

**Musulmanes en Barcelona.  
Espacios y dinámicas comunitarias.  
Jordi Moreras.**

Musulmanes en Europa.  
Ser musulmán en Europa.

# Ser musulmán en Europa

En el capítulo anterior, hemos analizado la presencia musulmana en Europa como un objeto de estudio emergente para las ciencias sociales. En el presente apartado, queremos plantear una serie de consideraciones de tipo teórico sobre el hecho que supone ser musulmán en Europa. Esta nueva realidad ha permitido el desarrollo de determinadas perspectivas de análisis, en un terreno en el que las ciencias sociales (y en especial la sociología religiosa) no han demostrado, a lo largo de su historia, una excesiva atención (Charnay, 1977: 39-49; Arkoun, 1984). Siempre se ha considerado que la disciplina que había de encargarse de este cometido era el orientalismo, pero sus deficiencias teóricas y su etnocentrismo conceptual, tal como fue denunciado por E. Saïd (1990), han dificultado la construcción de un discurso científico sobre el islam. De nuevo, hay que preguntarse sobre los presupuestos que concurren en este terreno, y que explican este vacío teórico. Cuando M. Arkoun (1984) afirmaba que la ciencia social positivista heredada del siglo XIX era incapaz de tratar al islam como un hecho social, en el sentido dado por Émile Durkheim, se estaba refiriendo al conjunto de presupuestos fuertemente anclados en el subconsciente social y que consideraban al islam como un todo homogéneo e inmutable. Se consideraba así al islam como una religión compacta y refractaria, y a los musulmanes como individuos absolutamente condicionados en su vida cotidiana por una fe ciega e irracional.

El islam, entendido como expresión de una alteridad extrema, adquiere la condición de realidad antinómica frente a un Occidente moderno y progresista. El legado intelectual heredado desde los siglos anteriores da muestra de la persistencia de estos estereotipos. Desde el discurso en 1883 en la Sorbona de Ernest Renan<sup>12</sup>, pasando por el propio Lévi-Strauss (en las pocas páginas que ha dedicado al islam<sup>13</sup>), hasta los omnipresentes argumentos de Samuel Huntington (1997), todos ellos expresan una visión esencialista del islam, de los musulmanes y de las sociedades musulmanas, que se concretan en dos principios. El primero, es la

12. "El islam ha sido la cadena más pesada que la Humanidad jamás ha llevado, ya que ha limitado fatalmente el espíritu del verdadero creyente, creando una especie de círculo de hierro que rodea su mente. (...) Para la razón humana, el islamismo no ha sido sino perjudicial. (...) Lo que distingue de hecho esencialmente a un musulmán, es el odio hacia la ciencia, es el convencimiento de que la investigación es inútil, frívola, casi impía". Ernest Renan, *L'islamisme et la science*. Citado en Liauzu (1992: 283).

13. "El islam me desconcierta por una actitud hacia la historia, contradictoria con la nuestra y contradictoria en sí misma". Claude Lévi-Strauss (1955:476). Lévi-Strauss siempre se ha querido defender de los críticos que denunciaban su ataque al islam, alegando que estas afirmaciones se habían hecho en su relato de sus viajes etnográficos. Véase también Aranzadi (1993).

Enunciación de la figura del llamado *homo islamicus*, heredada de la Ilustración, que convierte al musulmán, primero en “un ser aparte, confinado en su especificidad que, por otra parte, merece más condescendencia que exaltación” (Rodinson, 1989: 86); y segundo, considera a los musulmanes “víctimas de un emplazamiento a ser, como si el hecho de considerarse o de declararse musulmán debiera ir acompañado obligatoriamente de una conformidad impecable con las prescripciones y con los códigos rituales” (Cesari, 1997: 54). El segundo principio se basa en la consideración de que las sociedades musulmanas se hallan “todavía férreamente sometidas a la tradición religiosa”, lo que contribuye aún más a reforzar esta visión inmovilista que no tiene presente sus transformaciones internas pero que, sin embargo, permite explicar de una manera simplista pero efectiva para la opinión pública en general la emergencia del movimiento islamista, como reacción de la tradición religiosa frente a la modernidad laica.

Como forma de reaccionar ante el vacío de análisis sociológico sobre el islam, Charnay (1977: 20) propone el desarrollo de una sociología religiosa específica, ya que aquellos principios elaborados por una sociología religiosa para las sociedades cristianas no pueden ser aplicados para el estudio de las musulmanas. Leïla Babès critica esta propuesta, puesto que al ceder a la tentación de reconocer la especificidad del hecho religioso musulmán, de nuevo se le está conminando a aparecer como distante, complejo y, prácticamente, incomprensible desde el punto de vista occidental. El fantasma de la especificidad se apoya sobre la idea de que el islam es un *particularismo*, una especie de *accidente* que no acaba de ajustarse a los patrones de análisis predefinidos (Babès, 1997: 32). Más que enunciar una sociología específica para el islam –cuestión que también proponen autores como Dassetto y Bastenier en el estudio de las comunidades musulmanas en Europa–, Babès argumenta que hay que revisar críticamente aquellos conceptos y métodos que las ciencias sociales han definido para analizar los fenómenos religiosos, de cara a desarrollar una perspectiva comparativa de sus expresiones y significados (Ibid: 37).

En este apartado queremos plantear una serie de consideraciones de tipo teórico sobre el hecho de ser musulmán en Europa, partiendo de una primera reflexión sobre el uso y definición del propio concepto de musulmán, de algunos aspectos que se derivan de su presencia, así como reconocer los elementos que conforman el corpus doctrinal musulmán.

## EN TORNO AL CONCEPTO DE MUSULMÁN

El desarrollo de un concepto de musulmán que nos sea heurísticamente útil, para el estudio de la observancia religiosa durante el trayecto migratorio, es uno de los principales escollos teóricos de este campo de estudio. Los condicionantes que acompañan al hecho de desarrollar unas prácticas socioculturales y religiosas en un contexto diferente al de origen, con los inconvenientes que

suponen para mantener su observancia, y con la carga identitaria derivada de sus manifestaciones comunitarias, obliga a ir más allá del empleo de una definición de uso corriente, como la que podría facilitarnos cualquier diccionario (como por ejemplo, el de la Real Academia Española: “Musulmán, aquel que profesa la religión de Mahoma”).

Existen diversidad de buenas razones que justifican este esfuerzo:

- en primer lugar, la necesidad de revisar las diferentes estimaciones sobre musulmanes en Europa, que se basan en el principio nacional (residentes extranjeros que provienen de regiones musulmanas), sin atender a su vinculación con el hecho religioso islámico. Con ello se está favoreciendo la racialización de la categoría religiosa atribuida a una serie de determinados colectivos, fundamentalmente extranjeros (por lo que se deja fuera a los nacionales que han nacido como musulmanes, o que han optado libremente por esta fe), y sin conocer la relación que mantiene cada individuo con esta creencia religiosa;

- en segundo lugar, como forma de conocer con mayor detalle esa vinculación con el hecho religioso islámico, la utilidad de mostrar las posibles variaciones que se producen en la observancia religiosa de estos colectivos<sup>14</sup>, que incluso puede indicar la distancia que se establece entre lo prescrito por la ortodoxia y lo vivido cotidianamente;

- y por último, el propio interés que implica el análisis de los diferentes procesos de adscripción y filiación religiosa que interiorizan los propios musulmanes para definir su pertenencia al islam, ante sí mismos, ante el resto de la comunidad musulmana y ante los no musulmanes.

Desde el punto de vista de la ortodoxia, sólo hay una forma de ser musulmán: aquella que cumple con los principios religiosos y comunitarios que la doctrina islámica define. Nuestra reflexión no quiere contestar lo definido canónicamente sino, en todo caso, mostrar cómo los elementos que componen este “núcleo duro” (nos referiremos a ellos con más detalle en el siguiente apartado) pueden evolucionar, replantearse y adaptarse por parte de esta población musulmana que no se encuentra en su propio contexto social y cultural, y que ha de convivir de acuerdo con los principios laicos. Tampoco queremos en nuestro análisis evaluar normativa y éticamente lo que supone ser musulmán hoy en día, de acuerdo a esta ortodoxia sino que, como enunciaba

14. Si, desde una perspectiva canónica, el islam no se “practica” sino que se “vive”, la utilización de la noción de “práctica” queda limitada desde la ortodoxia a la simple constatación de la realidad cotidiana de cada musulmán. Pero si lo que nos interesa es reconocer la variedad, el grado o la intensidad de las diferentes prácticas religiosas, será mejor utilizar el concepto “observancia”, que según Charnay nos permite reconocer: por un lado, la dialéctica del individuo entre los mandamientos de la ley musulmana y los condicionamientos de la cotidianidad, a fin de conseguir su salvación personal; y por otro lado, la configuración de una trama social musulmana, propicia para el desarrollo social islámico, es decir, la escenificación social de la observancia religiosa (Charnay, 1977: 158).

Charnay, tenemos la intención de buscar una explicación intelectual de estos criterios de pertenencia al islam sin que ésta tenga que ser coincidente con la lógica ideológica que emana de él<sup>15</sup>.

De acuerdo con esta lógica, aquél que nace de padres musulmanes forma parte del islam, esto es, se convierte automáticamente en musulmán. El nacido musulmán (*fitri*) protagoniza un largo proceso de socialización que marca las diferentes etapas de su vida. A través de ellas, se espera que el musulmán cumpla con toda la serie de obligaciones canónicas que impone la doctrina. Este cumplimiento no sólo se convierte en un acto de salvación personal, sino de mantenimiento de su condición como miembro de una comunidad de creyentes. Para Louis Gardet (1977: 50), la propia *shahada* (profesión de fe), no sólo da testimonio de la incorporación efectiva del creyente a la comunidad, sino que también expresa el pacto (*mithaq*) de preeternidad que Dios otorgó a los hombres. El hombre se convierte en “testigo de Dios” en la Tierra, recordando a cada momento que “no hay más Dios que Allah”, de ahí que la apostasía sea considerada uno de los principales pecados en el islam, ya que se entiende como una negación del propio dogma.

El principio genealógico, como criterio fundamental e irrevocable de adscripción religiosa, choca frontalmente con las transformaciones del hecho religioso que se han sucedido en las sociedades modernas, en las que la religión se entiende más como opción personal que como principio de pertenencia irrenunciable. Testimonio de esta nueva situación son los propios conversos musulmanes, que optan por esta nueva fe tras abandonar otra creencia o ideología. Al mismo tiempo, desde este nuevo panorama religioso, en el que la expresión religiosa se privatiza y se relega al ámbito de lo personal, el componente comunitario que acompaña al islam se ve interpelado directamente. De ahí que, ante todo este cúmulo de consecuencias derivadas de esta situación de secularización, no sea de extrañar que en el seno de la propia comunidad se generen diferentes discursos que formulen distintos modelos de ser musulmán, unos más propios de la ortopraxis doctrinal islámica frente a otros que contemporizan su expresión, e incluso su propia creencia religiosa, en el contexto de la sociedad occidental. Tener presente esta diversidad, así como atender a los debates que se generan en el mundo musulmán en torno a esta cuestión, es fundamental para esta reflexión teórica. Así, algunos autores musulmanes, como el tunecino Mohamed Talbi, plantean una reflexión seria sobre el estatuto o la naturaleza de la fe musulmana. Para Talbi esta naturaleza no se reduce a una derivación de la pertenencia que uno adquiere por nacimiento o conversión, y que mantiene a lo largo de su vida, sino que se convierte en una elección libre del individuo, que ni se opone ni se impone a la razón. Este autor recoge el principio clásico que define al islam del

15. “Hay que ponderar la tonalidad y la intensidad religiosa de los fenómenos [religiosos], no según los criterios normativos y éticos puramente musulmanes, sino según la forma en que éstos son socio-psicológicamente vividos y sentidos” (Ibid: 338).

resto de las grandes religiones, el que afirma que la fe no puede ser impuesta bajo ningún motivo (“no cabe coacción en religión”, *sura 2*<sup>256</sup>), que ésta “no tiene ningún sentido si ella no es libertad y elección”<sup>16</sup>. Por su parte, el filósofo paquistaní Shabbir Akhtar, refiriéndose a las relaciones entre hijos y padres musulmanes en Occidente, afirma que “los jóvenes, tocados por la modernidad, ven la tradicional visión islámica como una entre muchas otras opciones”, signo de que la “fe y el destino han sido reemplazadas por la elección y la decisión en las modernas culturas pluralistas del mundo industrial avanzado” (Akhtar, 1995: 35). De hecho, donde se aprecia con mayor detalle la diversidad de modelos de cómo ser musulmán, es ante los interrogantes que plantean las nuevas generaciones de las comunidades musulmanas. Leïla Babès, en su estudio sobre la religión de los jóvenes musulmanes franceses, comenta cómo algunos de los jóvenes entrevistados argumentan su grado de vinculación con el hecho religioso islámico: “la no-observancia (o abandono de la práctica) no es el signo del rechazo a la religión, sino sólo una tregua. En esta fase transitoria, y antes de retornar a ser musulmanes (*múslim-s*) se consideran creyentes (*mumin-s*), un *status* simbólico que se sitúa casi al mismo nivel que los monoteístas (*la Gente del Libro*). Este distanciamiento, en relación a la pertenencia, no es una distancia crítica, de duda o de negación; puesto que la distinción (que es al mismo tiempo una referencia coránica) es un simple matiz, no una salida del islam” (Babès, 1997: 84).

Por este motivo, desde una perspectiva pluridimensional, hay que atender a la tensión que se establece entre el cumplimiento del dogma y los condicionantes de la vida cotidiana, puesto que ésta contribuye decisivamente, tal como argumentaba Joachim Wach, a la actividad creadora del *hombre religioso*<sup>17</sup>. Que lo vivido no siempre refleje fielmente lo prescrito no significa que esa persona deje de ser musulmana. De hecho, desde la propia doctrina islámica se establecen argumentos que reflexionan sobre la observancia: así, en un *hadiz* atribuido al Profeta<sup>18</sup>, éste afirmaba “que nadie busque ser muy riguroso en la observancia de la religión, puesto que sucumbirá en su tarea. En consecuencia, permaneced en un justo equilibrio, buscando aproximarnos a la perfección” (El-Bokhari, 1984: 22-23). Por otro lado, tanto el principio clásico de *dharura* (necesidad) como el de *taqiya* (precaución, disimulo) establecen que, en situaciones excepcionales, el musulmán puede estar dispensado del cumplimiento de las prescripciones religio-

16. Mohamed Talbi (1992). Véase el comentario a este libro de Abdou Filali-Ansary (1994).

17. “La historia del culto revela la continua reciprocidad que existe por un lado, entre la obligación y la tradición y, por otro, los esfuerzos constantes de la libertad individual, que tienden a originar nuevos impulsos, así como la actividad creadora de los hombres religiosos”. Wach (1955).

18. Los *hadices* (o *hadiz*, en singular; *ahadiz*, en plural) son compilaciones de los actos, palabras y reflexiones hechas por el profeta Mahoma, tal como fueron recogidos por sus Compañeros (*ashab*), y que constituyen buen parte de la *Sunna*, complemento decisivo del Corán a la hora de desarrollar el derecho (*fiqh*) y la ley musulmana (*sharía*).

sas, pudiendo ocultar o disimular sus propias convicciones<sup>19</sup>. Ambos principios, no obstante, se entienden a partir del principio de la *niyya*, o expresan intención de cumplir con lo prescrito que es un requisito, indispensable para la validez de toda observancia religiosa.

Partiendo de estos principios, el análisis sociológico ha de abandonar la idea de que la percepción de una más estricta y/o aparente observancia religiosa testimonia necesariamente un mayor grado de religiosidad. Cuantificar la frecuentación de las mezquitas o locales de oración nos puede llevar a plantearnos el porqué se produce esta asistencia, pero no siempre es útil para medir el carácter y la religiosidad de una comunidad musulmana. La “vitalidad” (según la expresión de Gabriel Le Bras) de una comunidad musulmana no sólo se fundamenta en la asistencia a la mezquita el viernes, sino en todo aquel conjunto de prácticas religiosas —entremezcladas con las sociales y culturales— que se incrustan en la vida cotidiana. Además, la constatación de una mayor visibilidad de estas prácticas religiosas tampoco comporta en sí misma el desarrollo de una argumentación explicativa de un retorno a ellas<sup>20</sup>. Por eso es preciso pasar de la medida cuantitativa de los hechos religiosos (conseguida por una especie de sociografía morfológica de la práctica) a una interpretación cualitativa de los índices obtenidos (Le Bras, 1956).

Frente a una perspectiva explicativa derivada de la ortodoxia islámica, este esfuerzo interpretativo nos permite reconocer el significado social y comunitario de determinadas expresiones religiosas. Tal como algunos autores han destacado, en determinados momentos religiosidad y sociabilidad se mezclan entre ellas, dificultando la delimitación de los contornos de una y otra. La manifestación festiva de determinadas obligaciones religiosas en el islam (como el ayuno del mes de ramadán o la fiesta del *id al-kabir*) se convierte prácticamente en una desacralización de los ritos y significados de lo religioso<sup>21</sup>. Por otro lado, gracias a este ejercicio de interpretación, también nos es posible comprender mejor aquellas observancias religiosas que se derivan más propiamente de una actitud de conveniencia social, que no de una profunda religiosidad. Recordando que no es lo mismo el continente que el contenido, o la estética religiosa que la religiosidad,

19. Sobre la *dharura*, véase Charnay (1977: 169); Gardet (1977: 79) y Lewis (1992: 14), y sobre la *taqiya*, Pareja (1975: 226-227) y Maillou Salgado (1996: 237-238).

20. “Determinados comportamientos son interpretados como si fuesen indicios de un retorno a lo religioso cuando, según qué situaciones, lo que ha podido ocurrir es que simplemente se han hecho más visibles. Cuando los inmigrantes construyeron lugares de oración en las ciudades a comienzos de los años ochenta, las mentes más preclaras, incluido el mundo científico, no dudaron en hablar de un ‘retorno del islam’, cuando las personas a las que se referían no se habían hecho más practicantes, sino que sencillamente habían modificado su actitud respecto a la sociedad francesa, empezando a reivindicar unos lugares de culto” (Cesari, 1997: 58).

21. Anzeian (1989: 67) y Sechaud (1988: 87): “Las prácticas sociales festivas, de origen judío, musulmán o cristiano, están motivadas por la sociabilidad, la convivencia, más que por la piedad, y activan la identidad cultural de los colectivos”.

Jean-Noël Ferrie y Saâdia Radi (1988) argumentan que, en muchas situaciones, las conductas religiosas se convierten en conductas de conveniencia, con las que el individuo cumple un conjunto de reglas y prescripciones sociales para no incurrir en sanciones que pudieran suponer su exclusión del grupo. En la sociedad musulmana (como en tantas otras), la vida privada y pública del individuo se encuentra condicionada por la (in)discreta mirada de los otros miembros del grupo, o al menos bajo el temor de ser objetivo de esta mirada. Tal actitud perdura en el medio migratorio y, quizás, se refuerza, dada la mayor vinculación intracomunitaria que se deriva de esta situación, como forma de hacer frente a los intentos aculturadores de la sociedad receptora. La presión social que ejerce implícitamente el grupo sobre el individuo favorece que éste desarrolle un comportamiento ritualista, más preocupado por disimular la posible desviación que no por respetar la regla canónica.

Por este motivo, todo estudio sobre las expresiones y prácticas religiosas musulmanas (tanto en Europa como en las sociedades de origen) debería contemplar el conjunto de componentes de carácter social que las acompañan, no tanto —desde una perspectiva ortodoxa— para dictaminar su “desviación” con respecto a la norma, sino para interpretar las estrechas vinculaciones que mantiene lo religioso con la vida cotidiana, así como con la configuración de estrategias y los discursos identitarios. De hecho, para interpretar las manifestaciones de carácter religioso por parte de las comunidades musulmanas en Europa, diferentes estudios han utilizado el recurso metodológico de las tipologías. De esta manera, se quiere mostrar la pluralidad de expresiones, de relaciones y de pertenencias hacia el islam que se deriva de este nuevo contexto.

No todas estas tipologías han partido de las variables clásicas apuntadas por Charnay (1977: 331-332): la *intensidad de la práctica religiosa* (entendiéndola como el grado de adhesión del individuo a la creencia observada), y la *dirección que toma la misma* (fruto de las convicciones personales y la presión del contexto social), en base a una propuesta analítica común en los estudios de sociología religiosa. Por otro lado, estas tipologías han incidido preferentemente sobre una serie de prácticas de carácter doméstico-familiar y colectivo, como forma de destacar la dimensión identitaria y comunitaria de esta observancia religiosa, relegando a un segundo término al conjunto de prácticas individuales, expresión de la interiorización de lo religioso (Saint-Blancat, 1996: 146-147). Las razones de esta preferencia hay que buscarlas en la perspectiva académica de origen de buena parte de estos estudios, la ciencia política, y en el desarrollo de una orientación fundamentalmente política (y por ende, problemática) respecto a la presencia de estas comunidades musulmanas en Europa, que priorizaba estos elementos de movilización colectiva y expresión identitaria sobre los de la religiosidad individual.

Hemos analizado un total de ocho tipologías aplicadas en Europa Occidental y en España (ver cuadros 1 y 2). Éstas recurren a cuatro principios para determinar los diferentes tipos-ideales que señalan:

a. la *cuantificación de la observancia religiosa*, como es el caso de Dassetto y Bastenier (1984), los cuales aplicaban el criterio de asistencia a las mezquitas, criterio que la sociología religiosa clásica había aplicado para el estudio de comunidades católicas;

b. la *relación que se establece con la sociedad europea*, de acuerdo con un determinado modelo de integración (tal como proponen Leveau y Schnapper, 1988; Cesari, 1992 y Losada, 1993), o a partir de su *status* con respecto a la nacionalidad (López-Del Olmo, 1993);

c. una *aproximación eminentemente descriptiva*, a partir de la modalidad de perfiles sociales presentes en el seno de estas comunidades (Galindo, 1977 y Epalza, 1994);

d. y por último, la determinación del perfil desde el *interior de la propia comunidad y a partir de la relación del individuo con el hecho religioso musulmán* (Dassetto, 1996).

Los diferentes criterios utilizados mantienen su lógica dentro de los presupuestos teóricos, más o menos desarrollados, de los que parten los diferentes autores. Pero ello no impediría, a nuestro modo de ver, poder basarse en estos criterios para elaborar un desarrollo tipológico más avanzado<sup>22</sup>, en el que se incluyeran, paralelamente los criterios de integración social-relación con el hecho religioso musulmán, dos elementos más. Por un lado, el principio de relación intracomunitaria o, lo que es lo mismo, la manera en que los musulmanes se definen a sí mismos, y definen a sus iguales en este contexto<sup>23</sup>. Por otro lado, partir del elemento diacrónico, temporal, para explicar la evolución de las prácticas y manifestaciones de ser musulmán, en relación al trayecto migratorio desde sus primeras etapas de incorporación hasta el período presente, en el que se lleva a cabo el análisis.

Hasta el momento, las diferentes tentativas para elaborar un concepto de musulmán, aplicable a un contexto de inmigración, partían de un principio básicamente sincrónico. Esto es, los diferentes análisis eran resultado puntual de unas investigaciones desarrolladas en un determinado momento, por lo que refleja-

22. No nos ocuparemos de ello en este escrito; tan sólo avanzaremos algunas de las líneas que han de estructurar parte de un trabajo de investigación posterior, y cuyo primer borrador se sitúa en un trabajo anterior (Moreras, 1993).

23. Para ello, podríamos tener presentes las propias figuras que, desde el universo cognitivo árabo-musulmán, se construyen para explicar y comprender las diferentes pertenencias que se desarrollan en la *umma* musulmana, y que recoge Charnay (1977: 176 y ss.): el *hermano diferente* (el hermano árabe creyente en el islam, pero cuya manifestación es ideológica, o cuya práctica es sensiblemente diferente); *los musulmanes no árabes* (aquellos hermanos que comparten la misma fe, pero cuyo origen etno-cultural es diferente del árabe, cuna de la *Revelación*); *los musulmanes no creyentes* (que incorpora diferentes figuras, con la característica común que todos ellos afirman su pertenencia al sistema de civilización arabomusulmán o islámica, como: el *observante no creyente* (o *munáfiq*, hipócrita; figura clásica) o el *no creyente* (figura en evolución, que contempla dos sentidos: el del simple rechazo de la observancia, propio de un vago teísmo adoptado por ciertos intelectuales o jóvenes; y el del verdadero no-creyente, ser indiferente ante lo religioso, escéptico, ateo o agnóstico (*muáttil*); *el hermano perdido* (musulmán convertido a otra fe, considerado como un renegado, un apóstata, que destruye la sustancia de la comunidad); *los árabes no musulmanes* (puesto que se comparte con ellos, no la fe musulmana, sino el trasfondo etno-cultural)).

ban una realidad concreta en un tiempo y espacio preciso. La necesidad de elaborar una tipología que tenga presente la perspectiva diacrónica surge del principio de que las correlaciones que se derivan de una tipología sincrónica pueden ocultar toda una serie de continuos evolutivos, que no permiten percibir los dinamismos de los tiempos sociales (Desroche, 1972: 39). La nueva tipología ha de contribuir a la definición de un modelo que explique el desarrollo de la práctica religiosa durante el trayecto migratorio (desde sus primeras etapas de incorporación hasta el presente). Pero esto no implica necesariamente entender estos tipos como etapas de un proceso lineal.

El presente no se comprende si no analizamos las etapas históricas que llevan hasta él, por lo que todo esfuerzo tipológico permanece incompleto sin esta perspectiva temporal. La lógica que apoya nuestra argumentación es la siguiente: una serie de entrevistas en profundidad pueden aportar material suficiente para destacar un conjunto de relaciones con respecto a la observancia religiosa musulmana. Así, podríamos encontrar –adaptando algunos de los conceptos recogidos en las anteriores tipologías–, a “musulmanes sociológicos”, a “militantes islamistas” o a “practicantes instalados”. Pero si incorporamos el elemento diacrónico, hasta llegar a lo que sería una “historia de vida” propiamente dicha, nos sería más fácil reconocer posiblemente las transformaciones en el tiempo de esos modelos ideales de relación con el hecho religioso musulmán, así como la importancia que adquiere el contexto inmediato (familiar, comunitario, en la sociedad receptora) y el lejano (la sociedad de origen, el conjunto de la *umma* musulmana) como potenciadores de esta posible evolución. De ahí parte la hipótesis principal de nuestra propuesta, en la que se argumenta que las relaciones que mantienen los musulmanes con el hecho religioso musulmán, ya sea en forma de observancias religiosas o de desarrollo de discursos éticos como mediadores en su relación con la sociedad europea, se hallan condicionadas por una serie de circunstancias externas al propio individuo (propias de la sociedad en la que vive, pero también respecto a la sociedad de origen y al conjunto de la comunidad musulmana). Ante ellas, el individuo no hace sino negociar, tanto la expresión de su religiosidad, como la de su pertenencia comunitaria.

## EL NÚCLEO DURO DE LA IDENTIDAD ISLÁMICA

El islam, como todo el conjunto de las llamadas grandes religiones, se define por el hecho de que constituye una concepción global del mundo, que intenta ordenar todos los aspectos que forman parte tanto de lo cotidiano como de lo extraordinario, a fin de darles un sentido y una lógica armoniosa, para convertir –según palabras de Pierre Bourdieu (1971)– un determinado *ethos* en *ética*. Los parámetros espacio-temporales que definen y guían la actuación de todo musulmán llevan a autores como M. Arkoun (1977) o J. P. Charnay (1977:56) a definir

el islam como una auténtica “logocracia”, fundamentada en unos principios éticos orientativos básicos, los cuales se sintetizan en la ley musulmana o *shari'a*, que podría traducirse textualmente como “recta vía”.

Dentro de la línea socioantropológica que orienta este trabajo, creemos que es preciso relacionar los elementos canónicos con la práctica diaria. El estudio de una religión nos ha de llevar obligatoriamente a considerar su grado de observancia social. Tal planteamiento surge de la clásica distinción que en su tiempo marcó Gabriel Le Bras entre lo prescrito y lo vivido, y que nos obliga a ir más allá de la supuesta ortodoxia en los planteamientos o prácticas (*ortopraxis*), que se derivan de los tratados teológicos. Tal como comentábamos en el capítulo anterior, la voluntad de querer separarse de la ortodoxia no supone intentar identificar qué hay de “falso” o de “ausente” con respecto a estos principios en el plano cotidiano y en las relaciones sociales, sino insistir en las múltiples interpretaciones y recursos que se hacen de ellas en el universo musulmán. Averigüemos ahora cuáles son los elementos que se comparten. La definición de un *núcleo duro* (en el sentido dado en filosofía de la ciencia) de la identidad islámica, tal como anuncian Arkoun y Gardet (1978) se puede desarrollar en tres niveles.

### **El contrato de fe original y el principio de pertenencia comunitaria**

La religión islámica se fundamenta en la creencia en el Corán (*al-Qurán*, literalmente, “la recitación”) como Libro Revelado por Dios (*Al-lah*) a su profeta Mahoma (*Muhámmad*). Esta fundamentación se manifiesta en el carácter sagrado y central del texto, lo que supone que cada verso se constituye en auténtica guía de pensamiento y actuación para el creyente musulmán. Pero quizás se trata de algo más que de una simple guía para la organización de la vida individual y comunitaria. El Corán, y el saber que se ocupa de interpretarlo, el *tafsir*, se convierten en una ciencia operativa de la sociedad<sup>24</sup>. Desde el punto de vista teológico, el Corán aparece como la base sobre la que vehicular la *Palabra de Dios*, que fue revelada al pueblo árabe, pero cuyo mensaje universal es ofrecido a toda la humanidad para que ésta se configure en una comunidad de creyentes (*al-umma*).

La unicidad de la figura de Dios, el *tawhid*, afirmada por el creyente musulmán en la recitación de la *shahada* o profesión de fe<sup>25</sup>, al ser aceptada por el conjunto de las diferentes manifestaciones de lo islámico, se muestra como el criterio fundamental para la configuración de la comunidad musulmana. Pero ello nos conduce irremediabilmente a la paradoja que enfrenta este concepto de unicidad que se deriva del *tawhid*, con la diversidad constitutiva de la propia configuración de la

24. “En tanto que se hace ella misma a través del movimiento real que, por la acción de los hombres, permite a la Humanidad errar y al hombre concreto recuperar su ser auténtico. La historia tiene un único sentido. El Corán constituye las indicaciones para realizar la historia”. Etienne (1987: 41).

25. “*La ilaha il-la Al-lah, wa-Muhámmad rasul Al-lah*”, cuya traducción sería “no hay más Dios que Allah, y Mahoma es su Profeta”.

*umma*. Esta paradoja, no ha permitido la materialización de esta unidad entre musulmanes más que en el plano ideal y teológico. El islam, en palabras de L. Massignon, es un “querer vivir en común” (citado en Gardet, 1977: 14). Diferentes versículos del Corán refuerzan el carácter comunitario que se deriva del islam (“Los creyentes son hermanos”, *sura 49*<sup>10</sup>). El propio individuo, mediante la *shahada*, lleva a cabo un rito de agregación a esta comunidad que va más allá de la simple ratificación de un principio de adscripción social, y se convierte en una explicitación del pacto establecido entre Dios y los hombres. La pertenencia a este colectivo implica el cumplimiento de toda una serie de obligaciones y preocupaciones por parte del creyente en su relación con la divinidad, así como con el resto de los miembros de la comunidad. El principio coránico que ordena a todo musulmán “buscar el bien y evitar el mal” (*al-amr bi-l-ma ruf wa-l-nahy an al-múnkar*)<sup>26</sup> no solamente se convierte en una indicación de comportamiento personal, sino en una forma de preservar la unión de la *ummat al-nabi*, la comunidad del Profeta<sup>27</sup>.

### **Prescripciones rituales: *ibadat* y *mu’amalat***

Recordemos un texto de Félix M. Pareja: “El hombre [musulmán] vive una doble vida, interior y exterior, ambas reguladas por la ley. Mientras lo tocante a la vida interior pertenece a la jurisdicción directa de *Allah*, juez único de los corazones, los actos humanos del foro externo competen a la *shari’a*, y pueden dividirse en dos grandes clases: los que se refieren al culto y a las relaciones del hombre con *Allah*, llamadas *ibadat*; y los que regulan la conducta del hombre con sus semejantes, llamadas *muamalat*” (Pareja, 1975:46).

Las relaciones que se establecen entre el creyente y la divinidad son siempre verticales, mientras que las que comparten los creyentes entre sí se desarrollan horizontalmente. En el primer caso, el camino de la *Revelación* parte de Dios para llegar al creyente, quien establece con Él un pacto de sumisión (*islam*) y de aceptación del mensaje coránico. La manifestación de este compromiso se condensa en el cumplimiento de los llamados cinco pilares del islam (*arkán al-islam*). Por su parte, el pacto entre creyentes se desarrolla como una especie de deontología que cada musulmán acepta y utiliza en sus relaciones comunitarias<sup>28</sup>.

26. “¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal!”, *sura 3*, 104.

27. “Cada Musulmán es responsable de cada Musulmán, por el bien común de la Ciudad, para que ésta viva de acuerdo a las leyes y prescripciones coránicas”, Gardet (1977: 78). Para Charnay (1977: 91) esta prescripción del bien, que fundamenta la teoría de la *hisba*, muestra hasta qué punto el islam reconoce la posibilidad (y el deber) de todo musulmán de servir de ejemplo, de modelo a la comunidad. Esto se expresa en el hecho de que todo musulmán púber, dotado de razón y honorabilidad, puede convertirse en *imam*, en guía de la plegaria comunitaria.

28. Según M. Bernard (1991), el concepto de *muamalat*, designa en las obras de *fiqh* los contratos descriptivos, en oposición a las *ibadat*, que constituyen el ritual de la ley musulmana: “Así, en un sentido estricto y primero, las *muamalat* deben ser entendidas como las transcripciones que conciernen a un crédito otorgado por un donante a un beneficiario”. No obstante, para el

Las distinciones que se establecen entre *ibadat* y *muamalat* no siempre son claras. Según unos u otros autores y escuelas jurídicas, el matrimonio musulmán (*nikah*) o la circuncisión (*jitán*) son merecedoras de la categoría de actos obligatorios o *wájib*. A diferencia de la opinión, ampliamente extendida, que considera a los *ibadat* como los elementos del culto musulmán, G.H.Bousquet (1987), junto con otros islamólogos, cree que relacionar ambos conceptos es un error. Primero porque, como también diría Charnay, es recurrir a un concepto acuñado para referirse a un universo teológico absolutamente diferente y, segundo, porque el islam no conoce un culto propiamente dicho. Es decir, según Bousquet, las *ibadat* son “una parte de los deberes prescritos por *Al-lah* y fijados de manera minuciosa por los doctores a las obras de *fiqh*, mientras que, en otras religiones, el objetivo del culto es acercar al creyente con la divinidad para entrar en contacto con ella”.

En definitiva, a pesar de que, por ejemplo, en el Corán tan sólo se inculca insistentemente a los creyentes que cumplan con los deberes del ayuno y la limosna, o que los *jariyies*<sup>29</sup> destaquen la *yihad* o guerra santa, como deber principal de todo musulmán, parece que hay un consenso común por destacar la profesión de fe (*shahada*), la plegaria (*salat*), la limosna (*zakat*), el ayuno (*sawm*) y la peregrinación (*haya*), como principales obligaciones o prescripciones que todo musulmán ha de cumplir, siempre en un estado previo de pureza (*tahara*)<sup>30</sup>.

### La relación con lo sagrado en la vida cotidiana

Si desde un punto de vista estrictamente teológico, el islam más que practicarse se vive, cada uno de los aspectos que caracterizan la vida cotidiana de los musulmanes ha de estar sujeto a consideración con respecto a la relación con lo sagrado.

Vayamos por partes. Anteriormente Pareja nos hablaba de la *sharia* o ley musulmana, como medida de los actos humanos. Fundamentada en los textos coránicos y en las compilaciones de las tradiciones del Profeta (*hadiz*; *pl.ahadiz*), la *sharia* sirve de base para el desarrollo del derecho musulmán o *fiqh*, tal como lo llevaron a cabo las principales escuelas jurídicas<sup>31</sup>. La ley musulmana y el derecho musulmán forman

sentido que aquí nos ocupa, se podría decir que éstas definen las relaciones jurídico-humanas y asumen la conformidad del comportamiento del musulmán a las teorías jurídico-morales.

29. Los *jariyies* o *ibaditas*, fueron un grupo disidente del islam (su nombre significa “aquellos que crean una secesión”) que se desarrollaron en las fronteras de los imperios omeya y abbasí. El derecho religioso *jariyí* está muy próximo al de la escuela *maliquí* y sus diferencias respecto a los *sunníes* son mínimas. En la actualidad se encuentran en Omán (donde son la mayoría entre su población), así como en la isla tunecina de Djerba, en la región del Mzab en Argelia, y en otras regiones de África Oriental.

30. Para una descripción más a fondo de estos principios, nos remitimos de nuevo a la ya citada obra de Pareja (1975).

31. Las principales escuelas jurídicas musulmanas o *madháhib* son la *hanafí*, la *malikí*, la *shafí* y la *hanbalí*.

parte de un mismo continuo, que no conoce la separación entre derecho religioso y derecho civil. Su objetivo es legislar sobre la comunidad de creyentes musulmanes<sup>32</sup>.

No obstante, la ley islámica, como otros corpus jurídicos, no recoge la totalidad de las situaciones que se desarrollan en la cotidianidad. Por ello, y dado que el creyente no está capacitado para interpretar la ley según su propio albedrío, es preciso encargar a alguien la tarea de juriconsulto. Las figuras de los *ulama* (singular *alim*), o doctores en el estudio del Corán y las tradiciones, de los *fuqaha* (singular *faqih*), o expertos en *fiqh*, y de los *muftí*, o juriconsultos, se convertirían en el cuerpo de expertos que ampliaba las atribuciones de la *shari'a* y comentaba las nuevas situaciones no previstas por la ley, mediante una serie de resoluciones o *fatwa*-s que conseguían adecuar la doctrina, en principio inmutable, a las nuevas realidades de la sociedad.

La consecución de la “recta vía”, en los actos cotidianos de los creyentes musulmanes, es sancionada por estos juriconsultos, conforme a la clasificación de los actos humanos que se deriva de la propia *sharía*. Los cinco órdenes (*al-ahkam al-hamsa*) en los que se valoran los diferentes actos humanos son:

- Obligatorios, *wájib* o *fard*, con sanción de premio o castigo. La obligación puede ser individual, *fard al-ayn*, que incumbe a cada uno de los miembros de la *umma*; o bien colectiva, *fard al-kifaya*, obligación de “suficiencia”, que incumbe a la *umma* y se satisface cuando cumple con ella un número suficiente de creyentes. Por ejemplo: los cinco pilares.
- Recomendados, *mandub*, *mustahabb*, actos no obligatorios, cuyo cumplimiento merece recompensa.
- Indiferentes, permitidos, *mubah*, *murajjas*, *halal*, *yáiz*. Actos sin premio ni castigo.
- Reprobados, *makruh*. Actos que no reciben castigo, pero son contra el sentido de la ley.
- Vedados, *haram*, sujetos a sanción legal. Por ejemplo: consumo de cerdo y alcohol, la usura, la práctica del juego, etc.

No hay unidad de opiniones entre los autores sobre un buen número de actos que han de ser incluidos en una u otra categoría. Lo que un autor o escuela tiene por prohibido o reprobado, para otros es lícito y aún recomendable. No obstante, lo que sí es evidente es que esta categorización facilita la formulación de determinados discursos de carácter ético, que evalúan el conjunto de los actos del musulmán en base a un modelo de referencia ideal.

## LA DIALÉCTICA UNIDAD-DIVERSIDAD

Louis Gardet define la tensión entre unidad y diversidad como una de las principales características del mundo islámico: unidad en cuanto que el desarrollo de base de esta religión se fundamenta en la noción de comunidad de creyentes; pero diversidad en cuanto a la disparidad de principios doctrinales, bases cultu-

rales y trayectorias históricas que caracterizan a las sociedades musulmanas. El individuo musulmán, según Gardet (1977: 17), se encuentra condicionado por ambos principios, que no se plantean como excluyentes, sino como complementarios. Ambos criterios de adscripción identitaria serán empleados por el individuo musulmán que es interpelado en su medio social, propio o ajeno —como es el caso en Europa—, sobre los lazos que le ligan con su grupo de referencia.

Si aceptamos el carácter de historicidad que está presente en las diferentes manifestaciones de lo musulmán, se concluye que, más que un islam (con mayúscula) existen multitud de “islams”. Desde la ortodoxia, e incluso a través de las expresiones de muchos musulmanes, solamente cabe aceptar la idea de que existe un solo islam, formalizado por un corpus teológico escrito, definido por la tradición y constante en el tiempo. Pero, a pesar de ello, es evidente la diversidad del fenómeno islámico, que se explica por su vigencia en contextos culturales bien distintos, cuya suma de manifestaciones contribuye a conformar una gran tradición, como es el islam.

La evidencia de esta diversidad es ya referida en el siglo XIV por Ibn Khaldun (1977) en su principal obra, *Al-Muqádimá*, a través de las minuciosas descripciones de sus viajes por el mundo musulmán de la época. Los relatos de viajes (*rihla*) de otros viajeros árabes (como los de Ibn Batuta o Ibn Yubair, de cuyas obras existen versiones en castellano) contribuyen aún más a plasmar la diversidad constitutiva de las sociedades islámicas. No obstante, contrariamente a las evidencias mostradas por estos y otros autores, el orientalismo europeo de los siglos XVIII y XIX, en un intento por llegar a definir la “esencia” del (para ellos fascinante) mundo del islam, desarrolló unos postulados más próximos a la ortodoxia doctrinal musulmana, priorizando lo prescrito sobre lo vivido.

A pesar de que los resultados de estos principios esencialistas siguen estando presentes en obras recientes, los estudios antropológicos desarrollados en las últimas décadas han vuelto a insistir en la necesidad de mostrar esta diversidad, replanteando ciertos aspectos de la práctica religiosa musulmana en determinados contextos locales (Eickelman, 1981; Manger, 1992). Observar la continuidad y la pervivencia de la tradición religiosa musulmana, ante los diferentes condicionantes históricos, marca una diferencia analítica fundamental de este planteamiento frente al orientalismo inmovilista. La comparación entre diferentes sociedades musulmanas ha mostrado cómo un mismo credo religioso se interpreta y se materializa de una manera diferente, según la tradición cultural sobre la que éste se ha asentado. El antropólogo norteamericano Clifford Geertz ha mostrado esta disparidad comparando Marruecos e Indonesia, dos sociedades que no dejan de ser musulmanas, a pesar de que, como dice este autor: “ambas se inclinan hacia la Meca, pero, siendo las antípodas del mundo musulmán, se postran en direcciones opuestas” (1994: 21 y ss.). Las circunstancias históricas y políticas, así como esencialmente el legado cultural, o mejor

32. Sobre la relación entre *sharía* y *fiqh*, y los modernos debates sobre ambos conceptos, véanse Lamand (1991), Botiveau (1994) y Dupret (1998).

dicho, los legados culturales sobre los que se desarrolló el islam, explican la diversidad de manifestaciones del islam marroquí y del islam indonesio. Ambos, en su diversidad, definen conjuntamente la religión musulmana que, más que ser un corpus único e inalterable, se materializa a través de una rica y heterogénea expresión religiosa.

Lo que está indicando Geertz y otros autores es que, a este corpus teológico que forma el núcleo duro de islam, hay que añadirle toda una serie de expresiones y prácticas relacionadas con aquel contexto cultural donde el islam se ha desarrollado. Existen toda una serie de manifestaciones que, fundamentadas en origen en una determinada tradición cultural, parecen hallarse absolutamente imbricadas dentro del marco religioso islámico. Prácticas como la circuncisión, el repudio, la escisión, el estatuto de la mujer, los ritos de matrimonio, la poligamia, el uso del velo y muchas otras, se rigen principalmente por una matriz y una lógica cultural, a pesar de que el islam pueda ratificarlas y legitimarlas, o no. Este hecho, que no es exclusivo de la religión musulmana, nos permite reflexionar sobre la vinculación que se establece entre estas formas culturales y los principios religiosos. De hecho, en un artículo clásico, Geertz ya planteaba el marco conceptual para un análisis cultural de la dimensión religiosa (1987: 39), puesto que ésta ofrecía al individuo o a la comunidad creyente, “por un lado, una fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí y, por el otro, como fuentes de disposiciones “mentales” no menos distintivas” (Ibid: 116).

En el contexto que nos ocupa, parece adecuado mantener este punto de vista, especialmente por el hecho de que tanto unas determinadas prácticas culturales como otras religiosas sean combinadas en una autodefinición de musulmán. La afinidad que se establece entre estas referencias culturales y el corpus islámico da pie a considerar las especificidades de un islam magrebí, de un islam africano, de un islam asiático y, porqué no, de un islam europeo. De ahí que las diferentes modalidades de pertenencia al islam (tal cual nos interesa analizar en Europa), recogiendo la diversidad de referencias culturales presentes, la historia de diferentes trayectos migratorios, así como la existencia de diversas orientaciones doctrinales y jurídicas, nos hacen imposible reconocer la existencia de una comunidad homogénea, en singular, a pesar de que, como comenta Cesari (1994: 25), desde ciertos puntos de vista, se quiera mostrar esta unidad.

## LA RECONSTRUCCIÓN DE LA *UMMA* EN UNA SOCIEDAD NO MUSULMANA

Los musulmanes que viven en Europa occidental se encuentran interpelados en su identidad cultural y religiosa ante el hecho de hallarse en minoría, no sólo en una sociedad no musulmana, sino en una sociedad plural. La multiplicidad de modelos de ser musulmán que se derivan de esta situación se destaca como el elemen-

to más relevante de la presencia musulmana en Europa. Superando aquellas imágenes que interpretan esta presencia como un todo homogéneo, la heterogeneidad que muestran las diferentes manifestaciones de sentirse musulmán en Occidente nos están indicando la complejidad de los procesos de negociación, que se están planteando implícitamente entre estas comunidades y las sociedades europeas.

Frecuentemente, algunas perspectivas de estudio, al insistir exclusivamente sobre la centralidad del discurso religioso en la configuración identitaria de los colectivos originarios de países musulmanes, suponen el desprecio de otras fuentes identitarias, como la cultura, la lengua, la nacionalidad o la adscripción política. El factor religioso no resume o sintetiza el resto de factores que intervienen en una construcción identitaria colectiva (Hamès, 1989: 84), sino que, para una visión completa, hay que tener presente esta diversidad de referentes si queremos reconstruir este proceso comunitario. Se tiende a priorizar al orden religioso sobre el resto de factores, no tanto porque se quiera analizar hasta qué punto se incorpora en el sentir comunitario, sino porque –de nuevo– se mantiene en nuestro subconsciente la representación totalizadora por la que el musulmán es creyente antes que individuo.

Como forma de superar de nuevo estos presupuestos de origen, y de destacar la importancia que adquiere por sí mismo el factor religioso entre estas comunidades en Europa, cabría aproximarse a éste reconociendo la pluralidad de sus manifestaciones, así como sus diferentes orientaciones. Las primeras hipótesis sobre los distintos caminos que están tomando estas interpretaciones y vinculaciones con lo religioso se establecen en torno a tres líneas principales: la reislamización, la mayoría silenciosa y la secularización (Saint-Blancat, 1996: 136 y ss). Estas diferentes corrientes no se encuentran aisladas unas de otras, sino que mantienen una relación dialéctica entre sí, mezclando referentes y estrategias. Por otro lado, para cada musulmán, en función de sus pertenencias, de su trayectoria vital, así como de sus inquietudes e intereses, estos modelos ofrecen una reserva de experiencias religiosas con las cuales poder (re)elaborar su propia identificación y su vinculación con el hecho religioso musulmán (Ibid: 174).

Entendidos, pues, como modelos que incorporan en su seno diferentes relaciones con la observancia y con la tradición islámica, formularemos algunas de sus características:

### **La reislamización**

La reislamización en Europa se concreta en el conjunto de iniciativas y estrategias a través de las cuales se intensifica la práctica y la relación con el islam en un contexto religioso (no musulmán) y cultural definido por la pluralidad (Cesari, 1997: 58). El interés por preservar la identidad religiosa comunitaria frente a toda forma de asimilación concentra los esfuerzos de diferentes agentes e instituciones que, formando parte o no de esos ámbitos comunitarios, desarrollan sus actividades de defensa y respuesta a su progresiva occidentalización.

Pero la reislamización no sólo supone el desarrollo de barreras de protección comunitaria, sino que también pretende reconstruir esta identidad a partir del referente islámico, con el fin de reinterpretar y dar sentido a su presencia en un contexto de permanente *hiyra* (emigración).

La preservación de esta identidad colectiva ha interesado tanto a los estados de origen (los cuales han desarrollado variadas iniciativas para favorecer el mantenimiento de la observancia religiosa, construyendo mezquitas, así como la reproducción de la propia comunidad, favoreciendo las clases de educación islámica para los más jóvenes), como a otra serie de agentes y organizaciones, algunas de ellas supranacionales que, a veces buscando un espacio de expresión que no disponían en su país de origen, difunden un discurso de preservación del carácter islámico de estas comunidades en Europa. La presencia de estos diferentes modelos de reislamización, especialmente en las sociedades musulmanas, ha permitido que autores como Gilles Kepel (1991) o Olivier Roy (1992) desarrollaran la distinción entre *reislamización desde arriba* y *reislamización desde abajo*, para referirse a unos u otros intentos. Hay que considerar que esta distinción muestra una innegable utilidad descriptiva, aunque no tanto explicativa, especialmente cuando estos autores intentan mostrar porqué se desarrollaron unas u otras estrategias. Esto lleva a François Burgat a criticar que la argumentación que hacen estos autores supone considerar negativamente, por su clandestinidad y su efectividad, la reislamización desde abajo<sup>33</sup>.

De hecho, el desarrollo de iniciativas que pretenden favorecer esta reislamización de las comunidades de base, no deja de ser comprendido y analizado bajo un punto de vista negativo. Frente a ellas, se llevan a cabo otros proyectos, por parte de instituciones que dependen de los estados musulmanes de origen, que obtienen el beneplácito de las autoridades políticas locales, las cuales interpretan que éstos pueden ser mucho más aceptables desde su punto de vista. Mientras que las acciones que propugnan las diferentes corrientes del islam político tienen poco eco entre las comunidades de base, constituyendo ciertamente una realidad marginal, las propuestas de resocialización cotidiana y de retradicionalización a partir de la práctica religiosa, que proponen grupos como la *Yamáat Tabligh*, calan mucho más hondo entre estas comunidades. El desarrollo en su seno de diferentes redes de autoayuda y protección permite la puesta en marcha de nuevas formas de sociabilidad, muy cercanas al ámbito comunitario y cotidiano, que posibilitan crear, en cierta manera, una microsociedad musulmana autosuficiente (Metcalf, 1996).

33. "La reislamización "por abajo" será objeto de la misma demonización que la acción revolucionaria. Una monja francesa puede invertir en Egipto cientos de millones de francos en una red de ayuda humanitaria sin alarmar a las conciencias. Pero estas movilizaciones sociales y educativas, que cuando proceden de sor Emmanuelle sólo despiertan admiración, si cambian el tocado de las maestras o el corte de barba de los enfermeros, se consideran la parte visible de oscuras estrategias totalitarias: los "integristas" ya no asesinan, se infiltran, lo que viene a ser igual de siniestro". Burgat (1995: 96).

Este tipo de estrategias, que podrían situarse en el campo del neo-fundamentalismo (Roy, 1992), se adapta fácilmente a la situación minoritaria del islam de la diáspora, y busca la creación de determinados “espacios islamizados” en el seno de las áreas urbanas, en las que residen estas comunidades, donde la aparición de espacios vinculados con el culto musulmán actúa como trama de referencia. A través de ella, se puede reelaborar normativamente la vida cotidiana y conquistar este espacio público (Saint-Blancat, 1996: 157-158).

El conjunto de iniciativas de reislamización se sitúa frente a lo que desde estos ámbitos se considera “el islam domesticado, el islam cultura”, un islam que ha dejado de ser una referencia y que ha aceptado la asimilación impuesta por las sociedades occidentales (Weibel, 1995). La reivindicación de su figura como verdaderos musulmanes practicantes, siguiendo el modelo que ofreció el profeta Muhammad, pretende recordar al resto de los musulmanes el peligro que supone para la comunidad su propio desarraigo. Es por ello que se insiste sobre los principios de filiación religiosa. Un musulmán, por el hecho de haber nacido en una familia musulmana, no sólo no puede nunca renegar de su condición sino que, además, ha de reivindicarse como tal ante cualquier interpelación.

### **La mayoría silenciosa**

Frente a la afirmación identitaria que propone el anterior modelo, en ocasiones expresada en el ámbito público, se desarrolla otro modelo. Éste, está mucho más preocupado por encontrar la manera de ajustar su observancia religiosa en un contexto, como el de las sociedades occidentales, que habitualmente no la favorece. El carácter reservado con que se lleva a cabo esta adecuación, así como el hecho de que este modelo agrupa el núcleo fundamental de la comunidad musulmana, ha hecho que diferentes analistas se hayan referido al mismo como la “mayoría silenciosa”. El perfil que compone este modelo está formado, en general, por padres musulmanes cuya familia está instalada en Europa, vinculados con los diferentes trayectos migratorios, y que fueron los responsables de las primeras iniciativas para crear espacios de culto musulmán en las ciudades donde se establecían.

Su objetivo es reconstruir, en la medida de lo posible, el orden social propio de la sociedad de origen. La creación de espacios de culto musulmán es fundamental en esta reconstrucción y, a pesar de que ésta se lleva a cabo desde la discreción, no pueden evitar una visibilidad mínima, consecuencia de la inserción de estos espacios en el ámbito público de las sociedades europeas. Esta visibilidad contrasta con la desarrollada desde los ámbitos definidos por la reislamización, en los que ésta es considerada como una marca identitaria.

La principal preocupación de este colectivo es la socialización islámica de las nuevas generaciones nacidas en Europa, a través de la interiorización de un sistema cultural en el que normas religiosas y prácticas sociales están entremezcladas (Ibid: 161). La familia se convierte en el ámbito preferente donde se lleva a cabo

esta primera socialización, definida por una serie de momentos ritualizados, a través de los cuales los hijos adquieren progresivamente su carácter de miembros de la comunidad (Remacle, 1997). Este proceso es apenas conocido, y muy pocos estudios profundizan en el mismo. Tan sólo se descubren los márgenes externos del mismo, precisamente cuando éstos entran en contradicción con algunos elementos de las sociedades europeas. La profunda transformación de los roles familiares que acompaña la reconstitución de los núcleos familiares durante un trayecto migratorio, hace que esta socialización sea definida como problemática. La autoridad masculina, erosionada por los nuevos papeles que juegan esposa e hijos, es reivindicada en forma de “revuelta” y rechazo hacia la sociedad occidental.

Frecuentemente, se acusa a la escuela del distanciamiento entre padres e hijos. La educación de las nuevas generaciones, destinadas a ser las sucesoras de la referencia comunitaria, se convierte en objeto de disputa una polémica revestida de carácter moral. Más allá de las demandas de una educación religiosa musulmana (expresadas habitualmente por parte de instituciones religiosas en Europa o desde ámbitos islamistas, y no por padres musulmanes), su reacción se expresa en dos ámbitos: en las reivindicaciones sobre aspectos propios de la educación escolar (separación de sexos, rechazo del uniforme, uso del *hiyab* en clase, exención de materias,...) y en el abandono de la escuela por parte de las jóvenes alumnas musulmanas a partir de los 15-16 años. Estas reacciones formulan frecuentes polémicas con la propia sociedad receptora, lo que contribuye aún más a reforzar la posición de rechazo de estos padres.

En este contexto, una creciente “demanda de islam” en el seno de este modelo puede entenderse, de forma similar lo que entre los protestantes se ha llamado “rearme moral” (Saint-Blancat, 1996:95). Es por ello que las tesis defendidas por grupos neo-traditionalistas, como la *Yamáat Tabligh*, adquieren una clara resonancia en este grupo, donde una orientación ritualista y rigorista puede permitir el desarrollo de una respuesta a la sociedad occidental. No obstante, a pesar de la influencia de instituciones musulmanas, de representaciones de los países de origen, y de otros ámbitos, este grupo se sigue manteniendo en un difícil equilibrio, se pretende conciliar las referencias islámicas en la sociedad en la que viven, con la búsqueda de un compromiso que facilite su integración social.

### **La secularización**

Diferentes estudios y encuestas en Europa muestran cómo la práctica religiosa en el seno de las comunidades musulmanas se sitúa en unos índices relativamente bajos. Así, la encuesta entre la comunidad musulmana francesa realizada por la empresa IFOP y publicada en octubre de 1994 por el diario *Le Monde*, indicaba cómo el 27% de los entrevistados se declaraban como “practicantes”, frente al 37% registrados en otra encuesta anterior, realizada en 1989. Esta tendencia, mucho más evidente en el grupo de edad entre 17 y 25 años (las nuevas generaciones surgidas de trayectos migratorios protagonizados por sus padres o abue-

los), muestra como el islam, en su proceso de inserción en las sociedades europeas, también se halla bajo la influencia de las dinámicas de secularización que están presentes y se manifiestan en otras religiones *tradicionales* en Europa.

Pero, a pesar del bajo porcentaje de los que se autodefinen practicantes, la gran mayoría de los entrevistados sigue declarándose como musulmanes. La aparente contradicción que podría suponer el desarrollo de una pertenencia más cultural, por encima del mantenimiento de una práctica religiosa, se explica por el proceso de recomposición de lo religioso, que las grandes religiones como el islam afrontan en su diálogo con la modernidad (Campiche, 1992). Más allá de la simple “perdida de la religión” que podrían indicar estos datos, lo que se observa es el desarrollo de un proceso de secularización, definido por una reinterpretación de la tradición religiosa y por una formulación mucho más espiritual que ritualista de la fe musulmana. Asistimos a la expresión de un distanciamiento entre una práctica religiosa juzgada como excesivamente ritualista y tradicional, y el desarrollo de una concepción de la fe más individual y espiritualista (Babès, 1997: 113 y ss.).

Esta evolución se encuentra mucho más presente en las nuevas generaciones, en las que diversos analistas formulan la gestación de un proceso de distanciamiento entre los modelos de relación con el hecho religioso musulmán que éstas y sus padres establecían. Para los jóvenes musulmanes, el islam “ya no es solamente la religión de sus padres o, para las hijas, ‘la religión del padre’, sino que es una religión elegida libre e individualmente, un dogma y una ortodoxia sobre la que se desea profundizar y reinterpretar personalmente” (Saint-Blancat, 1997: 172). La experiencia religiosa de una creencia asumida individualmente se opone al desarrollo de una práctica ritualista y repetitiva, transmitida en el bagaje de una tradición familiar. Si bien podría entenderse que nos encontramos ante lo que Saint-Blancat denomina una “crisis de la transmisión de la creencia” (en el sentido que los jóvenes musulmanes buscan nuevos referentes de formación religiosa que complementen la socialización tradicional desarrollada en el ámbito familiar), no convendría definir este proceso en términos de ruptura entre padres e hijos. Según demuestra Babès en su estudio, estos jóvenes, aunque puedan formular un discurso crítico sobre esta herencia tradicional transmitida por la familia, no reniegan de ella, ya que es gracias a ella que pueden reivindicarse como musulmanes. Pero, puesto que ésta no consigue satisfacer sus inquietudes, se favorece paralelamente el desarrollo de una autosocialización y un aprendizaje fuera del ámbito familiar, a partir del desarrollo de numerosas iniciativas asociativas en el panorama musulmán europeo (Babès, 1997: 133 y ss.).

En base a estos principios, la reivindicación de la condición de musulmanes que expresan estos jóvenes se vincula más bien a una reinterpretación de su creencia individual, que no al mantenimiento de una observancia ritualizada. Interpretado dentro del contexto de las sociedades europeas, este proceso de secularización del islam se manifiesta a través de “un doble proceso de oposición al ritual práctico del conformismo social, y por un sentido crítico que vincula la exigencia intelectual con la espera espiritual” (Ibid: 190).

## Cuadro 1. Tipología de musulmanes en Europa

### F. Dasseto-A. Bastenier (1984)

*Fieles principales.* Hombres mayores de 15 años, que asisten a la mezquita para las pregarías del viernes.

*Musulmanes principales.* Se trata de la población de referencia.

*Devotos.* Fieles que frecuentan la mezquita otros días de la semana a parte del viernes.

### R. Leveau-G. Kepel (1988)

*Musulmanes en Francia.* La estancia en Francia se percibe como provisional, se desarrolla un discurso crítico contra la sociedad occidental. Se distinguen dos modelos: el de los practicantes de paso (en que los comportamientos privados todavía están condicionados por la sociedad de origen) y los militantes antioccidentales (que muestran un respeto simbólico de las prácticas religiosas como signo de pertenencia comunitaria, y desarrollan una actividad militante en defensa del islam frente a Occidente).

*Musulmanes de Francia.* Reconocimiento de que su futuro inmediato y el de su familia está en Francia, lo que supone adecuarse a sus normas sociales. De nuevo, se distinguen dos modelos: los practicantes instalados (que relegan su práctica religiosa en el dominio de lo privado, de acuerdo con las normas que se derivan de la sociedad en la que se incorporan) y los militantes de Francia (cuyo respeto simbólico de las prácticas religiosas comunitarias tiene un fundamento identitario que se plantea en el terreno de su integración en la sociedad francesa).

*Franceses de origen musulmán.* Muestran una fuerte aculturación en la sociedad francesa y un débil mantenimiento de la tradición religiosa, lo que les lleva a definirse como no-religiosos. Participan en la vida política y social francesa, a través de su militancia en movimientos anti-racistas.

### J. Cesari (1991)

*Practicantes instalados* (o el islam como modo de vida). Se trata de individuos instalados con su familia en Francia desde hace más de un decenio, y que llevan a cabo un reencuentro con las prácticas islámicas, como una forma de negociar su incorporación en la sociedad que les acoge.

*Nuevos practicantes.* Población mucho más joven, con modos de identificación similares a los de grupo anterior, pero minoritarios con respecto a la población de la misma edad. Descubrimiento del islam, más que reencuentro.

*Practicantes "de cara al exterior".* Estudiantes -preferentemente en la tradición islámica- instalados en Francia, desde hace más de 10 años, pero que perciben la situación de los musulmanes en Francia en función a los criterios derivados del país de origen.

*Respetuosos* (o el islam como referencia cultural). Percepción del islam como un conjunto de referencias culturales. Poco conocimiento de la tradición islámica, que se la vincula a los lazos familiares.

### F. Dasseto (1996)

*Agnósticos, indiferentes o silenciosos.* Muestran una pertenencia en negativo, indiferencia silenciosa, adscripción al islam como referencia cultural.

*Pertenencias distantes respecto a formas organizadas.* Forma de devoción y práctica circunscrita al ámbito familiar, propia de los padres de la primera generación de inmigrantes, distante de la mezquita y otros ámbitos institucionales.

*Pertenencia ritualista.* Ortopraxia ritualista conformista, respeto regular de los ritos y prácticas musulmanas.

*Pertenencias organizadas, misioneras y militantes.* Formas organizadas del islam que atraviesan el ámbito colectivo.

*Pertenencias de frontera.* Pertenencia a cofradías sufís y mantenimiento de expresiones de religiosidad popular.

## Cuadro 2. Tipología de musulmanes en España

### **E. Galindo (1977)**

*Estudiantes, trabajadores, diplomáticos y hombres de negocios, visitantes de paso.*

### **B. López García-N. del Olmo (1995)**

*Musulmanes nacionalizados, españoles convertidos, musulmanes inmigrantes.*

### **T. Losada (1995)**

*Practicantes instalados.* Su tipo ideal lo representa un hombre adulto, de entre 35-50 años cuyo retorno al islam coincide con la decisión de instalarse con su familia y educar a los hijos en la religión por temor a verlos absorbidos por la sociedad de acogida. Participan en la sociedad por su trabajo y sus relaciones de vecindad.

*Islam de 2ª generación.* Práctica religiosa debilitada, incidencia en las prácticas religioso-culturales exteriores, por ejemplo, el ramadán, identidad en construcción, a medio camino del legado familiar y las influencias de la sociedad de acogida.

*Musulmanes sociológicos.* Referencia al islam más cultural que cultural, lo cual no les impide mantener cierto tipo de observancia, sobre todo en prácticas exteriores, como ramadán o fiestas comunitarias.

*Militante islamista.* Visión negativa de la emigración musulmana fuera de su país, por el peligro de asimilación que supone para los propios musulmanes. Mantenimiento de los principios de contestación política del discurso islamista.

### **Mikel de Epalza (1994)**

*Turistas, diplomáticos y personal de organismos internacionales, comerciantes y hombres de negocios, estudiantes y profesores universitarios, refugiados políticos, mano de obra inmigrante, esposas españolas de musulmanes extranjeros, hijos de musulmanes nacidos en España, españoles convertidos al islam.*