

Sharía y ciudadanía en España: una propuesta para investigar los marcos normativos y la dimensión transnacional

Sharia and citizenship in Spain: a proposal to research the normative frames and the transnational dimension

Elena ARIGITA

Universidad de Granada

earigita@ugr.es

<http://orcid.org/0000-0002-5437-7087>

Recibido:10/07/2020. Revisado y aceptado para publicación: 04/12/2020

Para citar este artículo: Elena ARIGITA (2020): "Sharía y ciudadanía en España: una propuesta para investigar los marcos normativos y la dimensión transnacional" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 6-19.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.002>

Resumen

Este artículo es una propuesta de aproximación teórica a los marcos normativos sobre los que se construyen las nociones de ciudadanía, identidad musulmana y pertenencia en España. A partir de la revisión de algunas de las referencias principales de la literatura académica sobre el islam en Europa, se hace una propuesta para investigar en el plano local el activismo asociativo inspirado por el islamismo árabe que reivindica la sharía como fuente de autoridad.

Palabras clave: Islam y Estado/Autoridad religiosa/Islamismo/Performatividad/Pertenencia/

Abstract

This essay proposes a theoretical approach to the normative frameworks on which the notions of citizenship, Muslim identity and belonging are formed in Spain. Based on some of the main references of the academic literature on Islam in Europe, it makes a proposal to investigate at a local level the associative activism inspired by the Arab Islamism that claims the Shari'a as a source of authority.

Keywords: Islam and State/Religious authority/Islamism/Performativity/Belonging/

“Tenemos que preparar a la gente para ser españoles, porque en muchos casos para ellos ser español significa ser no musulmán; y nosotros trabajamos para demostrarles que las dos cosas no son incompatibles”¹.

Introducción

La cita que abre esta introducción está tomada de una entrevista realizada en Granada en 2009 a una entonces joven estudiante de doctorado marroquí de la Universidad de Granada que participaba muy activamente en una asociación de apoyo a mujeres musulmanas migrantes en un barrio de la periferia de la ciudad. Fue en España donde conoció a otros jóvenes con inquietudes similares y, a través de ellos, se inició en las enseñanzas del Sheyj Abdessalam Yassine, guía y fundador de la asociación al-‘Adl wa-l-Ihsan². Su percepción en su Marruecos natal de esta asociación había sido negativa, pensaba que era un grupo peligroso de ideas radicales, y solo en España descubrió a través de esta forma de socialización con compatriotas el vínculo espiritual y la práctica asociativa que rompió para siempre con aquel prejuicio. Una década después, aquella joven es hoy una mujer que ha formado una familia y que continúa vinculada al movimiento en España. En una conversación informal, recordando aquella época en que nos conocimos, me comentaba lo mucho que había cambiado todo, tanto el asociacionismo como su propia visión del mundo.

Aquel trabajo de campo, desarrollado a lo largo de varios periodos entre 2004 y 2010, 2010 y un reencuentro fortuito diez años después, me han llevado a considerar la posibilidad de revisar mi trabajo y formular una nueva propuesta teórica para volver a investigar ese espacio asociativo concreto y particular y observar su evolución. La afirmación de la necesidad de “preparar a la gente para ser españoles” de aquella joven resume perfectamente una tensión que entonces acaparaba el debate público en Europa y que con matices y evoluciones persiste hoy día y alimenta el discurso xenófobo que en sus trazos más gruesos expresan los partidos de ultraderecha sobre la incompatibilidad de la identidad musulmana y el estilo de vida de las sociedades europeas. El debate sobre la compatibilidad o no de los valores y de los usos sociales (estrecharse la mano entre hombres y mujeres, cubrirse la cara y/o el cabello las mujeres, ayunar

¹ Entrevista con la presidenta de una asociación de mujeres musulmanas de Granada, publicada en Arigita, 2010, p. 132.

² Esta asociación es conocida en España como Justicia y Caridad, aunque sus seguidores prefieren como traducción Justicia y Espiritualidad. Fue fundada por Abdessalam Yassine (1928-2012) en 1981, quien articuló un movimiento islámico marroquí teniendo como referencia el modelo de los Hermanos Musulmanes de Egipto y a su guía Hasan al-Banna, como una de sus referencias de autoridad. Al Adl wa-l-Ihsan tiene como distintivo su importante componente sufí basado en la autoridad carismática de su primer guía, el jeque Yassine y, sin participar en procesos electorales como partido político, se constituye como referencia de la oposición, retando la legitimidad de la monarquía. Desde finales de los 80 extendió su influencia en Europa, principalmente entre musulmanes de origen marroquí, y de ahí su arraigo en países con una inmigración de origen marroquí más antigua como son Francia o Bélgica, aunque su voluntad es la de tener presencia entre la población musulmana europea más allá de su origen nacional y de articular un proyecto propio para Europa o más concretamente para cada país de Europa. La bibliografía sobre al-Adl wa-l-Ihsan es extensa, pero para una aproximación histórica hay una obra de referencia en Marruecos: Mohammed Darif (1985). *Yama‘at al-‘Adl wa-l-Ihsan: Qira’ fi l-masarat*. Casablanca: al-Mayalla al-Magribiyya li-‘Ilm al-Ichtima’ al-Siyasi. En español, el trabajo de referencia es el libro de Juan Antonio Macías Amoretti (2008). *Entre la fe y la razón: Los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá; y hay una tesis doctoral reciente de Alfonso Casani (2018). *La estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI: un estudio del islam político en Marruecos a través de la sociología del poder*. Universidad Autónoma de Madrid.

en Ramadán, reunirse para orar los viernes o el matrimonio inter-religioso, por poner ejemplos ampliamente investigados) también ocupó desde muy pronto a las autoridades islámicas³ para responder a las tensiones que surgen de un paradigma interpretativo, intelectualmente poco consistente pero política y socialmente muy efectivo, que confronta al islam con Occidente como bloques civilizacionales y que permiten explicar las dos primeras décadas del siglo XXI en clave de una confrontación binaria: el islam contra Occidente, contra la democracia o contra “nuestros valores”.

Este artículo tiene como objetivo plantear un marco teórico para estudiar la relación dialéctica entre los conceptos de sharía y ciudadanía y examinar los marcos normativos en los que se desarrolla un espacio de activismo civil concreto y muy delimitado, aquel que está inspirado en el islamismo transnacional y que tiene como objetivo atender a una población que es sobre todo de origen migrante (aunque no exclusivamente) en su vida cotidiana en España. A partir de aquellos trabajos previos y de las reflexiones que fueron surgiendo en las entrevistas sobre la compatibilidad (o la incompatibilidad) entre ser un buen ciudadano y ser un buen musulmán o musulmana, formulo esta propuesta teórica como punto de partida para investigar la relación entre ciudadanía e identidad musulmana a través de la noción de pertenencia. Se trata, por tanto, de un ejercicio teórico previo a una aproximación al trabajo de campo.

Ciudadanía e identidad son conceptos que, aun estando muy relacionados, deben ser diferenciados. La ciudadanía tiene (o ha tenido hasta fechas muy recientes) una vinculación definida por el estatus legal y por tanto limitada al reconocimiento de derechos de los individuos en un mundo marcado por el Estado-nación como orden político. Sin embargo, sus contornos como concepto son difusos. Por ejemplo, la ciudadanía europea remite a un espacio supranacional y no es simplemente un reconocimiento de aspectos legales, sino también culturales, sociales, económicos o simbólicos. A partir de los estudios críticos de ciudadanía (Isin y Saward, 2013) se han propuesto términos como ciudadanía global y ciudadanía multicultural, que retan la concepción cerrada de ciudadanía como estatuto legal y tratan de encontrar marcos de referencia en un mundo marcado por la globalización, que además ha terminado por reconocer la diversidad frente al sueño nacionalista de comunidades culturalmente homogéneas.

La identidad es un concepto más amplio, también mucho más voluble, complejo y, por ende, más inaprensible. La identidad es individual o colectiva, es múltiple y suele necesitar adjetivos que la califiquen: nacional, histórica, de género, religiosa... es decir, es una realidad dinámica, que cambia en el tiempo y en el espacio, con las circunstancias del entorno. Por eso, como categoría analítica puede conducir a generalizaciones monolíticas, y también a convertirse en un significante carente de contenido.

A pesar de ello, o también a causa de ello, la identidad es un argumento ineludible en los debates sobre la ciudadanía. Y lo es porque ambos están relacionados a través de otro concepto, que es el de la pertenencia. En el caso de la ciudadanía, supone el reconocimiento de pertenencia a una comunidad nacional (o supranacional) y la posibilidad de disfrutar de unos derechos reconocidos por los Estados o las instituciones. En el caso de la identidad musulmana, supone la pertenencia a la umma, a la comunidad musulmana.

Cuando los Estados y las instituciones de los países europeos reconocen la identidad musulmana, los ciudadanos musulmanes adquieren un reconocimiento público y una serie de derechos, particularmente el de protección de su identidad religiosa, que a su vez es definida y regulada por leyes sobre matrimonio, alimentación halal, lugares de culto etc. De esa manera, también el

³ Téngase en cuenta que el *best-seller* del “muftí global” Yusuf al-Qaradawi, *Al-haram wa-l-halal fi-l-islam (Lo lícito y lo ilícito en el islam)*, que se sigue reeditando y está accesible en Internet en una gran variedad de lenguas, fue publicado por primera vez en una fecha tan temprana como 1960 y con el objetivo, según el prólogo, de guiar a los musulmanes que viven en Estados Unidos y en Europa, que no conocen gran cosa del islam, y como proselitismo entre los no musulmanes.

Estado está definiendo y delimitando, y también disciplinando, las maneras de ser musulmán a través del reconocimiento y regulación de sus hábitos sociales.

Por otro lado, nos encontramos con la influencia de movimientos islámicos transnacionales que, con la sharía como referente normativo, están difundiendo a través de instituciones, redes, publicaciones y proyectos educativos un discurso sobre cómo ser musulmán en un contexto en el que el islam es reconocido como minoría religiosa. Ellos también están definiendo y disciplinando las maneras de ser musulmán en Europa.

La relación islam-Estado

El debate público que ha visibilizado el islam en Europa como problema de incompatibilidad de valores y de integración lo ha hecho a través de distintas tensiones que tienen que ver con usos sociales regulados socialmente: la vestimenta en espacios públicos como la escuela o el trabajo, la enseñanza islámica en el sistema educativo público, la asistencia religiosa en las prisiones, la alimentación halal, el matrimonio, el ayuno de Ramadán y la celebración de festividades, o los funerales y enterramientos son asuntos que involucran a distintos niveles administrativos. Pero ese debate público tiene lugar y se argumenta de distintas maneras en los diferentes contextos nacionales porque se articula desde dos referencias clave: la identidad histórica y la tradición jurídica.

Si tomamos como ejemplo las distintas polémicas sobre el atuendo de las mujeres y en particular la norma de cubrirse el cabello o cubrirse por completo —un tema que ha sido ampliamente investigado por su impacto mediático y sostenido en el tiempo—, en los países europeos esas polémicas no solo se han articulado desde argumentaciones diferentes sino que también han tenido consecuencias en el plano legislativo muy distintas. Como señala Ángeles Ramírez en su obra *La Trampa del velo*, “los argumentos sobre los que se han basado las leyes y reglamentos han sido de muy diferente índole: incompatibilidad con normativas generales sobre la religión en el espacio público, construcción del pañuelo como discriminatorio para las mujeres o como reflejo de aislamiento, etc. Pero todos coinciden en adjudicar al hiyab un papel de amenaza social” (Ramírez, 2011: 75). El tema del velo, por cierto, no ha sido solo objeto de debate y regulación jurídica en el contexto europeo, sino que también lo ha sido en general en los países de tradición islámica, que aborda la misma autora en el capítulo 2.

Al ejemplo del velo se pueden y se deben sumar todos los demás arriba mencionados. Sean o no países de tradición musulmana, el Estado tiende a construir su legitimidad a partir de una lógica que se sustenta sobre un relato acerca de la identidad histórica y que impregna, más y menos sutilmente, desde los textos constitucionales hasta el último nivel administrativo (Bowen *et al.*, 2013). Particularmente cuando se trata de regular la relación entre religión y Estado. Es por eso por lo que, en un primer nivel de análisis, este artículo debe atender al estudio de la relación islam-Estado como marco normativo y la influencia que esta relación ejerce en la formulación de proyectos intelectuales que promueven e inspiran tanto hábitos como actos de ciudadanía que conforman la(s) identidad(es) musulmana(s) en Europa.

Para ello partimos de trabajos previos sobre la relación islam-Estado y de un marco de referencias que trasciende Europa para fijarse en la regulación de la relación islam-Estado en los Estados-nación árabes (Arigita, 2005 y 2015). El objetivo no es proponer un trabajo comparativo sino observar cómo se han configurado la noción de esfera pública moderna y el concepto de laicidad como solución para distinguir un espacio público “neutral” (o incluso no religioso) y un espacio

privado que acoge o permite la práctica religiosa. Para ello, es pertinente abordar la laicidad desde una perspectiva historicista tal y como hacen Talal Asad y, particularmente a partir de sus estudios, su discípulo Hussein Agrama en *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. En ese trabajo, Agrama plantea como hipótesis si la laicidad es una condición para la modernidad y, para ello, propone observar cómo se regula la separación entre el espacio público y el privado y la función que la religión y la política tienen en cada uno de esos espacios, atendiendo no a las normas que el laicismo impone, sino a las preguntas que obliga a formular y a responder. Según Agrama:

“lo que distingue al laicismo como fenómeno histórico no es solo la cuestión de dónde trazar la frontera entre religión y política —que podría tener análogos medievales— sino su conexión histórica con una serie de intereses específicos y que de forma ineludible ha conformado las sensibilidades y las preocupaciones que genera, el rango de respuestas consideradas apropiadas y el tipo de poder que proporciona” (Agrama, 2012: 27).

Desde esa perspectiva, no tiene sentido entender de una manera simplificada la laicidad como la separación entre religión y Estado para situar la religión en la esfera de lo privado frente a lo público como espacio “neutral”, sino que el objetivo debe ser mostrar cómo la laicidad —y en un sentido más claro el laicismo como ideología que promueve la eliminación de todo símbolo y práctica religiosa de la esfera pública—, más que una línea divisoria entre lo público no religioso y lo privado como espacio en donde se confina la religión, constituye una dinámica de poder que dota al Estado de la capacidad de definir constantemente qué es dominio de lo público no religioso y qué es lo privado.

Nuestras investigaciones previas en un contexto árabe-islámico como es Egipto y en un contexto secularizado post-cristiano como es España (ej. Arigita, 2006 y 2019), nos muestran que para entender la relación islam-Estado es necesario acudir a la historia de las instituciones del Estado y a las leyes que las regulan, porque es desde ese proceso de configuración de una normatividad para el Estado desde el que se puede entender cómo se articula la laicidad y las dinámicas de poder que explican la función de la religión en el espacio público. Esos trabajos anteriores nos proporcionan el marco para esta investigación, en la que partimos de la premisa de que el poder del Estado construye una normatividad basada en relatos sobre la identidad histórica que determina la separación entre religión y espacio público laico o secularizado.

En el caso egipcio, los sucesivos textos constitucionales recogen que el islam es la religión del Estado y, desde 1971, introducen expresamente que la sharía es fuente de legislación (Arigita, 2015: 87-90). La línea divisoria entre espacio público neutral y espacio privado es particularmente inestable, confusa, y a menudo es contestada y rebatida tanto por quienes se definen como laicos como por quienes reivindican el islam como referente de la moral pública.

En el caso español, la identidad histórica, su pasado andalusí, proporciona la referencia que permite dar legitimidad al reconocimiento del islam como minoría religiosa y cumplir con el objetivo de desarrollar el pluralismo religioso del Estado de derecho.

Es precisamente ahí en donde encontramos el segundo nivel de análisis: la relación entre el islam y Europa es una, o más bien varias, narraciones desde las que se construyen las nociones de identidad y civilización europeas y para las que el islam no es simplemente algo narrado como ajeno a su identidad, sino que las concepciones liberales de ciudadanía y de igualdad dificultan la representación de los musulmanes como tales.

Siguiendo a Talal Asad (Asad, 2003), el concepto de “minoría” en Europa surge de su propia historia de conflictos en el seno de la Cristiandad —esto es, de una experiencia histórica particular y no de un modelo absoluto ajeno a condicionantes políticos e ideológicos— y está vinculado a la crítica laicista ilustrada al Estado absolutista y su búsqueda de una comunidad política conformada por ciudadanos iguales. Así, argumenta Asad, una de las consecuencias de abandonar la unión total

entre Iglesia y Estado fue el surgimiento de los “derechos de las minorías” como tema central de las políticas nacionales. Los miembros de las minorías, en virtud de la igualdad de derechos, requerían una protección distintiva de su condición minoritaria. Esta política significa la aceptación de grupos formados por narraciones históricas diferenciadas frente a la noción abstracta de ciudadanía. La preocupación de Asad no es meramente la del reconocimiento, sino entender la manera en que las identidades son negociadas y reconocidas. En su lectura historicista del concepto “minoría”, Asad contrapone la multiplicidad de identidades y vínculos superpuestos de la Cristiandad medieval y del Islam a la idea homogénea de ciudadanía del Estado moderno, y de manera análoga, la idea de espacio y tiempo complejos frente a los límites que impone la pertenencia nacional a un espacio y una temporalidad homogéneas. Y concluye:

“Para muchas minorías musulmanas (aunque ni mucho menos todas), ser musulmán es más que simplemente pertenecer a una fe individual, cuya integridad privada debe ser respetada públicamente por la fuerza de la ley, y ser capaz de participar en el dominio público como ciudadanos iguales [...] Es más, ciertamente, que una identidad cultural reconocida por el Estado democrático liberal. Es ser capaz de vivir como individuos autónomos en una vida colectiva que se extiende más allá de las fronteras nacionales. Una pregunta para ellos (aunque no necesariamente formulada por todos ellos) es: ¿Qué tipo de condiciones se pueden desarrollar en la Europa laica —y más allá— en las que todos puedan vivir como minoría entre las minorías? [...] Si Europa no puede articularse en términos de espacio y tiempo complejos que permitan que se desarrollen múltiples formas de vida (y no sólo múltiples identidades), puede estar destinada a no ser más que el mercado común de una civilización imperial, siempre preocupada por los exiliados (musulmanes) dentro de sus fronteras y los bárbaros (musulmanes) más allá. En semejante espacio moderno y asediado —un espacio de abundante elección del consumidor, opciones de estilos de vida y eslóganes sobre las virtudes del secularismo— ¿es posible que los musulmanes (o cualquier otro inmigrante, en realidad) puedan ser representados por sí mismos?” (Asad, 2003: 180).

En el caso específico de España, la aconfesionalidad del Estado (“ninguna confesión tendrá carácter estatal”) explicita la posibilidad de la cooperación “con la Iglesia Católica y las demás confesiones”, lo que permite una continuidad en la relación Iglesia-Estado que es reinterpretada para ponerse al servicio de la libertad ideológica, religiosa y de culto (artículo 16 de la Constitución). La alusión expresada en la redacción del artículo también muestra que la relación entre la Iglesia y el Estado es la referencia para establecer nuevas formas de cooperación con las minorías religiosas. A finales de los años ochenta, fueron identificadas para iniciar una relación de cooperación las minorías evangélica, musulmana y judía, y para ello, particularmente en el caso de musulmanes y judíos, fue necesario recurrir a la identidad histórica de España, pues como minorías entonces eran un porcentaje de población muy poco relevante.

Por tanto, el reconocimiento del islam como minoría en España es muy temprano, algo que se suele señalar como modélico, pero la lógica que lo impulsa no responde a sus exigencias de representación y reconocimiento de derechos (por mucho que fueran recogidos en unos Acuerdos de Cooperación), sino a la necesidad de integrar el pasado islámico en el nuevo reconocimiento del pluralismo religioso y en una re-escritura del relato histórico en la nueva clave inclusiva. Es así como el proceso de institucionalización de 1992, por el que se reconoció a la Comisión Islámica de España como legítima representante frente al Estado como minoría religiosa, sirve para incluir al

islam como parte de la identidad histórica de España, pero fracasa en el reconocimiento de la diversidad musulmana de la España contemporánea.

El islam transnacional en Europa

El estudio del denominado “islam transnacional” ha dado lugar a una bibliografía abundante que ha descrito la articulación de asociaciones, redes, liderazgo y procesos de participación en las instituciones en distintos contextos europeos desde finales de los años 90 del s. XX.

En la primera década de los 2000, se consolidó la tesis de la individualización, que sostenía que se estaba produciendo una fragmentación progresiva de la autoridad islámica “tradicional” y la privatización de la práctica religiosa, particularmente entre los jóvenes, como consecuencia de la influencia del contacto con las sociedades europeas liberales y post-cristianas, lo que daría lugar a una pérdida de influencia de los imames frente a nuevas formas de liderazgo (Cesari, 2005 y 2006; Frégosi, 2004; Khosrokhavar, 1997 o Martín Muñoz *et al.*, 2003 entre muchos otros).

Sin embargo, esa tesis, que ha permitido identificar y describir formas de religiosidad cotidiana privada, no tomaba suficientemente en cuenta los problemas de legitimidad de una autoridad islámica oficial de los países musulmanes de origen, en muchos casos erróneamente legitimada como tradicional porque era la heredera de las instituciones clásicas como al-Azhar. A lo largo de todo el s. XX, y aún antes desde el XIX, los países colonizados se embarcaron en procesos de reforma y modernización administrativa y, con la descolonización, en la formación de estructuras burocráticas que culminaron en la cooptación de las instituciones islámicas tradicionales y la funcionarización de la figura del imam, una cuestión rebatida con fuerza tanto por laicos como especialmente por islamistas en los países musulmanes. Por tanto, el cuestionamiento de esas formas de autoridad ni es exclusivo de Europa ni tampoco las mezquitas apoyadas o financiadas por países musulmanes o los imames desde allí enviados por cauces oficiales son exactamente un modelo clásico y aceptado como tradición, sino que son producto de la modernidad del Estado-nación y su legitimidad es muy a menudo cuestionada, especialmente por los islamistas, pero también por los sectores laicistas y de izquierdas.

La tesis de la individualización fue también matizada por otros como Mandaville quien, por el contrario, no sitúa a Europa ni a sus esferas públicas liberales como fuerza de transformación del islam, sino al hecho mismo de la migración y, en menor medida, la utilización de los nuevos medios de comunicación global. Así, identifica como principal motor de cambio la translocalidad, que permite reconstruir el islam como “objeto viajado en la diáspora” (2001, p. 179), al margen de cualquier contexto nacional. Si bien esta afirmación puede ser cuestionada incluso por su propio trabajo de campo, en el que los musulmanes se identifican claramente con el contexto nacional en el que viven, sí que es cierto que ese espacio translocal ha permitido algunos desarrollos interesantes en el plano intelectual y, particularmente, el desarrollo de iniciativas de institucionalización y liderazgo del islam de Europa. Probablemente, la más conocida es la de Consejo Europeo para la Fetua y la Investigación Islámica y el desarrollo de referencias de autoridad y conocimiento islámico para Europa, mayoritariamente formuladas desde perspectivas del reformismo islamista (Roald, 2001; Van Bruinessen y Allievi, 2011; Caeiro, 2010 y 2011).

Tampoco hay que olvidar la importancia que el exilio ha tenido para organizaciones como los Hermanos Musulmanes (Marechal, 2008), y particularmente la evolución de al-Nahda, con todo su liderazgo político reconstruido en Túnez tras la revolución de 2011 a partir de la red en el exilio europeo y, de forma llamativa, con miembros muy jóvenes que se identificaban plenamente como europeos. De hecho, en los primeros años después de las revoluciones, quienes estaban estudiando las dinámicas asociativas y el voluntariado de los jóvenes musulmanes europeos observaron cómo, a pesar de la fuerte identificación con sus diferentes nacionalidades europeas, su atención se desplazaba a los países de origen familiar, hasta el punto de visibilizar las protestas

civiles en las plazas europeas⁴. Así, la hipótesis de que las nuevas generaciones de musulmanes se desvincularían de la memoria colectiva de la generación migrante parece, si no necesariamente contradicha, al menos matizada por los trabajos sobre transnacionalismo.

Es por eso por lo que creemos necesario indagar de forma más consistente en la cuestión de la pertenencia. Tal y como señalaban Jones y Mas (2011) en un monográfico sobre las concepciones transnacionales de la comunidad musulmana, la legitimidad de la nación se basa generalmente en la idea del Estado secularizado frente a otro tipo de comunidad imaginada, la *umma*, que a su vez es entendida como amenaza a esa pertenencia a la nación cuyo orden es laicista. En su trabajo observan, creemos que acertadamente, que *umma* también es un término que históricamente ha asumido significados religiosos, políticos y afectivos pero que hoy “significa sobre todo un proceso panislámico, una comunidad transnacional de adeptos al Islam” (Jones y Mas, 211: 4).

Otro trabajo que viene a apoyar la complejidad de las influencias y articulaciones políticas de las redes transnacionales es *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un “islam europeo”*, un volumen coral editado por Frank Peter y Rafael Ortega y elaborado justo antes de la revolución tunecina que, a través de la recopilación de trabajos de campo en curso, mostraba precisamente las interacciones entre los marcos nacionales (europeos y no europeos) y la voluntad de liderar y definir el islam para las poblaciones musulmanas de Europa desde ese tipo de redes en un momento y en un espacio dominado por la islamofobia y las políticas del miedo (Peter y Ortega, 2012). En su introducción, los editores señalan que los vínculos históricos e incluso las formas de colaboración entre las organizaciones musulmanas de Europa y las organizaciones matriz en países islámicos “no deben llevar a pasar por alto o incluso negar sus diferencias. Estas organizaciones musulmanas son en gran medida europeas”, con un matiz: “El calificativo “europeo” no se basa en la idea de que exista una frontera clara entre países europeos por un lado y países del mundo islámico por otro. Las categorías “Europa” y “mundo islámico” no se excluyen mutuamente, ni existe necesariamente una contradicción entre arraigo en los estados de Europa y los distintos tipos de relación de los inmigrantes musulmanes con su país natal o con el islam a escala mundial” (Peter y Ortega, 2012: 14-15).

¿Qué alcance tiene la propuesta de estudiar la influencia islamista en contextos locales europeos y más concretamente en España? En una fecha tan temprana como 2001, Anne Sophie Roald, alguien con un conocimiento muy profundo de las redes transnacionales que operaban en Europa y con una experiencia íntima como musulmana conversa y académica con un trabajo de campo riguroso y extenso en distintos espacios (incluida la región árabe), ya apuntaba en su *Women in Islam: the Western Experience* que el debate musulmán contemporáneo está dominado por los islamistas, a quienes definía de la siguiente manera: “por islamistas me refiero a los musulmanes que consideran el islam como un cuerpo de ideas, valores, creencias y prácticas que incluyen todas las esferas de la vida, incluidas las relaciones personales y sociales, la economía y la política”(Roald, 2001: xii). Roald apuntaba que los islamistas, particularmente los islamistas árabes, son a menudo los líderes de las comunidades en Europa y por tanto están en una posición de influencia en estas comunidades. Es más, señalaba una influencia que ella ha etiquetado como *post-ijwani* (post-hermanista) y que nos parece pertinente.

⁴ Un ejemplo cercano es el de Madrid, en donde las movilizaciones de 2011 en favor del pueblo sirio tuvieron como cara más visible a Sirin Adlbi Sibai, entonces una joven doctoranda española hija de exiliados sirios que fue nombrada ese año como una de los 100 personajes más influyentes del mundo iberoamericano por el diario *El País* por su activismo político en favor de Siria y de los derechos humanos.

Para Roald, la influencia efectiva de las redes transnacionales de los Hermanos en las décadas de los 70 y 80 y particularmente su *da'wa* a través de las traducciones de obras de referencia del islamismo a distintas lenguas europeas constituyó una influencia efectiva capaz de trascender los límites de la militancia *ijwani*. Particularmente importante sería la recepción de esas obras, con la categoría ya de “clásicos” entre los musulmanes conversos, quienes tenían además una capacidad efectiva e interés por participar como musulmanes en los debates públicos sobre el islam en Europa. Es decir, tenían la capacidad de trascender la esfera pública musulmana e influir de forma más amplia sobre la imagen pública de los musulmanes de Europa en las sociedades europeas.

Con todo, la recepción de la literatura *ijwani* no supone la aceptación ciega, sino que, de acuerdo con el trabajo de campo de Roald, la tendencia post-*ijwani* no constituiría un grupo, sino un “compuesto de varios individuos con diferentes orígenes pero con algunos rasgos en común” (Roald, 2001: 56). Esto es, aunque sin compartir un vínculo ideológico u organizativo —y como Roald sugiere, seguramente sin aceptar el término post-*ijwan* tampoco— define a “muchacha gente que aceptan la tradición *ijwani* con su orientación salafí, pero que han rechazado las actividades islámicas dentro de los Hermanos Musulmanes o en organizaciones vinculadas a ellos” (Roald, 2001: 55-56). Incluso si se oponen activamente —y combaten— al activismo político y la vinculación formal con la estructura de los Hermanos Musulmanes, sí que asumen e incorporan como válida la disciplina de estudio y la práctica religiosa del islamismo reformista *ijwani*, en definitiva, suscriben la idea de que el islam es un modo de vida.

Muestra de lo certero de ese término y su descripción, es el dato que Luz Gómez recoge como ejemplo de la influencia general de Sayyid Qutb que trasciende el contexto egipcio y su periodo histórico. En España, el Centro Islámico de Granada publicó en 1978 *Ma'alim fi-l-Tariq (Mojones en el camino)* con el título *Las normas en el camino del islam*. Una obra que hoy está censurada en varios países árabes y señalada como signo de radicalización de quienes la leen o simplemente la poseen, no solo no era subversiva sino que se consideraba una obra de referencia para acercarse al islam de forma correcta (Gómez, 2018: 92). Tres décadas más tarde de esa publicación, pudimos comprobar en nuestro trabajo de campo sobre liderazgo y autoridad islámica en España que las referencias a obras de pensadores islamistas y la difusión de sus traducciones fueron mencionada en entrevistas con líderes de perfil muy diverso (Arigita, 2006: 565-566) y, a día de hoy, los encuentros de comunidades musulmanas en forma de congresos nos han permitido ver la circulación de un muy heterogéneo conjunto de libros sobre islam entre los que nunca faltan referencias islamistas como Muhammad al-Gazali o Hasan al-Banna.

La sharia y los actos de identidad

La reflexión de Asad sobre los límites que las esferas públicas liberales europeas plantean a los musulmanes (o a los inmigrantes en general) nos permite enlazar con el otro espacio de normatividad para los musulmanes, que es el de la sharía. Para ello utilizamos como referencia fundamental el trabajo de Luz Gómez, *Entre la sharía y la yihad: una historia intelectual del islamismo*. Al hacerlo, también estamos acotando nuestro objetivo investigador a un ámbito de articulación de una ideología islamista y de origen árabe. Esto es muy importante porque es necesario delimitar muy bien el alcance de nuestros objetivos para evitar tomar la parte por el todo.

El islamismo es, en palabras de Gómez, “el gestor ideológico de la sharía [...] un potente proyecto ideológico que interpreta la realidad en su totalidad (política, social, económica, cultural, pero también ética y espiritualmente) y se propone transformarla desde parámetros islámicos” (Gómez, 2018: 9-10). Su análisis del discurso intelectual islamista contextualiza en el espacio y en el tiempo la articulación ideológica de una gran diversidad de propuestas y estrategias que la autora define como islamismo performativo:

“la performatividad del islam abre la posibilidad a un tipo diferente de repetición de los actos de identidad, faculta su ruptura o subversión, en la medida en que lo performativo es a la vez dramático (en el sentido de que es una “representación”) y no se conforma con establecer una relación referencial, lingüística o narrativa, con aquello a lo que alude, como puedan ser la sharía o la yihad. Esta concepción performativa se puede aplicar a la construcción de una identidad islámica en el tiempo” (Gómez, 2018: 26).

Para Gómez, “el islamismo es un discurso del acto” (p. 28) y es también “un proyecto ideológico cuya finalidad es la constitución de un modelo estatal propio a partir de la actualización de un componente legitimista de tipo religioso” (p. 31) frente a la idea de reislamización, de retorno a algo anterior. Ese proyecto ideológico, nombrado en árabe con los términos movimiento (*al-haraka al-islamiyya*) y corriente (*al-tiyyar al-islami*), que expresan movilidad y dinamismo, muestran su cualidad performativa, caracterizado además por su pluralismo y falta de sistematización (pp. 29-30).

A partir de esa performatividad atribuida al islamismo como proyecto intelectual y político que produce “actos de identidad”, proponemos estudiar la relación entre ciudadanía e identidad islámica desde el enfoque de los estudios críticos sobre ciudadanía y en concreto la propuesta formulada por Engin F. Isin (2008 y 2012) sobre los “actos de ciudadanía”. En sus trabajos, Isin parte de la premisa de que la ciudadanía no es únicamente un estatuto legal o reconocimiento de pertenencia o derechos, sino que incluye prácticas sociales, políticas, culturales y simbólicas. Distingue así entre una ciudadanía formal y una sustantiva, considerando esta última la condición para la primera (Isin, 2008: 17). También distingue entre la ciudadanía como hábito (la forma en la que los ciudadanos practican sus derechos establecidos, como por ejemplo el derecho al voto), y la ciudadanía como actos: “Si nos acercáramos a la ciudadanía como actos, estaremos interesados en cómo las personas se constituyen a sí mismas como sujetos políticos por las cosas que hacen, sus actos” (Isin, 2012: 110). Es así como Isin dota a los actos de ciudadanía de un sentido performativo y, desde esa perspectiva, nos permite explorar la práctica cotidiana de una subjetividad determinada por la pertenencia a dos espacios con distintas temporalidades como son la nación y la umma y las interacciones que hay entre esa fuerza performativa que es el activismo y la normatividad del Estado-nación.

Investigar los hábitos y, particularmente, identificar los actos de ciudadanía de este tipo de activismo islamista supone, en última instancia, visibilizar las formas múltiples y cambiantes que adquiere el islamismo en un contexto específico, no tanto o no exclusivamente como ideología política sino en su dimensión ética. Ello permite un acercamiento al alcance de su influencia y atender a su complejidad más allá del sentido estático y fosilizado que como término ha adquirido.

Por ello es pertinente volver a las tesis sobre individualización y detenerse en otra expresión muy utilizada en los estudios sobre el islam en Europa, particularmente en la última década, que es la del “islam cotidiano”, y que ponen el énfasis sobre la dimensión privada de la ética y práctica islámica y que en español se ha traducido —creemos que de forma desafortunada— como “islam ordinario” (del inglés *ordinary Islam*, también denominado *everyday lived Islam*). Esa religiosidad cotidiana y privada, frente a un activismo público y articulado a través de la pertenencia a asociaciones y redes, es explicada como consecuencia de la individualización de la práctica religiosa. Siguiendo a Hervieu-Leger (2009), es interpretada como una religiosidad desvinculada de la memoria colectiva que incorporaban los musulmanes migrantes y que desaparecería en las segundas generaciones de musulmanes europeos. Es a partir de esa lógica desde la que se ha

empezado a hablar de “islam posmigratorio” (Morera, 2017) como fenómeno específicamente europeo.

Debemos detenernos en particular en un aspecto específico de esa perspectiva investigadora que ofrecen los estudios sobre islam cotidiano y su definición como práctica ajena o contrapuesta al activismo islámico y a la visibilidad institucional del islam europeo. Nadia Jeldtoft (2011 y 2013) argumenta en sus trabajos, basados en etnografías llevadas a un nivel micro, que al centrarnos en las formas institucionalizadas del islam corremos el riesgo de tomar al activismo como representante de todo el islam (o de todos los musulmanes). Jeldtoft utiliza para este argumento los trabajos de la socióloga de las religiones Linda Woodhead (2013). A partir de los conceptos estrategia y táctica que Michel de Certeau teorizó para explicar cómo los individuos utilizan tácticas de adaptación para sortear los obstáculos que las estrategias institucionales plantean al individuo, Woodhead propone observar el grado en que la auto-identificación con categorías étnicas, religiosas, raciales, nacionales y de otro tipo puede ser considerada opciones tácticas (utiliza, de hecho, el término “islam táctico”), o estar determinada estratégicamente. Sin embargo —y aquí introducimos un reparo equivalente al que ella expone acerca de los estudios sobre activismo e institucionalización— creemos que la precaución de Jeldtoft se inscribe a su vez en una lógica de representación equivalente a la que quiere refutar, porque esa estricta separación entre vida pública y privada, que en su caso le sirve específicamente para presentar como opuestos el activismo y las referencias político-institucionales frente al pragmatismo, la privatización y la individualización, nos parece que marca una divisoria excesivamente estricta como propuesta de análisis.

Si bien todas las precauciones que plantea Jeldtoft en su trabajo sobre la hipervisibilidad monolítica del islam son importantes y necesarias, consideramos que la vida cotidiana no tiene por qué estar desvinculada del activismo o de la participación en redes de socialización. Al establecer esa distinción y dar prioridad (y sobre todo la dimensión de normalidad que implica lo “ordinario”) a una forma de vida cotidiana (¿a un estilo de vida?), descrita exclusivamente como privada y al margen de lo público, Jeldtoft también marca una línea de distinción que sitúa al activismo y a las dimensiones comunitaria e institucional fuera de lo ordinario o normal, de lo cotidiano y, también como una realidad sobredimensionada.

Es en este punto en el que nuestra experiencia investigadora en el ámbito asociativo español plantea una fisura a esa tesis, y es que la insistencia en la participación cívica y en la educación de los inmigrantes como ciudadanos españoles, en el caso de una red como la de al-Adl wa-l-Ihsan se vincula a una rutina de ayuno, reuniones semanales, recitación, encuentros y viajes culturales (Arigita, 2010: 125), es decir, a hábitos cotidianos tanto individuales como comunitarios. Algunos de esos hábitos pertenecen a la esfera privada, y otros al compromiso cívico y por tanto se situarían en la esfera pública, pero en todo caso, son estrategias articuladas desde un tipo de activismo y en ellas la idea de tacticismo y acomodación también funciona (por ejemplo, las ideas de cómo debían participar en el espacio público no tienen casi nada que ver hoy con lo que pensaban hace 10 años), por lo que la contraposición entre el denominado islam cotidiano frente al activismo deja de tener sentido excepto por el tipo de visibilidad en la esfera pública.

Conclusiones

La revisión de algunas de las teorías surgidas a partir de los debates públicos sobre el islam y Europa y de la ya abundante y rica etnografía sobre religiosidad, asociacionismo y vida cotidiana nos permiten ver cómo se ha configurado en las últimas dos décadas un ámbito de investigación plenamente consolidado, el del islam en Europa. También nos permite constatar que las tensiones que se observaban a principios de los 2000 sobre integración, asimilación y multiculturalismo siguen vigentes.

Al revisarlas con la perspectiva del tiempo, sacamos como primera conclusión que si nos centramos específicamente en contextos nacionales europeos corremos el peligro de oscurecer, o incluso poner bajo sospecha, los vínculos transnacionales que no son sino el reflejo de un mundo mucho más interconectado e interdependiente de lo que los relatos nacionales permiten asumir.

La segunda conclusión es que es necesario atender tanto al espacio como a la temporalidad. Los marcos normativos sobre los que se construyen las nociones de ciudadanía y pertenencia no son estáticos, sino que son altamente dinámicos, ya que se acomodan y están condicionados tanto por las políticas de localización como por la temporalidad.

Finalmente, la lealtad, la pertenencia, la idea de ser buen ciudadano, de ser buen musulmán, son cuestiones centrales en los debates que visibilizan a los musulmanes de Europa, y creemos que el marco teórico que propone Gómez sobre la sharía y la performatividad del islamismo, e Isin sobre los actos de ciudadanía permiten explorar la relación dialéctica que se establece entre sharía y ciudadanía.

Referencias

AGRAMA, Hussein Ali (2012): *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, Londres y Chicago, Chicago University Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226010700.001.0001>

ARIGITA, Elena (2019): "En el punto de mira: Los imames como líderes y mediadores del Islam en España", en GÓMEZ, Luz (ed.): *Islam y Desposesión: Resignificar la pertenencia*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 21-38.

--- (2015): "Al-Azhar y la función de la religión en el espacio público-político egipcio", en MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio y ARIGITA MAZA, Elena (eds.): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*. Granada, Comares, pp. 80-94.

--- (2010): "Al-'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?", *Dialectología y tradiciones populares*, 65, 1, pp. 113-136.
<https://doi.org/10.3989/rdtp.2010.004>

--- (2006): "Representing Islam in Spain: Muslim Identities and the Contestation of Leadership", *The Muslim World*, 96, pp. 563-584. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00148.x>

--- (2005): *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*, Granada, Universidad de Granada

ASAD, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California, Stanford Un. Press.

BOWEN, John et al. (eds.) (2013): *European States and their Muslim Citizens. The Impact on Perceptions and Boundaries*, Nueva York, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139839174>

BRUINESSEN, Martin van y ALLIEVI, Stefano (eds.) (2011): *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, Londres, Routledge.

CAEIRO, Alexandre (2011): "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Expertise in Europe", *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 155, pp. 81-100.
<https://doi.org/10.4000/assr.23312>

--- (2010): "Theorizing Islam without the state: Minority Fiqh in the West", en DIAMANTIDES, M. y GEAREY, A. (eds): Islam, Law and Identity, London, Routledge, pp. 209-235.

CASANI HERRANZ, Alfonso (2018): La estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI: un estudio del islam político en Marruecos a través de la sociología del poder. Tesis Doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Estudios Arabes e Islámicos y Estudios Orientales. Fecha de lectura: 21-06-2018 <http://hdl.handle.net/10486/684197>

CESARI, Jocelyne (2006): When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States, Burlington, Ashgate.

--- y McLOUGHLIN, Seán (2005): European Muslims and the Secular State, Burlington, Ashgate.

DARIF, Mohammed (1985): Yama'at al-'Adl wa-l-Ihsan: Qira' fi l-masarat. Casablanca, al-Mayalla al-Magribiyya li-'ilm al-ichtima' al-siyasi.

FRÉGOSI, Franck (2004): "L'Imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France", Archives de Sciences Sociales des Religions, 125, pp. 131-146. <https://doi.org/10.4000/assr.1040>

GÓMEZ, Luz (2018): Entre la sharía y la yihad: Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Catarata.

HERVIEU -LÉGER, Daniele (2009): La religión, hilo de memoria, Barcelona, Herder.

ISIN, Engin F. y SAWARD, M. eds. (2013): Enacting European Citizenship. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139524025>

--- (2012): Citizens without Frontiers, Nueva York-Londres-Nueva Delhi- Sidney, Bloomsbury.

--- y NIELSEN, Greg M. (eds.) (2008): Acts of Citizenship, Londres-Nueva York, Zed Books.

JELDTOFT, Nadia (2013): "The hypervisibility of Islam", en DESSING, Nathal; JELDTOFT, Nadia; Jurgen S. NIELSEN, Jurgen S. y WOODHEAD, Linda (eds.) (2013): Everyday lived Islam in Europe, Burlington, Ashgate, pp. 23-38.

--- (2011): "Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities", Muslim Minorities, Ethnic and Racial Studies, 347, pp. 1134-1151.

JONES, Carla y MAS, Ruth (2011): "Transnational conceptions of Islamic community: national and religious subjectivities", Nations and Nationalism, 17, vol. 1, pp. 2-6. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00480.x>

KHOSROKHAVAR, Farhad (1997): L'islam des jeunes, París, Flammarion.

MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2008): Entre la fe y la razón: Los caminos del pensamiento político en Marruecos, Alcalá la Real, Alcalá.

MANDAVILLE, Peter (2001): Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma, London, Routledge.

MARECHAL, Brigitte (2008): The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse, Leiden- Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167810.i-354>

MARTÍN MUÑOZ, Gema et al. (2003): Marroquíes en España: Estudio sobre su integración, Madrid, Fundación Repsol.

MORERAS, Jordi (2017): "¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa", Revista CIDOB d'Affairs Internacionals, 115, pp. 13-37. <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.13>

PETER, Frank y ORTEGA, Rafael (eds.) (2012): Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo", Barcelona, Bellaterra.

RAMÍREZ, Ángeles (2011): La trampa del velo: El debate sobre el uso del pañuelo musulmán, Madrid, Libros de la Catarata.

ROALD, Anne Sofie (2001): Women in Islam: The Western Experience, Londres, Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203278369>

WOODHEAD, Linda (2013): "Tactical and Strategic Religion", en DESSING, Nathal; JELDTOFT, Nadia; Jurgen S. NIELSEN, Jurgen S. y WOODHEAD, Linda (eds.) (2013): Everyday lived Islam in Europe, Burlington, Ashgate, pp. 9-22.