

LA ANTROPOLOGÍA DE LOS CONTEXTOS MUSULMANES DESDE ESPAÑA: INMIGRACIÓN, ISLAMIZACIÓN E ISLAMOFOBIA¹

Ángeles Ramírez Fernández y Virtudes Téllez Delgado

Introducción

Aunque pueda parecer chocante, la presentación de una cartografía sobre la antropología de los contextos musulmanes elaborada desde España,² ha de comenzar con una crítica a los estudios clásicos del islam y a la construcción de este espacio disciplinar, siendo conscientes de que, como relatoras de este estado de la cuestión y como antropólogas de este ámbito, no superamos los principales dilemas a los que nos conduce este cuestionamiento.

Los estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa no se han podido separar de los «lugares de origen» de esta población; al mismo tiempo, antropólogas y antropólogos españoles, o europeos, que trabajan en el norte de África, en algún momento han terminado abordando también cuestiones que tienen que ver con diferentes aspectos de la inmigración magrebí (o viceversa). A modo de marchamo de autenticidad, sucede como si para escribir sobre islam en Europa pareciera lo más conveniente trabajar con la teoría generada en los contextos arabomusulmanes (más específicamente que musulmanes) y tener o haber tenido algún contacto etnográfico en/con ellos. Así, la inmensa mayoría de las y los autores que escriben sobre islam en Europa tienen como horizonte teórico lo que se escribió sobre estos contextos arabomusulmanes. Por ejemplo, hay correspondencia y continuidad conceptual entre lo que Saba Mahmood escribe sobre mujeres que comienzan a aprender Corán en las mezquitas cairotas y a usarlo para su vida cotidiana,³ con el trabajo de Carolyn M. Rouse en relación a las afroamericanas conversas al islam y las negociaciones en su vida diaria en Estados Unidos.⁴ Se trata, en los dos casos, de mujeres «musulmanas» en situaciones sociales, políticas y económicas bien diversas, pero inmersas en procesos que son naturalizados como si fueran comparables, justamente por la religión que —supuestamente— comparten. Al mismo tiempo, este tipo de estudios se hace hegemónico también como horizonte teórico en los trabajos que se reali-

1 Artículo previamente publicado en Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 73-2, pp. 295-324. D.O.I. <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.02.002>> [consultado el 13 de agosto de 2019].

2 Nos referimos a una antropología de los contextos musulmanes, en lugar de antropología del islam, porque como se explica a lo largo de la cartografía, esta última ha estado sujeta a un esencialismo histórico relacionado con sus orígenes orientalistas. Con esta nueva denominación tenemos el doble fin. Por un lado, pretendemos desbordar los límites geográficos con los que se ha vinculado el islam (principalmente la zona de los países árabes). Por otro, buscamos incidir en la necesidad de observar las prácticas concretas de las personas que se autodefinen como musulmanas, que están sujetas a la agencia de estas personas y no a unos territorios concretos; a su religiosidad, reivindicaciones y rol social y político y no a la religión entendida como un ente exterior a la gente. Sin embargo, y a los propósitos de esta cartografía, cuando nos estemos refiriendo a autores clásicos que emplearon esa terminología, utilizaremos antropología del islam.

3 Saba Mahmood (2004). *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

4 Carolyn M. Rouse (2004). *Engaged Surrender: African American Women and Islam*. Berkeley: University of California Press.

zan entre musulmanas en Europa, en la idea de que se van a encontrar temáticas similares. Desde la etnografía se hace difícil pensar esta traslación de contextos, idea basada en una reificación de la cultura, al modo en que se concebía al inicio de la disciplina. En estas lógicas esencialistas se da el riesgo de hablar del islam y de las gentes musulmanas como una especie de núcleo cerrado sobre sí mismo, que no varía esté donde esté y que mantiene una coherencia interna y una cohesión. Es decir, todo lo contrario a lo que hacemos desde la etnografía. Por eso, uno de los mayores problemas al elaborar este trabajo ha sido la delimitación de su objeto, algo que quizás carezca de sentido si se está hablando de cualquier otro ámbito.

Todo esto es lo que deseamos desarrollar en esta cartografía. Para ello, presentaremos el dilema teórico que encierran las producciones académicas de esta línea de investigación, mostraremos los recorridos temáticos realizados desde los años noventa del siglo XX hasta la fecha (décadas de desarrollo del área) y reflexionaremos sobre la intersección entre las realidades sociales contemporáneas y los enfoques de estudio. Veremos cómo la asociación entre islam, musulmanas, musulmanes y migración ha guiado al campo desde su construcción, tal y como mostrarán las distintas publicaciones referidas en la cartografía, donde la preocupación por los vínculos coloniales, la migración, su gestión, la religión, la islamofobia y las incursiones en el Magreb marcarán las líneas de debate y reflexión en el desarrollo del campo de estudio. En esta evolución, la academia francesa tendrá un gran peso en sus orígenes, observándose una incipiente atención hacia la anglosajona, que podría explicarse en parte por la ineludible hegemonía del inglés. A pesar de estas influencias, podemos afirmar que la antropología del islam y de los contextos musulmanes tiene una idiosincrasia propia en el Estado español, marcada por la proximidad con Marruecos y por la configuración histórica de vínculos hispanomarroquíes, complementarios al alto porcentaje de población musulmana en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla y a una afectación propia por las distintas lógicas de violencia global que guían y preocupan las reflexiones en el presente.⁵

El origen de este trabajo es el encargo que nos hizo la RDTP para la sección de temas emergentes, en la que nosotras propusimos el título «Islamofobia y nuevos pánicos morales». Contactamos entonces con colegas que aceptaron participar en el monográfico. El comité editorial de la revista decidió después convertir el formato en una «Cartografía», ante el temor de que lo que entonces era un tema emergente no lo fuera después, cuando saliera el número —algo que desgraciadamente no se ha cumplido, siguiendo la estela de los mismos procesos en otros países europeos. Pero justamente un tema emergente se caracteriza por su novedad en el panorama académico, de modo que difícilmente se habría podido llevar a cabo una cartografía de un tema que recién comenzaba. Por todo esto, ha resultado complicada la materialización de la cartografía que hemos elaborado, y nos ha

5 Al referirnos aquí a la violencia global no solo estamos pensando en el llamado «terrorismo yihadista» sino también a las formas de violencia estructural y política que, de un modo institucional estatal y global, son ejercidas igualmente sobre las personas musulmanas.

ocupado mucho más espacio del que habíamos previsto inicialmente. El resultado final ha acabado centrándose en una antropología de los contextos musulmanes/ antropología del islam que para nosotras reubica disciplinalmente los estudios de islamofobia, objeto primario de aquel encargo, y que traza una línea que va desde la antropología colonial en Marruecos hasta la antropología de las comunidades musulmanas en España.

El criterio tenido en cuenta para la inclusión de las obras es que estuvieran etnográficamente fundamentadas y/o que sus autoras y autores se adscribieran a grupos de investigación o a departamentos de Antropología. Pero hay muchas disciplinas presentes en esta cartografía, porque la antropología de los contextos musulmanes se ha construido en relación con otras: el arabismo, la historia, las ciencias políticas o la sociología.⁶ Puede observarse una focalización de las autorías en Madrid y Cataluña, lo que se debe a que la mayor parte de las autoras y los autores se encuentran en la Universidad Autónoma de Madrid, Universitat Autònoma de Barcelona, Universidad Complutense de Madrid y Universitat de Barcelona, así como que el mayor volumen de población marroquí se concentra en Cataluña y en tercer lugar en Madrid, que sigue a Andalucía,⁷ el otro foco de producción científica destacado en la cartografía. Pero también puede deberse a nuestro propio y nunca suficientemente reflexionado centralismo académico.

Para su elaboración nos ayudaron los repositorios, como Dialnet y muchos otros, pero el hilo está marcado por nuestras propias experiencias como antropólogas y nuestra percepción de las temáticas y preocupaciones de la disciplina. Hemos optado por incluir monografías, más que artículos, cuando ha habido esa posibilidad. Desgraciadamente, la presión para publicar artículos, propia de esta universidad neoliberal, que cae fundamentalmente sobre las personas más jóvenes, hace que se elija estratégicamente escribir textos cortos para ser publicados como artículos en revistas JCR y se ha perdido la posibilidad de disponer de libros, que era un formato más habitual en la antropología en España. En ese sentido, aunque a veces la cartografía pueda tener la apariencia de un catálogo, por la enorme cantidad de referencias, es un trabajo impresionista como apuntaba otra cartografía anterior.⁸ Impresionista es siempre subjetivo y personal. Y aquí, como en el resto de la vida, lo personal es político.

6 Los enfoques securitarios recientemente desarrollados en relación a la radicalización, concepción y abordaje del llamado «terrorismo yihadista» no han sido tenidos en cuenta puesto que, más que enriquecer nuestro campo, son uno de nuestros objetos de crítica por el modo esencialista e islamófobo en que se están desarrollando.

7 Los últimos datos demográficos del Observatorio andaluzí (2018) permiten apreciar la distribución de los musulmanes y las musulmanas en la extensión del Estado español. El mayor número se encuentra en Cataluña (522 113), luego en Andalucía (314 980) y después en Madrid (285 993). Véase Observatorio Andaluzí (2018). *Estudio demográfico de la población musulmana*. Madrid: UCIDE.

8 Julián López García, Lorenzo Mariano Juárez y Francisco Xavier Medina (2016). «Usos y significados contemporáneos de la comida desde la antropología de la alimentación en América Latina y España», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 71-2, pp. 327-370.

La antropología de la cuestión musulmana en España:⁹ la tensión entre el orientalismo y la construcción de un ámbito disciplinar

No es posible empezar una revisión sobre antropología de los contextos musulmanes sin tomar en consideración las relaciones de la disciplina con el orientalismo. No es el momento de elaborar aquí una crítica a Edward Said,¹⁰ que le sobran, pero sí de enfatizar nuestra idea de que, naturalmente, no toda la producción orientalista en todo momento entra en las categorías de las representaciones coloniales e imperiales que Europa usó para justificar la dominación, tal y como reza el argumento central del autor, sobre todo sostenido por sus exégetas, que no fueron contradichos por Said.

En 1981 Gellner, tan endiosado en la antropología en general como denostado en la antropología del islam en particular,¹¹ relataba la siguiente conversación:

Los orientalistas están a sus anchas entre los textos. Los antropólogos están a sus anchas en las aldeas. La consecuencia natural es que aquellos tienden a ver el islam desde arriba, estos desde abajo. Recuerdo a un antropólogo, especialista en un país musulmán, quien me contaba de su primer encuentro con un anciano y distinguido islamicista. El viejo erudito comentó que el Corán se interpretaba de manera diferente en diversos lugares del mundo musulmán. El joven antropólogo señaló que ello era obvio. ¿Obvio? ¿Obvio? —replicó airado el anciano—: ¡tardé años de paciente investigación en averiguarlo!¹²

Este texto representó durante mucho tiempo una manera de hacer de la antropología, diferente a la del arabismo y de los estudios de orientalismo. Antropólogas y antropólogos salían triunfantes de esta contienda con sus ideas sobre la gente «de verdad», con sus métodos que captaban y explicaban los contextos locales, más allá de libros y discursos que pertenecen a las élites y a la Gran Tradición. Pero orientalismo es un término que nos persigue a las que trabajamos con contextos y temáticas musulmanas,¹³ y del que no conseguimos mantenernos a salvo. Porque por un lado, haciendo etnografía,¹⁴ desmontamos el esencialismo del viejo orientalista, que pensaba que todos los musulmanes eran iguales solo por serlo; por otro y al mismo tiempo, haciendo esa misma etnografía cuando hacemos antropología del islam, lo actualizamos y revitalizamos, puesto que tenemos un «objeto», el islam, al que podemos acceder con legitimidad en todos sus aspectos. En estos tiempos en los que las investigadoras e investigadores del área somos

9 Utilizamos esta expresión parafraseando a Vincent Geisser, quien la acuñó en 2012 en su artículo «La "question musulmane" en France au prisme des sciences sociales», *Cahiers d'Études Africaines*, 206207, pp. 351366.

10 Edward W. Said (2003) [1978]. *Orientalism*. Londres: Penguin Classics.

11 Talal Asad (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University; y Daniel M. Varisco (2005). *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

12 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 142.

13 Maria Cardeira da Silva (2016). «Southern insights into Orient and Western Orientalism», *Revista de Estudos Internacionais Mediterráneos (REIM)*, 21, pp. 1-11.

14 Michael Herzfeld (1997). «Anthropology and the Politics of Significance», *Social Analysis*, 41, pp. 107-138.

constantemente requeridas desde espacios mediáticos o políticos —no necesariamente institucionales— el dilema es aún mayor. Como antropólogas, respondemos a la estigmatización con un discurso crítico y basado en la etnografía; como «orientalistas»,¹⁵ nos encontramos presionadas para tomar posición sobre todas las temáticas que afecten a cualquier cosa relacionada con el islam y con la población musulmana, con la dificultad añadida de tener que bregar con unos conceptos que están dotados de un cariz fuertemente estigmatizado y securitizado.

Pero ¿qué es una antropología del islam? Con Asad,¹⁶ tenemos que seguir diciendo que no es fácil delimitarla; si el islam no es una categoría analítica, no puede existir tal antropología. En la historia de la disciplina, los adjetivos que han ido acompañando a la antropología del islam han ido cambiando, en parte también por las variaciones idiomáticas. Según Eickelman,¹⁷ *Middle East* o mundo arabomusulmán en castellano se utiliza para definir la zona que va de Rabat hasta Teherán, que nace en el siglo XIX como un término de estrategias militares, «desvergonzadamente eurocéntrico». La zona que delimita coincide con la primera ola de invasiones árabes y, más o menos, con los tres grandes imperios del Mediterráneo desde la conquista árabe: el omeya, el abasí y el otomano. El hecho de que estos países fueran islamizados a la vez permitió a muchas autoras y autores, desde diferentes perspectivas, analizar el impacto del islam en la misma época en sociedades próximas geográficamente. Durante décadas y hasta el día de hoy, se siguen editando manuales o compilaciones del tipo *Women in Middle Eastern History*, que por cierto, fue pionero en su género, de las antropólogas Nikki Keddie y Beth Baron.¹⁸ Naturalmente, el espíritu de estas obras no es la consideración del *Middle East* como un área cultural en el sentido clásico de que hay factores o rasgos que le dan unidad a la zona. Sin embargo, el hecho es que nos encontramos que los trabajos sobre, por ejemplo, Qatar y Marruecos, comparten manual y, a veces, hasta autora.

A esta cuestión se añade otro dato interesante para los argumentos que sostenemos en esta cartografía. Hasta la edición de 1998 del manual de Eickelman,¹⁹ *Middle East* aparece incluyendo los países árabes más Turquía, Irán, Afganistán y Pakistán, que es —si excluimos este último— lo que en castellano venimos llamando mundo arabomusulmán. Pero en la edición de 1998 aparece ya el Asia central, que está conformada por lo que fueron las repúblicas de la URSS,²⁰ independizadas en nuevos Estados a lo largo de la década de los noventa. Eickelman justificó la inclusión de estos países refiriéndose al hecho de que, desde los últimos años ochenta, comenzaron a tener lugar una serie de intercambios comerciales y culturales que antes no había, además de una intensificación de la cooperación entre colegas ru-

15 Por «orientalistas» nos referimos aquí, no a reproductoras del orientalismo, tal y como lo definió Edward W. Said, sino a investigadoras de las temáticas que son herederas de las tratadas por el Orientalismo.

16 Talal Asad (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. *Op. Cit.*

17 Dale F. Eickelman (1989) [1981]. *The Middle East. An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

18 Nikki R. Keddie y Beth Baron (1991). *Women in Middle Eastern history: shifting boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press.

19 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. *Op. Cit.*

20 Son Azerbaiyán, Turkmenistán, Uzbekistán, Tayikistán, Kazajstán y Kirguizistán.

sos y del Asia central, por un lado, y europeos y americanos, por otro.²¹ Obviamente, más allá de las cuestiones políticas, que fuerzan decisiones disciplinares, no hay argumento teórico para estos cambios.

Aún tendría más recorrido el texto de Eickelman con respecto a la delimitación del ámbito disciplinar. Cuando la editorial Bellaterra lo tradujo en 2003 y solicitó un prólogo a una de las autoras de este artículo, tuvimos un largo debate concerniente al título que llevaría en castellano. A pesar de que la propuesta de la prologuista era justamente titularlo *Antropología del mundo arabomusulmán y Asia central o de los contextos musulmanes*, finalmente se optó por *Antropología del mundo islámico*, con lo cual se terminaba poniendo la religión en primer lugar, acabando con cualquier pretensión de considerar otros factores más allá del islam en conformación de este espacio teórico.

La historia del manual de Eickelman, en definitiva, muestra esta tensión —compartida por la mayor parte de las antropólogas y antropólogos que trabajamos en este ámbito— entre la negación de la existencia de esa área para la antropología, al mismo tiempo que se asume como un ámbito disciplinar discreto. No se ha resuelto esta cuestión. El manual más recientemente publicado sobre la materia es el del antropólogo John Bowen, en 2012, que lleva como título *A New Anthropology of Islam* y en él se refiere a las ideas y los textos religiosos, tal y como son entendidos y transmitidos en diferentes momentos y lugares a lo largo y ancho del mundo musulmán y, ahora sí, también entre la población musulmana procedente de la inmigración que reside en Europa.²²

Antropología de las migraciones magrebíes

Al contrario de lo que ocurre en Francia, donde los intelectuales y científicos sociales estuvieron muy implicados en la dominación colonial de los siglos XIX y XX en el norte de África, inscribiéndose también el análisis de «la cuestión musulmana» en esta genealogía, el compromiso en España con la producción científica colonial sobre Marruecos fue mucho menor. Por un lado, los arabistas españoles continuaron con el análisis del «oriente doméstico», como lo denomina López García,²³ centrados en los estudios sobre al-Ándalus. Por otro, será el momento de la emergencia de los intelectuales y militares africanistas que desde el siglo XIX y de diversas maneras apoyaban el colonialismo español en Marruecos y compartían un compromiso científico o simplemente erudito por este país. Ellos, que debieron ser llamados marroquinólogos, serán los que producirán las primeras obras en las que las lenguas marroquíes, el *tamazigh* o beréber y el *dariya* o árabe marroquí, con sus diferentes variantes, tendrán un importante papel.²⁴ En España

21 Ernest Gellner (1986) [1981]. *La sociedad musulmana*. Op. Cit., p. VIII.

22 Véase John R. Bowen (2012). *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

23 Bernabé López García (2016). «Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 21, pp. 107-117.

24 Miguel Hernando de Larramendi Martínez y Bárbara Azaola Piazza (2006). «Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España», en Iván Martín y Richard Gillespie (dirs.), *Investigando el Mediterráneo*. Barcelona: British Council, CIDOB y IEMed, pp. 87-148.

no hay una producción sobre el Magreb comparable a la francesa,²⁵ pero hay que rescatar la paraetnografía y la etnografía realizada desde la administración colonial, como la de Blanco Izaga,²⁶ Benítez Cantero o García Figueras.²⁷

Tan solo hay una excepción antropológica en este panorama, que es la obra de Caro Baroja, con su extensísima monografía sobre el Sáhara occidental producto de una estancia de tres meses en 1953, en la que trabajó codo con codo con militares, así como su (breve) recopilación de artículos sobre el norte de Marruecos.²⁸ No hubo sin embargo conformación de equipo por parte de Caro Baroja que recogiera el testigo de su erudición antropológica o de su incipiente especialización en el mundo arabomusulmán. Pudo ser por su periférico lugar académico, pero seguramente tuvieron más peso las individualistas y jerárquicas relaciones intelectuales de la época, que impedían una concepción más colaborativa de la formación.

Por su parte, los estudios sobre mundo musulmán o sobre migraciones procedentes del norte de África no ocupan un lugar hegemónico en la antropología española, que tradicionalmente ha preferido otras áreas, como América Latina, o ha llevado a cabo una antropología hecha en casa por obligación, mientras el territorio del Estado constituía un entorno amigable de trabajo de campo para la potente y colonialista antropología anglosajona.²⁹

Sin duda, la primera antropología de los contextos musulmanes en España viene de la mano de las migraciones marroquíes y argelina, desde mediados de los años ochenta. Ahí se van a encontrar antropólogas y antropólogos trabajando en equipos que abordan las migraciones del norte de África, a veces no como tema principal. Hay que mencionar en este sentido el papel pionero de Carlos Giménez en el estudio de las nuevas agriculturas capitalistas en el litoral mediterráneo y la inserción de los trabajadores extranjeros, especialmente magrebíes y subsaharianos, en este sector.³⁰ La idea de estas primeras etnografías es mostrar la ligazón entre la inmigración del norte y del Sahel africanos y el desarrollo de una agricultura fuertemente competitiva que necesitaba una mano de obra precaria y estigmatizada para poder existir. Algunas de estas zonas se convierten en áreas preferidas de estudio por estas nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos, como

25 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social», en Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 113-133.

26 La edición más reciente, con un material gráfico muy interesante, sobre la obra de Blanco Izaga se debe al documentalista Vicente Moga Romero (2009). *El Rif de Emilio Blanco Izaga: trayectoria militar, arquitectónica y etnografía en el protectorado de España en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

27 Alberto López Bargados y Josep Lluís Mateo Dieste (2005). «Parler au désert: bilan de l'anthropologie du Maghreb en Espagne». *Prologues. Revue Maghrébine du Libre*, 32, pp. 110-125.

28 Julio Caro Baroja (1957). *Estudios magrebíes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Caro Baroja, Julio (1990). *Estudios saharianos*. Madrid: Júcar.

29 Isidoro Moreno Navarro (1975). «La investigación antropológica en España», en Alfredo Jiménez (coord.). *Actas de la I reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 325-338.

30 Carlos Giménez Romero (1991). «Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones», *Revista de estudios regionales*, 31, pp. 127-148; y Carlos Giménez Romero (1994). «Magrebíes, agricultura y marginación en el litoral valenciano», en Andrés Sánchez Picón (coord.). *Agriculturas mediterráneas y mundo campesino: cambios históricos y retos actuales. Actas de las Jornadas de Historia Agraria*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 177-190.

el País Valencià,³¹ o el Maresme catalán.³² Pero los estudios sobre antropología de los contextos islámicos en España le deben justamente su razón de ser, no a un antropólogo, sino a un historiador, arabista de formación, un «orientalista» que de hecho es el director de esos primeros proyectos de investigación sobre migraciones magrebíes, Bernabé López García. El hecho de que el área de estudio de este autor fuera fundamentalmente Marruecos modela también el perfil investigador probablemente de la totalidad de científicas y científicos sociales que se forman en las universidades españolas desde los últimos años de los ochenta. Las ciencias políticas, estudios árabes, sociología, historia y, por supuesto, antropología, son los campos disciplinares de los que salen especialistas que a su vez desarrollarán líneas propias de investigación en universidades de todo el Estado, a partir de la relación con lo que será uno de los primeros grupos de investigación en la universidad española, el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid, liderado por López García, que comienza su andadura en 1991 y que aún hoy continúa en activo. La *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, un producto académico del grupo de investigación, es referencia hasta el día de hoy en los estudios sobre la materia.

Los atlas de la inmigración magrebí en España, coordinados por López, Planet y Ramírez³³ y basados en parte en un análisis de materiales estadísticos inéditos en aquel momento sobre migraciones magrebíes, aglutinan una serie de trabajos de algunas antropólogas que, si bien más adelante diversifican sus líneas de investigación, constituyen aproximaciones etnográficas novedosas a un proceso del que se conocía muy poco. Es el caso de Gregorio,³⁴ quien además elabora con Ramírez un ensayo que trata de comparar procesos migratorios de las inmigrantes marroquíes y caribeñas,³⁵ y de Franzé.³⁶ Esta última fue además coeditora, junto con la arabista Laura Mijares, de una obra pionera sobre el impacto de los programas de Enseñanza de Lengua y Origen (ELCO) aplicado al alumnado marroquí en la escuela española. Más tarde, Franzé publicaría una extensa etnografía sobre edu-

31 Mercedes Jabardo (1993). «Inmigrantes africanos en la agricultura del País Valencià», en Bernabé López García (ed.), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre, pp. 267-290; y Javier Zapata (1993). «Aspectos de la situación legal de los magrebíes en la comarca de L'Horta (Valencia)», en Bernabé López García (ed.), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Op. Cit., pp. 253-266.

32 Ángeles Ramírez (1992). «Marroquíes en España: aproximación a una tipología para el caso del Maresme catalán», en Bernabé López García (coord.), *España-Magreb, siglo XXI: el porvenir de una vecindad*. Madrid: Mapfre, pp. 249-258; y Ángeles Ramírez (1993). «La inmigración magrebí en la Cataluña agrícola: marroquíes en el litoral catalán», en Bernabé López García, Mohammed Arkoun, José Cazorla et al., *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre, pp. 225-240.

33 Bernabé López García, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.) (1996). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM)/Observatorio Permanente de Migraciones; y Bernabé López García, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.) (2004). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM)/Observatorio Permanente de Migraciones.

34 Carmen Gregorio Gil (1996). «La intervención social con inmigrantes magrebíes: en busca de la anhelada "integración"», en *Ibidem*, pp. 226-228.

35 Carmen Gregorio Gil y Ángeles Ramírez Fernández (2000). «¿En España es diferente...? Mujeres inmigrantes dominicanas y marroquíes», *Papers. Revista de Sociología*, 60, pp. 257-273.

36 Adela Franzé (1996). «La población infantil marroquí en la escuela española», en Bernabé López, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez (coords.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Op. Cit., pp. 218-220.

cación e inmigración,³⁷ indagando en el impacto del papel adjudicado a la «cultura de origen» por parte de la institución escolar sobre la trayectoria escolar de hijas e hijos de inmigrantes —con especial énfasis en la inmigración marroquí— y sobre las construcciones o representaciones de la integración. En suma, un análisis de cuán larga podría ser «la sombra del origen», según Franzé.³⁸ En una línea similar, Mijares llevó a cabo una etnografía en la que analizaba el papel de la escuela en el proceso de aprendizaje de la «marroquinidad» por parte de hijas e hijos de inmigrantes marroquíes, a través de las estigmatizadas representaciones que tenía el profesorado y la institución en general.³⁹ Los geógrafos también se ocupan de la temática migratoria magrebí, destacando el estudio de Pumares,⁴⁰ y el de Sempere Souvannavong,⁴¹ este centrado en las migraciones de descolonización.

Otros trabajos de la época se ocupan de las difíciles condiciones de vida de la ya no tan nueva inmigración marroquí en España a partir del análisis de la segregación urbana y del racismo, como el de Martínez Veiga,⁴² que además realiza uno de los dos trabajos que han tratado el racismo antimagrebí.⁴³ Un estudio relevante es el de Martín Díaz,⁴⁴ que lleva a cabo una evaluación del estallido racista unos años después. El «caso de El Ejido» hizo que se multiplicara el interés por el racismo en España,⁴⁵ especialmente el producido contra la población árabe, pero no abrió ninguna línea específica de estudios,⁴⁶ aunque era un tema central en las etnografías realizadas en el área, especialmente por Martín Díaz.⁴⁷ No se usaba sin embargo el término «islamofobia» en aquel momento y el racismo se construía desde una perspectiva marxista, como un instrumento para la explotación de la po-

37 Adela Franzé (2002). «Lo que sabía no valía»: escuela, diversidad e inmigración. Madrid: Consejo Económico y Social.

38 Adela Franzé y Laura Mijares (eds.) (1999). *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

39 Laura Mijares (2006). *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

40 Pablo Pumares (1996). *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Caixa de Pensiones.

41 Juan David Sempere-Souvannavong (1998). *Les pieds-noirs en Alicante. Las migraciones de la descolonización*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

42 Ubaldo Martínez Veiga (1999). *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los extranjeros en España*. Barcelona: Icaria.

43 Ubaldo Veiga Martínez (2001). *El Ejido: discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Catarata.

44 Emma Martín Díaz (2002). *El Ejido, dos años después. Realidad, silencios y enseñanzas*. Madrid: Talasa.

45 En el año 2000, dos agricultores ejidenses habían sido asesinados por un hombre marroquí; unas semanas después una mujer también ejidense, de 26 años, fue asesinada a manos de un hombre con una enfermedad mental, dándose la circunstancia de que el asesino era marroquí. Este último asesinato provocó una suerte de Noche de los Cristales Rotos en El Ejido, donde los vecinos arrasaron y destruyeron tiendas marroquíes, centros de culto y quemaron vehículos.

46 Los estallidos racistas se hicieron sentir también en antropología. El antropólogo Mikel Azurmendi, presidente del Foro para la integración social de los inmigrantes, órgano consultivo del gobierno de la nación, publicó un texto en 2001 que levantó acusaciones de las antropólogas y antropólogos del Estado español por su carácter marcadamente racista. Véase Mikel Azurmendi (2001). *Estampas de El Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante*. Barcelona: Taurus.

47 Emma Martín Díaz y Margarita Rodríguez García (1999). *Procesos migratorios y relaciones interétnicas en Andalucía: una reflexión sobre el caso del poniente almeriense desde la antropología social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales; y Emma Martín Díaz (2002). «Cultivando la ilegalidad: mercado de trabajo e inmigración en las agriculturas andaluzas», en Pilar Almoguera (coord.). *De sur a sur: análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*. Madrid: Agapea, pp. 117-144.

blación obrera marroquí. Aquí hay alguna analogía —muchos años después— con los primeros análisis franceses francomagrebíes. También Talha,⁴⁸ o Baroudi,⁴⁹ construyen esta aproximación marxista a las migraciones magrebíes, en la que el racismo aparece firmemente anclado en las relaciones de producción. En el panorama español, esos tiempos anteriores a Al-Qaeda y Daesh que muestran que no hacía falta la amenaza terrorista para construir el pánico moral, el islam apenas existe en las etnografías, más allá de una referencia religiosa abstracta y de algunos trabajos que se analizan más abajo.

La islamización de la inmigración y la (siempre) emergente antropología del Magreb

La inmigración procedente del norte de África se va difuminando como lugar etnográfico, y si en el momento analizado más arriba la producción antropológica es diversa y vinculada a diferentes líneas dentro de la antropología, termina siendo un reducto prácticamente de esas antropólogas y antropólogos de los contextos musulmanes. Efectivamente, es a últimos de la década de los noventa cuando una entonces joven generación conforma disciplinarmente ese ámbito y lleva a cabo etnografías tanto en los países musulmanes como en otros contextos islámicos de lo que algunos autores han nombrado como «diáspora». En este sentido, cabe destacar dos etnografías centradas en las mujeres marroquíes, la de Ramírez,⁵⁰ que construye su objeto en las relaciones entre el islam y el género en las migraciones, y la de Aixelà,⁵¹ sobre parentesco y género en Marruecos. Aquí el islam se sitúa no ya como el elemento que explicaba todo, tal y como le decía el orientalista al antropólogo en el texto de Gellner, sino que se rescata el islam vivido, el islam práctico,⁵² como parte fundamental de la vida social de las mujeres marroquíes. Sin pertenecer al panorama académico español, hay que mencionar también dos obras de gran relevancia en la conformación del campo de estudio. Una es la de Maria Cardeira,⁵³ que realizó una etnografía clásica en un contexto que también lo había sido para la antropología del Magreb, la medina de Salé, esta vez desde la concepción del islam «práctico» de las mujeres urbanas de clases populares. La segunda es la etnografía de Rosander sobre las mujeres ceutíes de origen marroquí y la conformación de las concepciones de género a lo largo de la vida en un lugar de frontera.⁵⁴ Estas cuatro etnografías enfocan de un modo rupturista las cuestiones de género, parentesco e islam, cuestionando la idea base de una ciencia social liberal que pretendía salvar a las mujeres —especialmente a las árabes y musulmanas— de una cultura opresora

48 Larbi Talha, Sossie Andezian, Pierre-Robert Baduel et al. (1983). *Maghrébins en France. Emigrés ou immigrés?* París: CNRS.

49 Abdallah Baroudi (1978). *Maroc: Imperialisme et Emigration*. París: Le Sycomore.

50 Ángeles Ramírez (1998). *Islam, género y migraciones. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: AECID.

51 Yolanda Aixelà Cabré (2000). *Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Bellaterra.

52 Parafraseamos aquí el título de la monografía de Cardeira, en Maria Cardeira da Silva (1999). *Um Islão Prático*. Oeiras: Celta.

53 Véase *ibidem*.

54 Eva Evers Rosander (2004) [1991]. *Mujeres en la frontera: tradición e identidad musulmana en Ceuta*. Barcelona: Bellaterra. Esta etnografía fue traducida al castellano más de diez años después de su publicación original en inglés.

y en definitiva, de los propios hombres de «su» cultura.⁵⁵ En estos trabajos, la negociación con el patriarcado y la «normalización» de las vidas cotidianas de las mujeres se inspira fuertemente de los trabajos de Hildred Geertz,⁵⁶ invisibilizados por la extensa producción de su esposo en la época, pero con un enfoque mucho menos exotizante y esencialista que él en lo que se refiere a este ámbito. Hay que sumar una quinta etnografía, la realizada por Hernández Corrochano,⁵⁷ que, en una línea similar a las anteriores, destaca el papel del parentesco y la gestión femenina de este en un entorno urbano cambiante. Por otra parte, desde el arabismo, hemos podido disponer desde muy temprano de una buena base documental sobre género y marcos jurídicos, como los trabajos de Ruiz de Almodóvar Sel,⁵⁸ además de los de Pérez Beltrán,⁵⁹ que desde la dirección de la Cátedra Emilio García Gómez, que asume en 2004, ha conformado una importante línea académica sobre contextos musulmanes que ha permitido decenas de reuniones, foros y congresos de especialistas, con apoyo específico a publicaciones. Especial atención merecen los trabajos de la arabista Gema Martín Muñoz sobre temas muy diversos. Para lo que aquí nos ocupa, hay que mencionar la recopilación de 1995 sobre mujeres, derechos y democracia en el Magreb y en la inmigración, obra pionera en su género y que además rescató y difundió para la academia española una serie de nombres de autoras que eran absolutamente desconocidas en el panorama español.⁶⁰

Si se exceptúan los trabajos de la politóloga de formación arabista Ana Planet,⁶¹ del sociólogo Joan Lacomba,⁶² o del antropólogo Jordi Moreras, que firma las etnografías pioneras sobre musulmanes en España,⁶³ no hay apenas trabajos específicos sobre el islam con un enfoque de ciencias sociales hasta los años 2000. Son estos autores los que, desde un momento más temprano, comienzan a utilizar los términos de islam y musulmanes en sus investigaciones, en las que el papel de

55 Maria Cardeira da Silva (2008). «As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão». *Cadernos do Pagu*, 30 (1), pp. 137-150; y Lila Abu-Lughod (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge/Londres: Harvard University Press.

56 Hildred Geertz (1978). «The Meaning of Family Ties», en Clifford Geertz (ed.). *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 325-379.

57 Elena Hernández Corrochano (2008). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*. Madrid: Cátedra.

58 Caridad Ruiz de Almodóvar-Sel (2005). *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*. Granada: Universidad de Granada.

59 Carmelo Pérez Beltrán (1997). *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*. Granada: Universidad de Granada.

60 Gema Martín Muñoz (comp.) (1995). *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.

61 Ana I. Planet (1997). «Asociacionismo e islam: el acuerdo de cooperación del Estado español con la comisión islámica de España y sus repercusiones en Melilla y Ceuta», *Awraq*, 18, pp. 171-194; y Ana I. Planet (1998). *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla.

62 Joan Lacomba (1996). «Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses», *Alternativas: cuadernos de Trabajo Social*, 4, pp. 59-76; Joan Lacomba e Isabel Royo (1997). «Una inmigración entre la precariedad y la exclusión: condiciones de vida de los inmigrantes marroquíes y senegaleses en situación irregular en el área urbana de Valencia», *Servicios sociales y política social*, 37, pp. 93-107; Joan Lacomba (1998). «Migraciones y trabajo social intercultural: propuestas teóricas y metodológicas», *Servicios sociales y política social*, 44, pp. 33-54; Joan Lacomba (1999). «El islam y su práctica entre la inmigración magrebí: transformaciones y adaptaciones», *Ofrim suplementos*, 4, pp. 147-164; y Joan Lacomba (1999). *El juego entre la exclusión y la inserción en situación inmigrada: modificación y permanencia de la identidad cultural entre los inmigrantes musulmanes*. Tesis doctoral, Universitat de València.

63 Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.

los marroquíes es protagonista en el primer caso, coprotagonista con senegaleses en la Comunidad Valenciana en el segundo y con pakistaníes en Barcelona en el tercero. Planet realizó una investigación sobre el comportamiento electoral en las comunidades musulmanas de Melilla y Ceuta,⁶⁴ rompiendo el estereotipo de los perfiles políticos de la población musulmana, siendo después referencia para los procesos de institucionalización del islam en España. Lacomba tuvo un peso muy importante en este ámbito de estudios a comienzos de siglo con sus dos publicaciones sobre la figura de los imames inmigrados y las transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas de marroquíes en suelo español,⁶⁵ a lo que se refirió como «el islam inmigrado».⁶⁶ Moreras sería el protagonista de una cartografía del estudio de los musulmanes y el islam en Cataluña a partir de la etnografía. Sus aportaciones son numerosas y citamos aquí una parte de ellas, como el estudio de los procesos de integración del colectivo marroquí en Cataluña,⁶⁷ y las particularidades del pakistaní,⁶⁸ la observancia de las distintas formas de visibilización del islam en el espacio público,⁶⁹ el rol de los imames en Cataluña,⁷⁰ la integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha,⁷¹ y

64 Ana I. Planet (2014). «Spain», en Jocelyne Césari (ed.). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press.

65 Joan Lacomba (2000). «La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados», *Migraciones*, 7, pp. 155-194; y Joan Lacomba (2001). «Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías», *Revista Internacional de Sociología*, 29, pp. 163-187.

66 Joan Lacomba (2001). *El islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Subdirección General de Museos Estatales.

67 Véanse Jordi Moreras (2001). «¿Del asentamiento a la integración?: Diez cuestiones en torno al colectivo marroquí en Cataluña». *Araus de sociología*, 5, pp. 93-110; Jordi Moreras (2001). «Temps d'assentament, temps d'integració? El collectiu marroquí a Catalunya», en *Salomó Marqués (ed.) Societats pluriculturals i educació: la interculturalitat com a resposta*. Girona: Universitat de Girona, pp. 105-122; Jordi Moreras (2002). «Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña», en *Francisco Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.) Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 196-217; Jordi Moreras (2002). «De la España musulmana al islam español». *Vanguardia dossier*, 1, pp. 85-88; y Jordi Moreras (2003). «¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?», en *Maria Angels Roque (coord.) El islam plural*. Barcelona: Icaria, pp. 335-351.

68 Jordi Moreras (2005). «¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los pakistaníes en Barcelona». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68, pp. 119-132.

69 Véanse Jordi Moreras (2003). «La inscripción del islam en el espacio público», en *Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona Garrido (coords.) La integración social de los inmigrados: modelos y experiencias*. Barcelona: Icaria, pp. 261-286; Jordi Moreras (2003). «Imágenes del islam en internet», en *Carlos Villagrasa (coord.) Nuevas tecnologías de la información y derechos humanos: seminario organizado por la Fundación Internacional Olof Palme*. Barcelona: CEDECS, pp. 137-150; Jordi Moreras (2008). ««Hoy han hablado en la te de la mezquita del barrio». Los medios de comunicación en el contexto de los conflictos en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña», en *María Martínez Lirola (coord.) Inmigración, discurso y medios de comunicación*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 127-142; Jordi Moreras (2014). «Musalas, mezquitas y minarettes: etnografía de las mezquitas en Europa». *Awraq*, 9, pp. 121-146; Jordi Moreras (2016). «Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual». *Afkar/Ideas*, 50, pp. 36-38; Jordi Moreras (2017). «Las periferias religiosas: allá donde la ciudad pierde (¿o recupera?) su fe», en *María Teresa Vicente y Pepa García Hernández, Antonio Vizcaino (coord.) Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia: Universitat de València, pp. 785-798; y Marta Alonso Cabré, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, Jordi Moreras y Ariadna Solé (2015). «Islamic Rituals in Diáspora: Muslim Communities in Catalonia», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 40, pp. 40-46.

70 Jordi Moreras (2007). *Els imams de Catalunya*. Barcelona: Empuriès.

71 Jordi Moreras (2005). «¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha», en *Manuel Hernández Pedreño, Andrés Pedreño (coords.) La condición inmigrante: exploraciones e inves-*

más recientemente como «agentes de radicalización».⁷² La reflexión que ha lanzado recientemente al contexto europeo cuestiona las formas en que las personas musulmanas son concebidas en las políticas y muchos trabajos académicos en la actualidad europea, donde aparecen representados por un proceso de extranjerización asociado a un pasado migratorio.⁷³ Su propuesta es la de iniciar el campo de la antropología del islam posmigratorio en el espacio europeo. Por último, hay que señalar la extensa producción del antropólogo Ignacio Castien, que a caballo entre la psicología y la antropología, explora la construcción de las identidades en diferentes poblaciones musulmanas, comenzando con la inmigración marroquí en Madrid,⁷⁴ y continuando con sus trabajos sobre Senegal,⁷⁵ Afganistán,⁷⁶ el Sáhara occidental,⁷⁷ Mauritania,⁷⁸ y, por supuesto, Marruecos.⁷⁹

Los atentados del 11-S irrumpen social, política y académicamente en 2001 provocando un giro ontológico en la concepción de los sujetos de estudio, quienes dejarán de ser nombrados «marroquíes» para pasar a ser referidos mayoritariamente como «musulmanas y musulmanes», creando un efecto que se ha nombrado como la «islamización» de la migración.⁸⁰ Este giro se irá consolidando tres años después, con los inesperados atentados del 11-M en Madrid. En este sentido, la identificación de la hasta ahora población marroquí como musulmana es, entre otras cuestiones, un efecto de las políticas de gestión del islam, que eligen nombrar por la religión a unos interlocutores de los que se espera actúen como contención frente a lo que después se conocerá como procesos de radicalización de los musulmanes. Para una persona musulmana, el único modo de tener un

tigaciones desde la Región de Murcia. Murcia: Universidad de Murcia.

- 72 Jordi Moreras (2012). «Imames y radicalización en España», en *Frank Peter y Rafael Ortega (coord.). Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 357-360; Jordi Moreras (2015). «Políticas de prevención de la radicalización». *Afkar/Ideas*, 45, pp. 30-31; y Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización». *Afkar/Ideas*, 55, pp. 34-37.
- 73 Jordi Moreras (2017). «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 115.
- 74 Juan Ignacio Castien Maestro (2003). *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- 75 Juan Ignacio Castien Maestro (2016). «Islam e identidad nacional en el Senegal Contemporáneo», *Papeles del CEIC. International Journal of Collective Identity Research*, 2, pp. 1-27.
- 76 Juan Ignacio Castien Maestro (2015). «Modernización y regresión en Afganistán. Un ensayo de interpretación», *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 5, pp. 261-288.
- 77 Juan Ignacio Castien Maestro (2015). «Tribalismo, islam y cambio social en el Sáhara occidental», en *Luis Ángel Aparicio-Ordás González-García, Juan Ignacio Castien Maestro, Mamadou Cheikh Agne, Juan Mora Tebas, Emilio Sánchez de Rojas Díaz et al., Nuestra frontera más avanzada entre el Sáhara occidental y Senegal*. Monografía n.º 145. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa, EALEDE/Centro de Estudios de la Defensa Nacional, CESEDEN, pp. 117-153.
- 78 Juan Ignacio Castien Maestro (2014). «Etnias, tribus y cofradías. La sociedad mauritana en su interacción con el Estado», en *Mauritania: nuestro vecino del sur, un estudio geopolítico en red. Documentos de Seguridad y Defensa*, 65. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa, EALEDE/Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional, CESEDEN, pp. 19-56.
- 79 Lidia Morales Luque y Juan Ignacio Castien Maestro (2014). «Apuntes sobre la vivencia de la sexualidad entre la juventud marroquí. Investigaciones en Marruecos y en España», *Prisma social. Revista de Ciencias Sociales*, 13, pp. 491-451.
- 80 Stephano Allievi (2006). «How and why “Immigrants” became “Muslims”», *ISIM Review*, 18, p. 37; y Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «La “islamización” de la inmigración: algunas hipótesis acerca», *Quaderns de la Mediterrània*, 9, pp. 389-392.

espacio ciudadano será a partir de la etiqueta religiosa. Esta cuestión reorientaliza y esencializa aún más el ámbito de esta cartografía. La islamización de la literatura se corresponde con un énfasis en una suerte de proceso de «reislamización» de las poblaciones musulmanas, que habría comenzado en los años noventa y que fue primeramente elaborado en la literatura francesa en esta década.⁸¹ Esta interpretación está fuertemente cuestionada por otros autores,⁸² ya que reduce toda la lógica social de poblaciones procedentes de países musulmanes, a una racionalidad «islámica», idea que fundamentará después cierto discurso racista que relaciona la religión con el terrorismo.

La política internacional de «Guerra contra el terror» ya está asentada a principios de siglo y se abrirán tres líneas principales de investigación en respuesta a la misma: las reacciones de las personas musulmanas a este contexto de sospecha; el estudio de las dinámicas de ciertas religiosidades islámicas identificadas como sospechosas y, por último, el análisis de las formas de vigilancia y control ejercidas sobre ellas por su relación con la denominada «islamofobia». De un modo paralelo a esta nueva deriva que protagoniza las reflexiones de esta última década, se mantendrán las investigaciones que venían realizándose en el campo de las migraciones y en el Magreb. En ambas derivas, la juventud, la infancia y las mujeres tendrán un espacio propio desde el que reflexionar sobre sus dinámicas y el significado o sentido de sus prácticas. Catalunya y Madrid serán los núcleos principales de producción científica, acompañados por los trabajos realizados en Andalucía y el País Valencià. Los focos de análisis tendrán tres espacios geográficos privilegiados como referencia: Marruecos, el Mediterráneo y España, con miradas más minoritarias hacia Mauritania,⁸³ el Sáhara (tanto los campamentos de personas refugiadas en la provincia argelina de Tindouf como el Sáhara occidental) y Senegal.

En cualquier caso, Marruecos seguirá siendo el lugar etnográfico más importante en esta antropología de los contextos musulmanes del siglo XXI, visto desde diferentes perspectivas. La antropología y la historia se combinan en el trabajo de uno de los antropólogos más prolíficos del área, Josep Lluís Mateo Dieste, que desde una original perspectiva historiográfica en la que combina el trabajo de archivos con la etnografía más clásica,⁸⁴ busca comprender el pasado del protectorado español en Marruecos, en cuanto al desarrollo de un sentimiento de

81 Olivier Roy (1992). «Les voies de la ré-islamisation», *Pouvoirs*, 62, pp. 81-91; Olivier Roy (2011). «The Paradoxes of the Re-Islamization of Muslim Societies. The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere», *Social Science Research Council*; Farhad Khosrokhavar (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion; y Gilles Kepel (2011). *Banlieue de la République*. Paris: Institut Montaigne.

82 Vincent Geisser (2016). «Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France», *Orient*, XXI, 15 de enero.

83 Alberto López Bargados (2006). «Mauritania: cuatro paradojas y una coda», *Quaderns de la Mediterrània. Cuadernos del Mediterráneo*, 6, pp. 141-146; Alberto López Bargados (2012). «Perfiles del "Far West" sahariano: el papel de la frontera colonial en el Sahel atlántico (Sáhara occidental, Mauritania)», *Hesperis Tamuda*, 47, pp. 19-38; y Alberto López Bargados y Raquel Ojeda (2009). «"E pur si muove?" Lógicas del poder y proceso de transición en la República Islámica de Mauritania», en Ferrán Izquierdo Brichs (coord.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, pp. 151-176.

84 Mateo Dieste tiene un texto sobre las relaciones entre antropología e historia en Josep Lluís Mateo Dieste y Alexandre Coello de la Rosa (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Zaragoza: UOC y Prensas de la Universidad de Zaragoza.

«hermandad» hispanomarroquí,⁸⁵ con sus tensiones y conflictos,⁸⁶ conversiones religiosas,⁸⁷ lógicas de corrupción entre colonizados y colonizadores,⁸⁸ el establecimiento de matrimonios mixtos,⁸⁹ o los sistemas de clasificación social en relación al poder militar en el contexto colonial.⁹⁰ Los dos polos de la antropología de esta cartografía, los contextos musulmanes y la inmigración, se juntan en otras obras del autor, que analiza los ecos de este vínculo histórico en el presente migratorio en España, y específicamente en Cataluña, por medio del estudio del impacto de las representaciones del «indígena» marroquí en el periodo colonial en la concepción del migrante marroquí actual,⁹¹ o las estrategias matrimoniales y el parentesco entre las clases populares marroquíes asentadas en Cataluña.⁹²

En esta misma perspectiva historiográfica puede señalarse el trabajo de López García y Ramírez sobre la obra de una de estas figuras coloniales,⁹³ el médico Felipe Ovilo, autor de cierta protoetnografía a últimos del siglo XIX, o la más reciente edición crítica de Martínez Antonio,⁹⁴ sobre los usos y costumbres en Marruecos desde la mirada de tres médicos del siglo XIX, así como una antología sobre la antropología en Marruecos, de Ramírez y López,⁹⁵ que pretendía reunir los trabajos etnográficos de autoría marroquí, francesa, norteamericana y española a modo de homenaje a uno de los grandes antropólogos olvidados de Marruecos, David M. Hart. Como a Caro Baroja, su condición periférica —académicamente hablando— le situó en una posición marginal que dificultó que su obra fuera más conocida y que hiciera de puente entre la vieja antropología colonial y la moderna antropología española sobre Marruecos. Si Hart ha sido editado y si ha habido un empeño por recuperar ese legado, ha sido gracias al antropólogo José Anto-

- 85 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.
- 86 Josep Lluís Mateo Dieste (2012). «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersección hispano-marroquí en el protectorado», *Awraq*, 5-6, pp. 79-96.
- 87 Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «“Rarezas”: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)». *Hispania: Revista Española de Historia*, 73-243, pp. 223-252.
- 88 Josep Lluís Mateo Dieste (2014). «Una antigua costumbre... Corrupción entre colonizadores y colonizados en Alcázarquivir (1925), protectorado español de Marruecos», *Illes i imperis: estudis de Història de les Societats en el Món Colonial i Post-Colonial*, 16, pp. 147-168.
- 89 Josep Lluís Mateo Dieste (2005). «Amores prohibidos: fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial», en *Ana I. Planet y Fernando Ramos López (coords.). Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 128-161.
- 90 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social», en *Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Op. Cit.
- 91 Josep Lluís Mateo Dieste (2002). «Le retour de l’“indigène”: l’immigration et les paradoxes de la mémoire coloniale en Espagne», *Migrations société*, 14-81/82, pp. 83-95.
- 92 Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «Estrategias matrimoniales y parentesco entre las clases populares del norte de Marruecos y la emigración a Cataluña», *Revista Internacional de Sociología*, 71-2, pp. 415-439.
- 93 Bernabé López García y Ángeles Ramírez (2002). «Felipe Ovilo: testigo del cambio en el Marruecos de fines del siglo XIX», en *Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.). Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 157-170.
- 94 Francisco Martínez Antonio (2009). *Intimididades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid: Miraguano.
- 95 Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.) (2002). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra.

nio González Alcantud, quien también con una fuerte impronta de los estudios históricos, dirigió desde el Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet de Granada una línea editorial que pretendía recuperar, editar críticamente y difundir estos materiales. El trabajo de González Alcantud es además ineludible en los estudios de orientalismo y exotismo,⁹⁶ siempre en relación con Marruecos, así como en el trabajo sobre etnohistoria colonial.⁹⁷

Es importante destacar aquí la intersección entre antropología del islam y antropología médica, en una tradición que recoge y recupera aspectos clásicos de las temáticas de la etnología colonial, como los trabajos que desarrolla Mateo en el abordaje de la salud,⁹⁸ santería y prácticas de curación marroquíes, o los de González Vázquez,⁹⁹ también en el norte de Marruecos, pero con etnografía en un entorno rural sobre los *yenún* y su existencia entre las mujeres.¹⁰⁰

Continuando con las etnografías en las zonas rurales de Marruecos, hay que señalar dos más recientes, situadas en el marco de los efectos del neoliberalismo en Marruecos. Una de ellas, desde la economía feminista, analiza la alianza de la agricultura capitalista con las desigualdades de clase y género, a través del análisis del trabajo y de las relaciones sociales de las trabajadoras agrícolas en el norte de Marruecos.¹⁰¹ La segunda se ocupa de otra alianza del neoliberalismo, la que establece con los modos tradicionales de gestión y herencia del usufructo de las tierras colectivas y sus consecuencias para las mujeres.¹⁰² En los dos trabajos son fundamentales las estrategias de respuesta de las mujeres, tanto en el nivel de movilización política como en las formas de representación del mundo.

Aunque las instituciones nunca estimularon los estudios en general de la temática de esta cartografía, hay que señalar el impacto de las políticas mediterráneas de la Generalitat catalana en la producción académica sobre el norte de África y sobre la inmigración marroquí en España. Los objetivos de la política de

96 José Antonio González Alcantud (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Ánthropos; José Antonio González Alcantud (2004). *Deseo y negación de Andalucía. El peso de lo local y la contraposición Oriente/Occidente en la realidad andaluza*. Granada: Universidad de Granada; y José Antonio González Alcantud (coord.) (2006). *El orientalismo desde el Sur*. Sevilla: Ánthropos.

97 José Antonio González Alcantud (coord.) (2003). *Marroquíes en la guerra civil española. Campos equívocos*. Granada: Ánthropos; y José Antonio González Alcantud (coord.) (2008). *La ciudad magrebí en tiempos coloniales*. Barcelona: Ánthropos.

98 Josep Lluís Mateo Dieste (2008). «Sistemas médicos y racionalidades curativas en Marruecos: un panorama general», en Gerardo Fernández Juárez, Irene González Gonzáles y Puerto García Ortiz (coords.). *La diversidad ante el espejo: salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito: Abya-Ayala, pp. 129-142; y Josep Lluís Mateo Dieste (2013). «“Rarezas”: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)», *Hispania: revista española de Historia*. Op. Cit.

99 Araceli González Vázquez (2015). *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

100 Los *yenún*, en singular *yin* (escrito tal y como se pronuncia, sin empleo de sistemas de transcripción) son una especie de espíritus malignos de la tradición popular en muchos países árabes que conviven de manera cotidiana con las personas y a los que hay que saber tratar para que no se conviertan en fuente de males de todo tipo.

101 Juana Moreno Nieto (2014). «Labour and Gender Relations in Moroccan Strawberry Culture», en Jörg Gertel y Sarah Ruth Sippel (coords.). *Seasonal Workers in Mediterranean Agriculture. The social costs of eating fresh*. Londres: Routledge; y Juana Moreno Nieto (2017). «Une ethnographie située au nord du Maroc: le rôle du positionnement et des émotions au cours du travail de terrain», en Leila Bouasria, Catherine Therrien y Khalid Mouna (coords.). *Terrains marocains. Sur les traces de chercheurs d'ici et d'ailleurs*. Rabat/Casablanca: Centre Jacques Berque/Éditions de la croisée des Chemins.

102 Ángeles Ramírez (2017). «Las otras soulaliyates: tierra y movilizaciones legítimas e ilegítimas en Marruecos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 23, pp. 15-28.

vecinazgo de la Unión Europea sirven de base para los intereses empresariales de la Generalitat en el Mediterráneo y así se funda en 1989 el Institut Català d'Estudis Mediterranis, un *think tank* autónomo,¹⁰³ cuya sección de seminarios y publicaciones dirigió la antropóloga Maria-Àngels Roque. El interés y la disposición de presupuesto para organizar encuentros y publicar textos supuso un estímulo importante en la construcción de redes desde Catalunya y en la difusión de trabajos sobre el Magreb y las migraciones a lo largo de la década de los años 90 y hasta bien entrados los 2000. Especialmente importante fue el refuerzo de relaciones con antropólogos marroquíes, así como los congresos celebrados a ambos lados del Estrecho. Roque y su equipo, con una formación antropológica que debía mucho a la antropología francesa del Magreb, abrieron varias líneas de libros y revistas, que hoy en día siguen funcionando, como *Afkar* o *Quaderns de la Mediterrània*. Pensamos que ha tenido especial relevancia su trabajo pionero sobre mujeres en Marruecos como admiradora de la socióloga Fatima Mernissi,¹⁰⁴ y su rescate de la cuestión amazigh,¹⁰⁵ de gran relevancia en Catalunya, no solo por el gran volumen de inmigración rifeña que allí reside, sino por la conexión de lo amazigh con la cuestión nacional catalana desde una parte de los ambientes académicos. Igualmente es relevante señalar su interés por sostener la tensión con la tradición de la antropología mediterraneísta y debatir con las etnografías clásicas, desde Caro Baroja a Pitts Rivers o Boissvain. También en esta línea «mediterránea» hay que mencionar a la antropóloga Danielle Provansal que, como gran concedora de la tradición etnológica franco-magrebí, hizo algunas aportaciones en esta línea,¹⁰⁶ añadiendo análisis específicos de Argelia sobre colonialismo y nuevas naciones,¹⁰⁷ estados de la cuestión sobre etnología francomagrebí,¹⁰⁸ o inmigración magrebí en Almería,¹⁰⁹ sosteniendo una

103 Desde 2002 el Institut pasa a ser un órgano consorciado con Ayuntamiento de Barcelona y el Ministerio de Asuntos Exteriores y pasa a llamarse Institut Europeu de la Mediterrània.

104 Maria-Àngels Roque (coord.) (2000). *Mujer y migración en el Mediterráneo Occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*. Barcelona: Icaria/Institut Català de la Mediterrània; Maria-Àngels Roque (2006). «Valores sociales en Marruecos: Entrevista con Mohamed Tozy», *Afkar/Ideas*, 10-16; Maria-Àngels Roque (2006). «La complejidad cultural de Marruecos, una herencia mediterránea: entrevista a Mohamed Tozy», *Quaderns de la Mediterrània*, 6, pp. 105-110; Maria-Àngels Roque (2013). «Mujeres en la cultura global». *Quaderns de la Mediterrània*, 18-19, pp. 252-253; y Maria-Àngels Roque (2016). «Las mujeres relatan la historia», *Quaderns de la Mediterrània*, 23, pp. 289-296.

105 Maria-Àngels Roque (2002). «Identidades beréberes marroquíes y redes asociativas campo-ciudad», en Àngels Ramírez y Bernabé López Fernández (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 399-421; y Maria-Àngels Roque (2009). «La societat civil i la reivindicació amaziga», en Tassadit Yanzine, Maria Àngels Roque, Monsour Ghaki, Mohamed Chafik et al. *Els amazics avui, la cultura berber*. Barcelona: Pagès Editors/IEmed, pp. 141-146.

106 Danielle Provansal (1997). «Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo», en Francisco Checa y Pedro Molina (coords.). *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria, pp. 61-86.

107 Danielle Provansal (2004). «Argelia: ¿Una nación inacabada?», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20, pp. 139-155.

108 Danielle Provansal (2002). «Etnologues “sur le tas” o la etnología de expresión francesa en el Magreb», en Àngels Ramírez y Bernabé López García (coord.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 171-185.

109 Danielle Provansal (1997). «Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo», en Francisco Checa y Pedro Molina (coords.). *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Op. Cit.; y Danielle Provansal (2002). «La hospitalidad a prueba: migrantes en Almería», en Francisco Javier García Castaño y Carolina Muriel López (coords.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Granada: Universidad de Granada, pp. 181- 193.

inédita Antropología del Magreb como asignatura en la Universitat de Barcelona desde principios de los años noventa hasta su jubilación en 2005, cuando comenzó a ser asumida por López Bargados.

Aunque, como se ha dicho, el análisis de los procesos migratorios se va diluyendo en otras temáticas diversas, hay que mencionar los trabajos sobre la frontera entre Marruecos y España a partir de dos autoras. La primera, Natalia Ribas, socióloga de la inmigración y la globalización con una extensísima obra, incluyendo una monografía sobre migraciones femeninas procedentes de diferentes países, entre los que se cuenta Marruecos. Ribas ha trabajado la cuestión de la frontera como un espacio histórico y un micropaisaje desde el que observar las movilizaciones globales,¹¹⁰ trabajando con el carácter específico de las ciudades fronterizas.¹¹¹ La segunda, la antropóloga Mercedes Jiménez, ha trabajado sobre las relaciones entre esta frontera y la infancia vulnerable, especialmente menores no acompañados, desde una larga etnografía en la ciudad de Tánger y su enorme conurbano.¹¹² Jiménez además ha realizado y realiza una imprescindible labor académica de comunicación y enlace entre las universidades de ambos lados del Estrecho, trabajo necesario que sigue suponiendo una gran dificultad.

En un desplazamiento más al sur es necesario mencionar el interés de López Bargados por el sistema de facciones y las tribus en el norte de África,¹¹³ además de la sociedad mauritana contemporánea,¹¹⁴ así como por el Sáhara colonizado por España,¹¹⁵ en un enfoque de intersección entre la antropología del islam y la antropología política. Es interesante señalar que los estudios sobre el Sáhara occidental y los campamentos de personas refugiadas en Tindouf (Argelia) han solido mantenerse fuera del ámbito de los estudios de esta cartografía, como si pertenecieran a otro ámbito disciplinar, quizás en virtud de la cercanía a Marruecos y de la impo-

110 Natalia Ribas (1999). *Las presencias de la inmigración femenina: un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Icaria.

111 Natalia Ribas (2001). «¿Estrategias transnacionales?: una pregunta acerca de las migraciones femeninas en España», *Arxius de sociologia*, 5, pp. 69-92; y Natalia Ribas (2005). «Globalización y movimientos migratorios», en Mercedes G. Jiménez y Ángeles Ramírez (coords.). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes a España*. Madrid: Akal, pp. 27-56.

112 Entre todos sus trabajos destacamos Mercedes G. Jiménez Álvarez (2003). *Buscarse la vida: análisis transnacional de los procesos migratorios de los menores marroquíes no acompañados en Andalucía*. Madrid: SM; y Mercedes G. Jiménez Álvarez (2011). *Intrusos en la fortaleza: menores marroquíes migrantes en la frontera sur de Europa*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid (UAM); además del realizado junto a Ramírez en Ángeles Ramírez y Mercedes G. Jiménez Álvarez (coords.) (2005). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes no acompañados a España*. Madrid: Akal.

113 Alberto López Bargados (2002). «A la búsqueda de la tribu: los sistemas de facciones en el norte de África», en Ángeles Ramírez y Bernabé López García (coords.). *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra, pp. 449-460.

114 Alberto López Bargados (2005). «Primos públicos y ancestros privados: consideraciones sobre la noción de "tribu" en la sociedad mauritana contemporánea», en Albert Roca (coord.). *La revolución pendiente: el cambio político en el África negra*. Lleida: Universitat de Lleida, pp. 213-236; Alberto López Bargados (2006). «Marruecos, 1990-1991: variaciones sobre una tradición insurgente», en Laura Núñez (ed.). *Momentos insurreccionales: revueltas, algaradas y procesos revolucionarios*. Barcelona: El Viejo Topo, pp. 65-86; Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado, Albert Martínez, Alberto López Bargados et al. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11S*. Barcelona: Virus.

115 Alberto López Bargados (2003). *Arenas coloniales: los Aulad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Bellaterra; y Alberto López Bargados (2005). «Julio Caro Baroja en el Sáhara: los méritos de una "etnografía relámpago"», en Jaime Alvar (coord.). *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 266-289.

sibilidad de hacer etnografía en los dos lugares a la vez por el control que ejerce el Estado marroquí sobre el Sáhara. Es ineludible, sin embargo, la consideración de los trabajos de los antropólogos y antropólogas del Sáhara,¹¹⁶ que desde la economía política ofrecen visiones críticas de la historia poscolonial y de la construcción del Sáhara postrevolucionario en los campamentos de personas refugiadas en Tindouf, constituyendo un magnífico ejemplo de antropología comprometida. Y en unas coordenadas geográficas mucho más alejadas, también en el mundo árabe, hay que mencionar la etnografía que Ewa Strzelecka realizó durante algunos años,¹¹⁷ que analiza el asociacionismo y las luchas de las mujeres yemeníes en un contexto de guerra civil, antes de integrarse como parte de un equipo de investigación sobre el Gran Sáhara, liderado por el antropólogo Francisco Freire, de la Universidade Nova de Lisboa.

El futuro: sospecha, violencia y la islamofobia como marco

Esta última vertiente teórica es aquella con la que pretenden dialogar nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos que han comenzado sus estudios en este campo de antropología del islam y de los musulmanes en la última década. Un ejemplo de ellas es Virtudes Téllez Delgado, quien ha estudiado las respuestas de la juventud musulmana madrileña ante los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid por medio de la creación de asociaciones socioculturales desde las que cuestionar la relación entre violencia e islam y plantear la posibilidad de conciliar identificaciones civiles española y religiosa musulmana.¹¹⁸ Junto a su tra-

116 Vivian Solana (2017). «Cementing Nationalism: the Role of the Saharawi Revolutionary in her Struggle for Decolonization», en Francisco Freire y Sebastian Boulay (eds.). *Culture et politique dans l'Ouest saharien: Arts, Activisme et Etat dans un espace de conflits*. Igé: Éditions l'Étrave, pp. 423-444; Juan Carlos Gimeno Martín (2016). «¿Elegir entre paz y justicia? Apuntes para la resolución del conflicto del Sáhara occidental», *Revista andaluza de antropología*, 10, pp. 167-191; y Juan Carlos Gimeno Martín y Juan Ignacio Robles Picón (2013). «Ambivalencia y orden colonial español en el Sáhara occidental: (1969-1973)», *Revista andaluza de antropología*, 5, pp. 151-177.

117 Ewa Strzelecka (2017). *Mujeres en la Primavera Árabe. Construcción de una cultura política de resistencia feminista en Yemen*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

118 Véanse Virtudes Téllez (2008). «La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 6, pp. 133-143; Virtudes Téllez (2009). «Identificaciones personales y su potencial de integración en la cultura civil», en Matilde Fernández Montes y Traude Müllauer-Seichter (coords.). *La integración escolar a debate*. Madrid: Pearson, pp. 39-55; Virtudes Téllez (2010). «La crisis como génesis. Ser hoy joven musulmán en Madrid», en María García Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez (eds.). *Claves actuales de pensamiento. Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 107-120; Virtudes Téllez (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la «musulmanidad»*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid (UAM); Virtudes Téllez (2011). «Respuesta de los musulmanes a los atentados del 11 de marzo», en Cristina Sánchez-Carretero (coord.). *El Archivo del duelo: análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 157-170; Virtudes Téllez (2014). «La sospecha y los vínculos transnacionales como cuestionamiento de la identificación civil de musulmanes españoles jóvenes en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo (REIM)*, 16, pp. 1-17; Virtudes Téllez (2014). «Somos “ciudadanos musulmanes españoles”: posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica», en Ángeles Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra, pp. 219-242; Virtudes Téllez (2017). «Embodying Religiosity and Subjectivities: the Responses of Young Spanish Muslims to Violence and Terrorism in the Name of Islam», en José Maquil, Ruy Blanes, Emerson Giubbelli y Erin K. Wilson (eds.). *Secularism in a Postsecular Age? Religiosity and Subjectivities in Comparative Perspective*. Cham: Palgrave MacMillan, pp. 87-106.

bajo, destaca en espejo el de Mariana Tello Weiss, que aunque no ha continuado en esta línea de investigación, realizó una gran contribución a la misma con su análisis de las formas de representación mediática del perfil de los actualmente llamados «terroristas yihadistas». ¹¹⁹ En este enfoque de la sospecha es importante mencionar los análisis realizados sobre colectivos musulmanes que, por su interpretación y práctica de la religiosidad islámica, son mirados desde un mayor recelo y con más suspicacias: los salafíes y la Yamaa'at at Tabligh. Ramírez y Moreras tienen también una reflexión sobre este respecto. ¹²⁰ Hay que destacar la etnografía de largo recorrido de la antropóloga Sol Tarrés, quien inicia el análisis del último colectivo mencionado, ¹²¹ retomando su interés por él posteriormente; ¹²² también sobre este grupo ha trabajado, con una producción aún incipiente, un representante de la nueva generación, Guillermo Martín-Sáiz. ¹²³

La sospecha se asocia en el presente a la visibilización de la religiosidad islámica en el espacio público, por lo que son importantes los análisis realizados sobre los rituales islámicos. Pueden mencionarse los trabajos sobre los ritos funerarios de Sol Tarrés, ¹²⁴ la aparición de los cementerios musulmanes en España como lugares de alteridad, ¹²⁵ patrimonio cultural funerario, ¹²⁶ los rituales funerarios transnacionales, ¹²⁷ el ritual del Eid al-adha, ¹²⁸ el Ramadán, ¹²⁹ y las manifesta-

- 119 Mariana Tello Weiss (2007). *El otro entre nosotros. Una aproximación antropológica a las construcciones sobre el «terrorismo islamista» en la prensa tras el 11-M*. Tesis para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, Universidad Autónoma de Madrid (UAM).
- 120 Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización», *Afkar/Ideas. Op. Cit.* Sol Tarrés (2003). «Fundamentalismos islámicos, inmigración e identidad: el tabligh en Sevilla», en *Fernando Américo (coord.). Religión, religiones, identidad, identidades, minorías: actas del V Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. Valencia: Universitat de València, pp. 373-384.
- 121 Jordi Moreras (2017). «Contextos imaginados de la radicalización», *Afkar/Ideas. Op. Cit.* Sol Tarrés (2003). «Fundamentalismos islámicos, inmigración e identidad: el tabligh en Sevilla», en *Fernando Américo (coord.). Religión, religiones, identidad, identidades, minorías: actas del V Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. Valencia: Universitat de València, pp. 373-384.
- 122 Sol Tarrés (2012). «La Yamaat al-Tabligh en España», en *Frank Peter y Rafael Ortega (coords.). Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 257-261.
- 123 Guillermo Martín-Sáiz (2014). «Espacio público e islam transnacional: a propósito de la Jamaat at-Tabligh en Barcelona», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16.
- 124 Sol Tarrés (2006). «Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla», *Žainak: cuadernos de antropología-etnografía*, 28, pp. 429-446.
- 125 Jordi Moreras y Sol Tarrés (2012). «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'alterité», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28-3, pp. 13-26.
- 126 Sol Tarrés y Jordi Moreras (2017). «Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España», en *Beatriz Santamarina (coord.). Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada*. Valencia: Editorial Neopatria, pp. 267-283.
- 127 Ariadna Solé (2012). «Rituals funeraris transnacionals entre Catalunya i Senegal», *Revista catalana de sociologia*, 28, pp. 61-69; Ariadna Solé (2014). «Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal). La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16; Ariadna Solé (2015). *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona; y Ariadna Solé (2017). «Seguir a los difuntos. Una etnografía multisituada de las prácticas funerarias transnacionales», *Revista de antropología experimental*, 17-1, pp. 97-107.
- 128 Marta Alonso Cabré (2008). «Missatges autorreferencials dels actors del ritual de l'Id-al-ad-ha», *(Con)textos: Revista d'Antropologia i Investigació Social*, 2, pp. 73-92.
- 129 Marta Alonso Cabré y Ariadna Solé (2012). «El Ramadán en Cataluña: Salud y ayuno en diáspora», en *Mabel Gracia Arnaiz (coord.). Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinares*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 341-357.

ciones particulares de los rituales islámicos en Cataluña.¹³⁰ Hay que nombrar también el trabajo de Salvatore Madonia,¹³¹ quien analiza las implicaciones identitarias y los significados de la participación sociopolítica de los y las jóvenes musulmanes en Madrid, en reivindicaciones presentes, del calado del 15-M, y de Óscar Salguero Montaña,¹³² que usa un interesante enfoque en su último trabajo en el que trata de indagar, desde los estudios urbanos, en la relación entre la visibilización del islam y los espacios públicos desde una perspectiva diacrónica en el caso de la fronteriza ciudad de Melilla.

De este modo, podemos indicar tres ejes temáticos que han guiado la literatura académica en este campo de la disciplina. En primer lugar, ha habido una asociación directa entre musulmán y migrante, destacando entre ellos el origen marroquí, como es el caso de los estudios mencionados más arriba. En segundo lugar, como un modo *lógico* de gestión de las migraciones y de las personas migrantes, se observa un interés por la integración de las mismas, manifestado aquí por las reflexiones sobre la gestión del islam,¹³³ inserta en un marco más amplio de gestión del pluralismo religioso en la sociedad contemporánea.¹³⁴ Finalmente, en tercer

130 Marta Alonso Cabré, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, Jordi Moreras y Ariadna Solé (2015). «Islamic Rituals in Diáspora: Muslim Communities in Catalonia», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 40, pp. 40-46.

131 Salvatore Madonia (2018). *Musulmanes, jóvenes y ciudadanos. Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

132 Óscar Salguero Montaña (2018). «A Diachronic View of the Spaces of Islam in Melilla», en *Ana I. Planet Contreras (ed.). Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Muslim Minorities, vol. 28. Leiden: Brill, pp. 62-84.

133 A modo de ejemplo, véanse Jordi Moreras (2001). «¿Del asentamiento a la integración?: diez cuestiones en torno al colectivo marroquí en Cataluña», *Arxius de sociologia. Op. Cit.*; Jordi Moreras (2001). «Temps d'assentament, temps d'integració? El collectiu marroquí a Catalunya», *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2002). «Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña», *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2002). «De la España musulmana al islam español», *Vanguardia dossier. Op. Cit.*; Jordi Moreras (2003). «¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?», *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2004). «Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 24, pp. 44-55; Jordi Moreras (2005). «¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha», *Op. Cit.*; Jordi Moreras (2006). «Imames en Europa», *Afkar/Ideas*, 12 (4); Sol Tarrés (2002). «Inmigración magrebí y espacio urbano», en *Manuel Luna (coord.). La ciudad en el tercer milenio*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, pp. 249-268; Sol Tarrés (2005). *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía: estrategias adaptativas de la comunidad magrebí de Sevilla*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla; Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2005). «Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso», *Migraciones*, 18, pp. 77-104; Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de Historia contemporánea*, 24, pp. 121-135; Gunther Dietz, Javier Rosón y Francisca Ruiz Garzón (2011). «Homogeneidad confesional en tiempos de pluralismo religioso: una encuesta cualitativa con jóvenes españoles sobre religión y educación», *Revista CPU-e*, 13 (2); Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)», *Awraq*, 9, pp. 147-170; Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Estado y confesiones religiosas minoritarias: representaciones, diálogos y controversias del islam en España (1936-1992)», en *José Miguel Delgado Idarreta, Rebeca Viguera y Julio Pérez Serrano (coords.). Iglesia y Estado en la sociedad actual: política, cine y religión*. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 169-182; Sol Tarrés y Javier Rosón (2017). «¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)», *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, 115, pp. 13-37; y Sol Tarrés y Jordi Moreras (2017). «Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España», en *Beatriz Santamarina (coord.). Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada*. Valencia: Neopatria, pp. 267-283.

134 La Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia encargó durante las dos primeras décadas del 2000 una serie de investigaciones sobre las religiones no católicas representadas en las diferentes comuni-

lugar, se abre un campo de reflexión sobre la representación de las personas musulmanas, ancladas aún en un pasado migratorio, o ciudadanas de hecho y derecho, pero que con independencia de su condición político administrativa, son puestas bajo sospecha con el argumento de la amenaza de radicalización y su posible vinculación al llamado «terrorismo yihadista». En este último sentido se abre un debate sobre el rechazo que se deriva de estas formas de representación, bajo la categoría de islamofobia o racismo antimusulmán, como formas de violencia simbólica, política y estructural. El contexto catalán y europeo es trabajado específicamente en López Bargados,¹³⁵ que analiza las lógicas de control, construcción de la sospecha y vigilancia con las que se negocia, representa y ejerce el poder sobre todas las personas —percibidas como— musulmanas en la actualidad, y que dan como resultado la génesis de un sujeto subalterno presentado a la ciudadanía como una amenaza vehiculada por medio del «yihadismo».¹³⁶

- dades autónomas. El resultado es un grupo de estudios que dan cuenta de esta diversidad religiosa, en la que el islam tiene un papel importante. Sus referencias están incluidas entre otras obras citadas aquí. Javier Rosón (2002). «Muslimofobia vs muslimofilia: comunidades étnicas en la ciudad de Granada», en Francisco Javier García Castaño y Carolina Muriel (coords.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*, 4, pp. 45-53. Granada: Universidad de Granada; Javier Rosón (2008). «Cultura oral y patrimonio inmaterial en el barrio de Albayzín, Granada: una aplicación del modelo de catalogación en el marco del proyecto Mediterranean Voices», en Javier Rosón, *El patrimonio cultural inmaterial: definición y sistemas de catalogación*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 211-246; Javier Rosón (2008). «Etnificación de la diversidad religiosa en el barrio de Albayzín», en Mónica Cornejos, Manuela Cantón y Ruy Llera (coords.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegi, pp. 223-238; Jordi Moreras (2006). *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Documentos CIDOB, Migraciones 9. Barcelona: CIDOB; Joan Estruch, Joan Gómez i Segalà, María del Mar Griera y Agustí Iglesias (2007). *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria; Josep Buades y Fernando Vidal (2007). *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Barcelona: Icaria; Bernabé López García Ángeles Ramírez, Eva Herrero, Said Kirhlani y Mariana Tello (2007). *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria; Francisco Díez de Velasco (dir.) (2008). *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria; Carlos Gómez Bahillo (coord.) (2009). *Construyendo red. Minorías religiosas en Aragón*. Barcelona: Icaria; Miguel Hernando de Larramendi y Puerto García Ortiz (dirs.) (2009). *Religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Barcelona: Icaria; Sol Tarrés y Javier Rosón (2009). «La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía», *Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 179-197; Rafael Briones (dir.) (2010). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria; Eduardo J. Ruiz Vieytes, (dir.) (2010). *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria; Ángel Montes y María José Martínez Martínez (2011). *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la región de Murcia*. Barcelona: Icaria; Avi Astor (2012). «Context i conflicto: anàlisi de les fonts d'oposició entorn de les mesquites a Catalunya», *Revista catalana de sociologia*, 28, pp. 45-59; Rubén Lasheras (2012). *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria; Sol Tarrés y Celeste Jiménez de Madariaga (2012). «El pluralismo religioso en Andalucía», en Celeste Jiménez de Madariaga y José Hurtado (coords.). *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*. Andalucía: Centro de Estudios Andaluces/Junta de Andalucía/Asana, pp. 261- 286; Jesús A. Valero (dir.) (2012). *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*. Barcelona: Icaria; Rafael Briones, Sol Tarrés y Óscar Salguero (2013). *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*. Barcelona: Icaria; Antonio Izquierdo (dir.) (2014). *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*. Barcelona: Icaria; Avi Astor y Mohammed El-Bachouti (2015). «Estructuras de oportunidad y políticas de interculturalidad: la gobernanza del islam en la España contemporánea», en Ricard Zapata Barrero e Irena Guidokova (coord.). *Las condiciones de la interculturalidad: gestión local de la diversidad de España*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 221-242; Avi Astor y Mar Griera (2016). «La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea», *Anuario CIDOB de la Inmigración 2016*, pp. 248-270; Josep Buades (2016). *Amic(s) e amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*. Barcelona: Icaria; y Gorka Urrutia (dir.) (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y La Rioja*. Barcelona: Icaria.
- 135 Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado, Albert Martínez, Alberto López Bargados et al. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11S*. Op. Cit.
- 136 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de*

No hay mucha producción aún sobre la relativamente nueva temática de la islamofobia en España. La obra más extensa, fuera de la antropología, es la del historiador Fernando Bravo,¹³⁷ que trabaja sobre la construcción discursiva de la islamofobia en relación con el antisemitismo, elaborando una completa genealogía de este proceso en España. En las ciencias sociales, las nuevas líneas de reflexión ponen en relación los modelos seculares con prácticas islamófobas.¹³⁸ Una línea de análisis de este debate es la discusión sobre el origen de la islamofobia, con implicaciones políticas y disciplinares. Se puede decir que hay una línea que, tomando prestados los ineludibles trabajos del historiador Martín Corrales sobre la imagen del moro desde el siglo XVII y sobre la maurofobia en España,¹³⁹ reduce la islamofobia a esto último,¹⁴⁰ lo que supone finalmente una negación de este nuevo racismo, pues termina de algún modo culturalizándolo y entroncándolo con una difusa tradición ibérica. Las similitudes entre la maurofobia de la España moderna y la islamofobia contemporánea no deberían llevar, por comodidad intelectual, a asumir el carácter inmanente de esta construcción del islam y de musulmanas y musulmanes.¹⁴¹ Si se asume que siempre ha existido este odio como una característica de la historia social de España, de Occidente, o del territorio que sea, se está aceptando implícitamente que se trata de un conjunto de planteamientos culturales, identitarios, que son independientes de las circunstancias históricas, políticas y sociales. En este sentido, es útil reconstruir las diferentes posiciones de Edward Said y de Maxime Rodinson sobre el orientalismo.¹⁴² El primero analizó las obras literarias de los grandes autores clásicos occidentales —los escritos de los orientalistas— mostrando cómo se articulaba un discurso que estigmatizaba a los orientales y que construía un oriente preparado para ser colonizado, destruido y domesticado, como parte fundamental de la identidad de un occidente opuesto. Sin embargo, la interpretación más extendida de Said —a la que él no se opuso— apunta a una suerte de culturalismo que sostiene de modo ahistórico una matriz orientalista homogénea y esencial.¹⁴³ La perspectiva de Rodinson, que no es un crítico literario como

Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM), 21, pp. 73-80; y Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 89-108.

- 137 Fernando Bravo López (2012). *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- 138 Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. *Op. Cit.*
- 139 Eloy Martín Corrales (2002). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra; y Eloy Martín Corrales (2004). «Maurofobia/Islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, pp. 39-51.
- 140 Ricard Zapata Barrero (2006). «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach*. Londres: Routledge, pp. 143-161.
- 141 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*. *Op. Cit.*
- 142 Edward W. Said (2003) [1978]. *Orientalism*. *Op. Cit.*; Maxime Rodinson (1980). *La fascinación de l'islam*. París: Maspero.
- 143 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*. *Op. Cit.*

Said, sino historiador, sitúa las relaciones entre Oriente y Occidente en un ámbito histórico y político, y eso le permite analizar las discontinuidades y rupturas en esa relación con lo árabe y lo musulmán en diferentes momentos históricos.

Otros análisis actuales —hegemónicos en la academia a día de hoy— vienen a apuntalar aquella primera línea de interpretación culturalista sobre la islamofobia.¹⁴⁴ En ruptura epistemológica con esta interpretación y mucho más cercano al análisis de Rodinson, se sitúa el texto de Mateo Dieste,¹⁴⁵ que recompone la historia de estos estereotipos y de esa reactualización del racismo. Este es también uno de los hilos de la red internacional de los orientalismos periféricos, liderada por la antropóloga portuguesa Maria Cardeira y que reúne a investigadoras e investigadores (básicamente en la antropología, pero no únicamente) de países periféricos en la producción «orientalista» (Portugal, España, Brasil, Argentina, Italia o México), con el objeto de reflexionar sobre estas representaciones y procesos. Una muestra de esta producción, la mayoría inédita, puede verse en el número 21 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* mencionada más arriba. En tercer término, hay una serie de trabajos que, también confrontando la primera línea, pretenden fundamentar etnográficamente no solo la islamofobia y su conformación por parte de las instituciones, sino las respuestas y los repertorios de la resistencia de las poblaciones musulmanas.¹⁴⁶ La reflexión sobre la islamofobia ha sido reubicada en trabajos recientes en intersección con las relaciones de clase y las estructuras patriarcales.¹⁴⁷ Las respuestas y formas de resistencia se ha analizado recientemente a través del cuestionamiento del papel de la «musulmanidad» o religiosidad islámica en la movilización política de personas musulmanas.¹⁴⁸ La cuestión del pañuelo más allá del islam, en el centro de los racismos de Estado y de los regímenes abiertamente patriarcales como una forma de control de la población musulmana y de las mujeres, ha sido tratada en Ramírez.¹⁴⁹ Ahondando en esta cuestión, es interesante

144 En este sentido, hay un debate más profundo sobre el uso del término islamofobia o su otra opción, racismo antimusulmán. Si bien islamofobia visibiliza un tipo particular de racismo contra las personas musulmanas, puede hacer aparecer con demasiado énfasis la cuestión religiosa, eliminando las componentes más clásicas de cualquier racismo (clase y género) y desconectándolo como proceso de las condiciones políticas, sociales, económicas o culturales en las que tiene lugar específicamente. Véanse Alberto López Bargados y Ángeles Ramírez (2015). «Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia», *Viento sur: por una izquierda alternativa*, 138, pp. 19-26; Gema Martín Muñoz (2012). «La islamofobia inconsciente», en Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, pp. 35-47; y Ramón Grosfoguel (2014). «Las múltiples caras de la islamofobia», *Raíz diversa*, 1-1, pp. 83-114.

145 Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». *Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas Ciudad de Melilla.

146 Ángeles Ramírez (ed.) (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.

147 Alberto López Bargados y Ángeles Ramírez (2015). «Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia», *Viento sur: por una izquierda alternativa*. Op. Cit. Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). «Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain», en Ana I. Planet Contreras (ed.). *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Op. Cit., pp. 140-157.

148 Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la comunidad musulmana de Madrid», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 109-128.

149 Ángeles Ramírez (2011). *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata; y Ángeles

la mención del concepto de islamofobia de género, construido por Zine,¹⁵⁰ y trabajado para el caso español por Mijares y Ramírez,¹⁵¹ que define las formas específicas de discriminación étnico religiosa y racializada dirigidas hacia las mujeres musulmanas, que proceden de estereotipos negativos construidos históricamente y que forman parte tanto de las opresiones individuales como de las sistémicas. Finalmente, Aixelà enmarca el análisis del cuerpo «musulmán» de hombres y mujeres,¹⁵² especialmente del pañuelo musulmán, en el centro de la cuestión identitaria y vinculado a las cuestiones de integración e islamofobia, en un interesante análisis en contextos migratorios, pero sin perder de vista Marruecos.

Avanzando más allá de los cuerpos individuales y de los procesos migratorios, se ha publicado recientemente un monográfico específico sobre islamofobia y racismo antimusulmán (REIM), donde la entronización de estas prácticas protagoniza los distintos artículos que lo componen, dedicados al análisis de la institucionalización jurídica y política de la sospecha hacia las personas musulmanas por medio de dispositivos específicos. En primer lugar, del llamado «pacto antiyahidista»;¹⁵³ en el segundo, de los razonamientos jurídicos de las dos altas instancias jurídicas europeas;¹⁵⁴ en el tercero, de los argumentos de la izquierda política sobre el islam y los musulmanes;¹⁵⁵ en el cuarto, de la instrumentalización de los sujetos *queer* por las políticas neoliberales para promover la representación LGBTIQ+fóbica del islam;¹⁵⁶ en quinto lugar, del Plan Municipal contra la Islamofobia, implementado por la administración municipal de Barcelona y su compatibilidad o incompatibilidad con los «imaginarios seculares» de Göle;¹⁵⁷ y finalmente, en un artículo basado sobre la realización de grupos de discusión, dos de las coordinadoras del

Ramírez (2015). «Control over Female “Muslim” Bodies: Culture, Politics and Dress Code Laws in Some Muslim and non-Muslim Countries», *Identities*, 22 (6), pp. 671-687.

150 Yasmine Zine (2006). «Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls», *Canadian Islamic School, Equity & Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.

151 Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008). «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de historia contemporánea. Op. Cit.*

152 Yolanda Aixelà Cabré (2012). «La presentación social del cuerpo marroquí en contextos migratorios. Entre la afirmación identitaria y el rechazo islamófobo», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 57 (1), pp. 19-48.

153 Virtudes Tellez (2018). «El “pacto antiyahidista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios», en Johanna M. Lems, Laura Mijares y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 9-30.

154 Eugenia Relaño (2018). «¿Existen respuestas jurídicas para la islamofobia?», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 31-48.

155 Daniel Gil-Benumeya (2018). «Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 49-70.

156 Daniel Ahmed Fernández (2018). «Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas *queer* en tiempos de homonacionalismo», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Número monográfico de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 24, pp. 71-88.

157 Nilufer Göle (2015). *Islam and Security*. Londres: Duke University Press; y Alberto López Bargados (2018). «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”», en Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Tellez (coords.). *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas. Op. Cit.*

monográfico indagan en la relación entre la conciencia de subalternidad por parte de la población musulmana y su «musulmanidad», explorando la posible articulación de esta condición con los tipos de lucha contra la islamofobia o racismo antimusulmán.¹⁵⁸

Algunas (no) conclusiones

Llegamos al final de un texto que sobrepasó nuestras propias expectativas en cuanto al espacio y también a las dudas sobre su enfoque. Hemos aprendido algunas cosas más, como los enormes débitos de nuestra antropología con otras disciplinas, principalmente con los estudios orientalistas, llevados desde el arabismo y la historia especialmente, de los que las ciencias más modernas en España, como la sociología, las ciencias políticas y la antropología, han ido bebiendo en todos estos años.

Por entender que aún está en plena consolidación, hemos dejado fuera de la cartografía algunas temáticas muy nuevas, como toda la investigación generada sobre el estallido de las primaveras árabes y su impacto en los contextos migratorios, que ha forzado a fijar la vista no solo en lo acontecido desde 2011, sino en los focos de protesta y activismos siempre vivos en los diferentes rincones del área.

Como buen dilema, el que nosotras planteamos en este texto es irresoluble. Trabajamos desde la etnografía para parecernos al antropólogo de Gellner y romper con la reproducción de estereotipos y esencializaciones, al tiempo que, como su orientalista, somos capaces de hablar de «los musulmanes» o del «islam» o de referirnos a cualquier aspecto o lugar donde haya población musulmana. Pero tampoco deberíamos parecernos a Gellner, con sus esencialismos sobre árabes y bereberes. Quizás es algo de lo que ninguna antropología puede escapar. Para nosotras, esta relación conflictiva es también una oportunidad de reflexión sobre los temas clave de la disciplina, como la construcción de la alteridad, la reificación y nuestro papel y responsabilidad en la reproducción de los estigmas que pesan sobre algunas poblaciones. En este último sentido, el final del recorrido de este texto muestra el compromiso creciente de antropólogas y antropólogos con la denuncia de la estigmatización y de las distintas formas en las que se ejerce el racismo antimusulmán o islamofobia en el seno del Estado español. Por eso, nos parecen contraproducentes los enfoques —ahora hegemónicos en muchas academias— que culturalizan el racismo y lo terminan banalizando, desgajándolo de las condiciones materiales y simbólicas en las que se produce. Y por supuesto, también denunciaremos la «daeshización» de la investigación sobre islam y el hecho de que cada vez más se primen encuentros y publicaciones sobre esa conceptualización del léxico securitario, como son los supuestos «procesos de radicalización». Confiemos en seguir haciendo y disponiendo de una antropología que sea capaz de desbordar lo académico a partir de la teoría; y de la etnografía.

158 Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la comunidad musulmana de Madrid», en *Laura Mijares, Johanna M. Lems y Virtudes Téllez (coords.). Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas. Op. Cit.*

BIOGRAFÍA DE LAS AUTORAS

Ángeles Ramírez Fernández es antropóloga y profesora de Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), es investigadora asociada del Grupo de Investigación de Antropología de Orientación Pública de dicha universidad. Su investigación tiene tres ejes: migraciones del norte de África, los nuevos racismos en Europa y las dinámicas de los feminismos y otros movimientos sociales. Entre sus publicaciones recientes destacan: como editora y coautora, *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (Bellaterra, 2015); «La construcción del “problema musulmán”: radicalización. islam y pobreza» (*Viento sur: Por una izquierda alternativa* 144, 2016) y *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán* (Los Libros de la Catarata, 2011).

Virtudes Téllez Delgado es antropóloga Social y profesora del Grado de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Miembro del Grupo de Análisis sobre Islam en Europa (GRAIS) de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM). Su investigación ha tenido una doble vertiente entre el estudio de las poblaciones musulmanas (específicamente la población joven) en España y Europa y la islamofobia, y el estudio de procesos de patrimonialización. Entre sus publicaciones más recientes destacan los capítulos de libro: *Embodying Religiosities and Subjectivities: the Responses of Young Spanish Muslims to Violence and Terrorism in the Name of Islam* (Cham: Palgrave MacMillan, 2017); *Visibilizing ‘Invisibilized’ Spanish Muslim Youth* (Leiden, New York: Editorial Brill, 2018); y el artículo «“El Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales» en la *Revista de Estudios Mediterráneos (REIM)*.

RESUMEN

Los orígenes de la antropología del islam han estado vinculados a un cierto cuestionamiento epistemológico de la producción de arabistas y orientalistas, de quienes la antropología buscaba distinguirse, con el fin de evitar la reificación del islam y la esencialización de grandes áreas y poblaciones sobre una supuesta base religiosa. Frente al orientalismo, las etnografías priorizaban el conocimiento de «la gente» y sorteaban los esencialismos; finalmente, sin embargo, el fundamento teórico de la antropología del islam ha identificado un objeto, el islam, que en ciertos sentidos reproduce algunas de las perspectivas que tanto se han criticado al arabismo, pero que al mismo tiempo contienen reflexiones fundamentales para nuestro quehacer como antropólogas. Esta cartografía hace un recorrido de las aportaciones de la antropología de los contextos musulmanes en el panorama académico del Estado

español, tratando de reconstruir la racionalidad de temas y de enfoques, así como de identificar regularidades, con el objeto de ofrecer una hoja de ruta para orientarse por la enorme producción existente y de proponer algunos debates que sitúen a la antropología en un lugar no solo académico, sino de producción de discursos públicos crítica y políticamente construidos.

PALABRAS CLAVE

Antropología del islam y de los contextos musulmanes, Orientalismo, musulmanes, musulmanas, islamofobia.

ABSTRACT

The origins of the anthropology of Islam have been linked to an epistemological reconsideration of the work of Arabists and Orientalists –which anthropology has sought to differentiate– in order to prevent the reification of Islam and the essentialization of large areas and groups of people on an alleged religious basis. Ethnographies prioritized understanding «the people» and dodged essentialisms, but the theoretical framework of the anthropology of Islam identifies an «object» –Islam– that in certain respects reproduces some of the perspectives for which Arabism has been criticized, while at the same time containing fundamental reflections for the job of the anthropologist. This cartography provides an overview of the contributions from the anthropology of Muslim contexts from the academic perspective of the Spanish state in an attempt to reconstruct the reasoning behind different topics and approaches and to identify regularities. The aim is to offer a roadmap to navigate the enormous amount of existing work and to propose some debates that situate anthropology in a space that is not only academic, but also related to the production of critically and politically constructed public discourses.

KEYWORDS

Anthropology of Islam and the Muslim contexts, Orientalism, muslims, Islamophobia.

الملخص

ارتبطت أصول أنثروبولوجيا الإسلام ببعض المساءلة الإبيستيمولوجية لكتابات المستعربين و المستشرقين ، و الذين سعت الأنثروبولوجيا إلى تمييز نفسها عنهم، بهدف تجنب تشبيء الإسلام و الإختزال الجوهري لمناطق واسعة و شعوب على قاعدة دينية مزعومة. و قد منحت الإثنوغرافيا، في وجه الإستشراق، الأولوية لمعرفة «الناس» و تجاوز التصنيف الجوهري. و مع ذلك، في نهاية المطاف، فقد حدد المرتكز النظري لأنثروبولوجيا الإسلام موضوع الإسلام، الذي يعيد إنتاج بعض المنظورات التي عادة ما إنتقدت في الإستعراب، لكنها تتضمن في نفس الآن تفكرات أساسية لعملنا كأنتروبولوجيات. و ترصد هذه الورقة التصويرية مساهمات الأنثروبولوجيا في السياقات الإسلامية من داخل المشهد الأكاديمي بإسبانيا، عبر السعي إلى إعادة بناء لعقلانية الموضوعات و المنظورات، و تحديد الإنتظامات، بهدف منح خريطة طريق للإسترشاد وسط الكتابات الهائلة الموجودة، و لإقتراح بعض النقاشات التي من شأنها إعطاء الأنثروبولوجيا مكانة ليس فقط داخل المجال الأكاديمي، بل في مجال إنتاج خطابات عامة نقدية و بناءة سياسيا.

الكلمات المفتاحية

أنثروبولوجيا الإسلام و السياقات الإسلامية، إستشراق، مسلمون، مسلمات، إسلاموفوبيا.