia y Nielsen, Jørgen S. (eds.). *Methods and contexts in the study of Muslim minorities. Visible and invisible Muslims*. Londres: Routledge, 2012.
- Johansen, Birgitte y Spielhaus, Riem. «Counting Deviance: Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe». *Journal of Muslims in Europe*, vol. 1 (2012), p. 81-112.
- Krämer, Gudrun y Schmidtke, Sabine. *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies*. Leiden: E.J. Brill, 2006.
- Liogier, Raphaël. *Le mythe de l’islamisation. Essai sur une obsession collective*. París: Seuil, 2012.
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Nueva York: Pantheon Books, 2004.
- Metroscofia. *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión 2008*. Madrid: Ministerios del Interior, de Justicia y de Trabajo y Asuntos Sociales, febrero de 2009 (en línea) http://www.empleo.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/LaComunidadMusulmanaInmigranteEspana_2008.pdf
- Moreras, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions, 1999.
- Moreras, Jordi. *Actors i representacions. L’associacionisme d’origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya-Secretaria per a la Immigració, 2009.
- Moreras, Jordi. *Los estudios sobre radicalización entre los colectivos musulmanes en Europa. Balance de una década de producción académica (2001-2011)*. Documento no publicado, 2011.
- Moreras, Jordi. «Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual». *Afkar/Ideas*, n.º 50 (2016), p. 36-38.
- Moreras, Jordi; Solé, Ariadna; Alonso, Marta; Ghali, Khalid Y López Bargados, Alberto. *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya-Departament de Cultura, 2017.

- Nielsen, Jørgen S. *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edinburg University Press, 1992.
- Nielsen, Jørgen S. (ed.). *Muslim Political Participation in Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.
- Peter, Frank; Dornhof, Sarah y Arigita, Elena (eds.). *Islam and the Politics of Culture in Europe. Memory, Aesthetics, Art*. Berlín: Transcript Verlag, 2013.
- Rodinson, Maxime. *La fascinación del islam*. Gijón: Jucar, 1989.
- Roy, Olivier. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2003.
- Salvatore, Armando. «Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5 (2004), p. 1.013-1.031.
- Sardar, Ziauddin. «What's the big idea?». *Critical Muslim*, n.º 2 (2012), p. 3-18.
- Sayad, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: DeWoeck.Wesmael, 1991.
- Scharbrodt, Oliver; Nielsen, Jørgen S.; Akgönül, Samim; Alibašić, Ahmet y Racijs, Egdūnas (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe* (vol. 1-8). Leiden: Brill, 2009-2017.
- Shavit, Uriya. «The Wasati and Salafi Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities». *Islamic Law and Society*, vol. 19, n.º 4 (2012), p. 416-57.
- Tarlo, Emma y Moors, Annelies (eds.). *Islamic fashion and anti-fashion. New Perspectives from Europa and North America*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- Tietze, Nikola. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. París: L'Harmattan, 2002.
- Trinh Nguyễn, Huê. «Ce qu'il faut savoir sur la Fondation pour l'islam de France». SaphirNews (5 de septiembre de 2016) (en línea) [Fecha de consulta: 18.10.2016] http://www.saphirnews.com/Ce-qu-il-faut-savoir-sur-la-Fondation-pour-l-islam-de-France_a22898.html
- Welzbacher, Christian. *Euro Islam Architecture. New mosques in the West*. Amsterdam: Sun Publishers, 2008.