

---

# CUERPO, TIEMPO Y ESPACIO EN EL ESTUDIO DE COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA: EL CASO DE LA JAMA'AT AT-TABLIGH

*Guillermo Martín-Sáiz*

Universidade de Washington em St. Louis  
St. Louis – Missouri – Estados Unidos

## Introducción

La noche del 19 de enero de 2009, catorce musulmanes de origen indio y paquistaní fueron detenidos en Barcelona. Al día siguiente, once de ellos fueron encarcelados. El juicio comenzó el noviembre de 2009 en la Audiencia Nacional española en Madrid. En diciembre de ese año fueron declarados culpables de planear una serie de atentados contra la red de transporte público de Barcelona. Con la posterior ratificación del Tribunal Supremo español en Madrid, los once detenidos fueron condenados a penas de entre ocho y catorce años de prisión. Estos eventos y el proceso judicial que culminó en la condena son conocidos como la Operación Cantata<sup>1</sup>. En el momento del arresto, los llamados 'Once del Raval' atendían a varios de los encuentros semanales organizados por el movimiento Islámico transnacional Jama'at at-Tabligh ad-Da'wa en varios oratorios musulmanes de la ciudad. Tal y como el fiscal trató de demostrar, los acusados eran seguidores de ese movimiento islámico. Durante el juicio, la Jama'at at-Tabligh fue definida como una iniciativa pacífica que, sin embargo, es utilizada por otros grupos para introducir presuntos terroristas en Europa. Sonaron las alarmas y la respuesta ofrecida por investigadores, políticos, periodistas e incluso algunas organizaciones musulmanas fue la siguiente: este es un movimiento discreto y esquivo que escapa de la atención y mecanismos de control

del estado, esconde la práctica religiosa de los musulmanes y contribuye a su aislamiento del resto de la sociedad española (López Bargados 2014).

Dada la influencia de este movimiento entre los musulmanes que viven en España, la Operación Cantata reavivó un debate que arranca anteriormente y trata de las complejas relaciones entre España y diversas poblaciones musulmanas a lo largo de la historia. Tomando estos eventos como el punto de partida de mi investigación, mi intención en este artículo es asentar unas nuevas bases para la comprensión de debates que tienen lugar en la actualidad acerca de la presencia de musulmanes en España hoy y las actividades de la Jama'at at-Tabligh allí. Mi hipótesis es que la controversia en torno a este movimiento precede a tales eventos y a la percepción de riesgo de sus redes misioneras transnacionales. Dicha controversia arranca tiempo atrás y está ligada a una tradición intelectual sobre el estudio de musulmanes en España que identifica el Islam como una serie de símbolos foráneos ajenos a la reciente democratización de la sociedad española. Como describiré, la Jama'at at-Tabligh desafía los patrones de representación de Islam en España tanto en discursos políticos como académicos. Esto ha llevado a abordar su estudio casi exclusivamente a través de las lentes de los estudios sobre seguridad, impidiendo así la comprensión del rol que este movimiento juega entre muchos musulmanes en Barcelona y el resto de España.

### Una paradoja y una hipótesis

La Jama'at at-Tabligh es popularmente conocida como el movimiento Islámico más influyente entre musulmanes de todo el mundo (Sikand 2002:1). Su labor misionera establece redes para la circulación de personas, mercancías o educación islámica y se extiende desde el subcontinente indio hacia el resto de Asia, África, Oriente Medio, Oceanía, América y Europa. Desde su fundación en 1926 durante la India colonial Británica, este movimiento ha promovido la formación de una comunidad musulmana transnacional (*umma*) basada en la responsabilidad individual para vivir el Islam de forma piadosa. Su proselitismo aborda cuestiones y preocupaciones que los musulmanes encuentran en su vida cotidiana. El Tabligh propone la islamización de esa vida diaria basándose en la tradición Islámica Sunní (*Sunna*), compuesta de los *Hadith* (hechos y dichos de la vida del Profeta Muhammad) y el Corán. Al centrarse en la experiencia cotidiana, el Tabligh facilita la experiencia de la religión en contextos en los que los musulmanes son una minoría y carecen de medios suficientes para desarrollar una infraestructura de espacios comunitarios, por ejemplo. Este es uno de los motivos del particular éxito de este movimiento en contextos como España y Europa.

En Barcelona, los participantes y líderes del Tabligh son principalmente estudiantes de universidades seculares españolas y profesionales de distintas edades y nacionalidades, tanto hombres como mujeres. Este movimiento organiza encuentros comunitarios de forma regular en varios oratorios de la ciudad, en almacenes comerciales o en casas y apartamentos de sus seguidores. En esos encuentros se trata

de proporcionar a los asistentes un marco cognitivo a través del cual discutir, comprender y afrontar las adversidades cotidianas que viven los musulmanes en España, habitualmente ligadas a desigualdades sociales. Ejemplos de esas desigualdades son la precariedad de la vivienda y la economía familiar, las dificultades para abrir o mantener abiertos espacios comunitarios, o una creciente Islamofobia<sup>2</sup>. De este modo, el proselitismo del Tabligh permea cada una de las esferas de la vida cotidiana. El horario laboral, por ejemplo, pasa a ser una de las principales esferas para la labor misionera y la vivencia piadosa de la religión. El Islam piadoso proporciona una vía para vincularse a la experiencia en la ciudad. Tal y como mis interlocutores recuerdan, la piedad es en este caso un esfuerzo por vivir en el camino de Dios (*fi sabil Allah*), más que una cualidad estable y abstracta. La piedad se materializa en un sujeto musulmán que es contingente y consciente y a través de hábitos diarios de consumo y cuidado del cuerpo, por ejemplo. Tal esfuerzo tiene como voluntad la imitación del modelo ejemplar para la práctica y la experiencia: la vida del Profeta Muhammad. Sin embargo, a pesar de este vínculo entre las particularidades de este contexto y la forma que toman las iniciativas del Tabligh en España, tanto sus actividades como el reconocimiento de formas piadosas de vivir la religión permanecen invisibles para los investigadores.

En la España contemporánea, la Constitución de 1978 define el estado como aconfesional. La progresiva secularización del espacio público se concibe como una garantía para la democratización de la sociedad española y la representación de diversas minorías religiosas en términos de igualdad. El espacio público surge así como la principal arena de participación y pertenencia política al estado y la sociedad democráticos. Sin embargo, en Europa, el marco institucional del estado y el espacio público están fundados en experiencias coloniales. Asimismo – y por ello mismo –, los investigadores aún distinguen la historia de España de la de sus colonias o, en este caso en particular, de la del pasado precedente a la fundación del país, esto es, al-Andalus. La violencia caracteriza la fundación de España en 1479. Lo mismo cabe decir de la llamada Reconquista, concluida en 1492, de la expulsión de los moriscos en 1609, y de la posterior experiencia colonial española en el norte de África durante los siglos diecinueve y veinte. Violencia y desencuentro hacia y con diversas poblaciones musulmanas son consustanciales a la formación del estado-nación desde el siglo XIX. En la actualidad el Islam supone aún un tema de investigación cuyo origen queda situado en un pasado mítico que precede a la creación de España, o bien fuera de sus márgenes territoriales en la Península Ibérica, en antiguas colonias.

Como resultado de estos procesos, el espacio público define y homogeneiza el Islam de forma categórica, abriendo así una brecha espaciotemporal entre la España contemporánea y la experiencia del Islam en el país en el día a día (Martín Corrales 2004; Ramírez 2014). De ese modo, el tiempo y el espacio para la práctica del Islam son representados en público en espacios a los que el etnógrafo presta especial atención, como mezquitas, espacios asociativos o determinadas áreas urbanas pobladas por inmigrantes. Curiosamente, tal y como señala Luz Gómez (2014), más

que ocultar la práctica del Islam, el espacio público hace visibles las iniciativas de los musulmanes a través de ciertos nichos de identificación de estas comunidades con lo foráneo, y en definitiva, los distingue y hace de su presencia una manifestación excepcional. Estas disyunciones históricas, políticas y conceptuales condicionan el enfoque de los antropólogos al hecho religioso musulmán y, además, dificultan la comprensión no solamente del modo sino también del porqué la experiencia piadosa del Islam promovida por el Tabligh surge básicamente de circunstancias de la vida cotidiana y no de una alteridad ajena a la vida en la ciudad.

Mientras que el proselitismo de este movimiento predica un modelo ejemplar para la práctica religiosa que es transhistórico, su propuesta y los debates que mantienen sus seguidores en los encuentros regulares que mantienen en Barcelona abordan básicamente cuestiones de la vida cotidiana en la ciudad, nada atemporales. Hasta hace poco, las ciencias sociales y las humanidades en España y Europa no han sido capaces de resolver esa paradoja. Dadas las relaciones entre España y diversas comunidades musulmanas a lo largo de la historia, en este país, como en otros en Europa, muchos abordan la presencia del Islam como un actor ajeno y una amenaza hacia la consolidación de una sociedad democrática. Sin embargo, desde una perspectiva antropológica, el objetivo de la propuesta Tablighi por una vivencia piadosa de la religión se centra en la vida cotidiana más que en el reconocimiento de una autoridad atemporal o situada en el extranjero. Tal y como algunos autores describen en casos como Portugal, Francia o el Reino Unido (Bowen 2004, 2009, 2016; Mapril 2014), buena parte de los debates en los que los musulmanes en Europa tratan cuestiones vinculadas a la tradición Islámica Sunní surgen de las condiciones de vida en ciudades como Lisboa, París, Birmingham o Barcelona. La experiencia piadosa de la religión no solo reconcilia la brecha abierta entre lo mundano y lo sagrado a través de la incorporación de un modelo de vida ejemplar (Lester 2005; Mahmood 2009) sino que en este caso, además, reconcilia la brecha entre musulmanes y su entorno cotidiano en situaciones de desigualdad social. Contrariamente a la opinión popular en España sobre la Jama'at at-Tabligh como actor que aísla a los musulmanes del resto de la sociedad, este movimiento produce un sujeto capaz de participar activamente en la vida diaria en una sociedad cuya diversidad religiosa aumente año tras año. Esto no desafía necesariamente el carácter democrático del espacio público sino los términos nacionales que lo definen, y por lo tanto, la distinción entre lo local entendido como mundano y los musulmanes como actores foráneos cuya práctica se remite a una alteridad sagrada.

### **El espacio público y sus márgenes**

En su trabajo en Indonesia, Francia y Reino Unido, John R. Bowen (2003, 2009, 2016) propone la antropología sobre la razón pública como el análisis de los múltiples niveles y capas – histórica, política, legal – que conforman los discursos contemporáneos sobre el Islam en Europa y sobre los modos en que los musulmanes construyen

sus relaciones con estados seculares. La antropología sobre la razón pública pretende comprender las problemáticas que genera la emergencia del espacio público y sus particularidades en el marco del estado-nación, en este caso en España. Uno de los objetivos de ese análisis es sugerir nuevos canales para el diálogo entre distintas comunidades religiosas en el marco legal de una democracia parlamentaria. El terreno y la garantía para ese diálogo debe ser el marco institucional del estado. Sin embargo, la antropología sobre la razón pública puede convertirse en un obstáculo a la hora de proponer términos igualitarios para el diálogo si previamente no emprende una labor historiográfica, de tipo pedagógico. La razón pública aspira a amplificar las voces de las comunidades musulmanas en la vida cotidiana pero el trabajo de campo permanece circunscrito en marcos institucionales cuyos fundamentos arrancan en relaciones históricas de poder y desigualdad, entre estados europeos y poblaciones musulmanas, antiguas metrópolis y sus ex-colonias. Ann Laura Stoler (1995, 2013) y Miriam Ticktin (2011) subrayan que esos estados de Europa y sus instituciones y espacios públicos son a menudo no solo garantías para la igualdad sino también reproductores de desigualdades, tensiones históricas y representaciones hegemónicas. En este caso, una de las consecuencias es que la proliferación y expansión de formas piadosas de Islam por parte de la Jama'at at-Tabligh permanecen invisibles a los ojos de discursos públicos y académicos en Europa. Mi intención aquí es desplazarme de los marcos institucionales hacia sus márgenes y analizar cómo esos mismos márgenes trascienden a los marcos que los definen. No se trata de negar el rol de las instituciones en los debates sobre diversidad religiosa. Se trata, más bien, de reformular la etnografía sobre esa diversidad y los distintos grupos, movimientos, propuestas y poblaciones que la componen y en definitiva, de relocalizar la investigación en los intersticios de la vida cotidiana y del espacio público. Esto abriría nuevas vías para concebir lo que Bowen denomina la antropología sobre la razón pública, abordando sus marginalidades y trascendiendo sus centros de atención. Por lo tanto, mi objetivo aquí no es únicamente descubrir trayectorias intelectuales hegemónicas en los estudios sobre musulmanes en España, sino abordar cuáles son las respuestas a esas hegemonías y de qué modo desafían viejos términos para el debate en una sociedad democrática.

Como explicaré en la última sección de este artículo, partiendo de los trabajos de autores como Hirschkind (2006), Lester (2005), Low (2009) o Mahmood (2005, 2009), el cuerpo tiene un papel central en esos desafíos. En la experiencia piadosa de la religión, el cuerpo está formado por las condiciones locales de vida tanto como supone un medio para su transformación. Tal y como sugieren Lester (2005) y Mahmood (2009), el cuerpo y sus prácticas reconcilian lo sagrado y lo mundano. En el caso que aquí presento, la incorporación de un modelo piadoso para la experiencia también reconcilia las brechas abiertas por las instituciones españolas (incluyendo las disciplinas académicas en las universidades) a lo largo de la historia entre musulmanes y España. Centrarnos en el cuerpo nos permite explorar los efectos de la propuesta piadosa del Tabligh en este contexto, y así, explorar cómo constreñimien-

tos de lo cotidiano pueden suponer también, de forma quizás inesperada, la vía para su propia subversión.

¿Qué distingue a España de otros estados de la Unión Europea? Por ejemplo, en la actualidad, su población musulmana es inferior en número a la de países como Francia o el Reino Unido. Pero la diferencia más relevante es quizás la debilidad (histórica, pero en especial en la actualidad) de las instituciones del estado en España. Ello abre posibilidades para la participación de minorías en debates públicos sobre el estado, así como para la etnografía sobre esos actores y los modos en los que desafían no tanto el carácter democrático como el orden del espacio público donde tienen lugar esos debates. Aquí quiero señalar que esos desafíos llevan a replantear el espacio público más allá de narrativas nacionales que han dominado los debates hasta ahora. La comprensión del potencial rol de la Jama'at at-Tabligh entre los musulmanes en España requiere una revisión crítica de las relaciones entre España y los musulmanes durante la historia, así como de las tradiciones de estudio sobre el Islam en este país. Como explicaré a lo largo de estas páginas, ello nos lleva necesariamente a reconsiderar los modos en que enmarcamos la etnografía sobre un movimiento Islámico en este contexto, en el tiempo y en el espacio. En este caso, la inclusión de la historia no es una mera contextualización de la etnografía sino que, como algunos autores sugieren (Axel 2002; Stoler 1995, 2013), constituye una parte fundamental del argumento antropológico sobre la cuestión. Permítanme comenzar desde el principio.

### Musulmanes en España en el tiempo

En España, el pasado andalusí y la posterior desintegración del último dominio musulmán en la Península establecieron un leitmotiv para las narrativas nacionales españolas y el estudio sobre el Islam y las comunidades musulmanas en la Península Ibérica. Desde la caída del Reino de Granada en 1492 en manos de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, la historia nacional pasó a ser una narrativa moral en términos de éxito basado en las campañas militares de un poder predatorio comprendido por los reinos de Aragón y Castilla (Manzano Moreno y Pérez Garzón 2002). Esas victorias fueron seguidas por continuos episodios de violencia contra comunidades judías y musulmanas. Los judíos fueron expulsados en 1492 y los moriscos en 1609. Desde entonces, las narrativas nacionales se construyeron sobre la base de un Catolicismo reaccionario y fueron acompañadas, al menos hasta entrado el siglo XIX, por el declive del Imperio Español más allá de sus dominios territoriales en la Península. El año 1492 marcó el comienzo de una línea temporal unidireccional, situando al-Andalus fuera de ese tiempo, en un pasado casi mitológico anterior a la formación de España. Desde entonces, el Islam ha sido concebido en el país como una religión desafiante de la formación de España como nación.

A principios del siglo XIX, la revolución liberal estableció el vínculo definitivo entre el estado y la idea de España como dominio territorial. Esto supuso la conso-

lidación del moderno estado-nación en España. La Constitución de 1802 (también conocida como la Constitución de Cádiz) introdujo por primera vez la idea de una ciudadanía vinculada a un territorio soberano y sobre la base del nacionalismo español. Una nueva Constitución en 1837 condujo a la confiscación de buena parte de las propiedades territoriales de la Iglesia Católica. La revolución liberal en España supuso por tanto lo que Manzano Moreno y Pérez Garzón (2002:280) denominan el auge de un mercado doméstico de las propiedades de la Iglesia, un mercado condicionado y dirigido por los intereses particulares de una emergente burguesía en el país. A pesar de que los objetivos progresistas de la revolución liberal terminaron fracasando (Manzano Moreno y Pérez Garzón 2002), las nuevas constituciones y la confiscación de tierras a la Iglesia sentaron las bases para la completa nacionalización de la misma dentro de los márgenes del estado. Así, estos acontecimientos llevaron a una restauración del patrimonio histórico (artístico, literario o arquitectónico) mayoritariamente eclesiástico pero desde el siglo XIX en manos del estado.

Entre los siglos XV y XIX, el estudio del al-Andalus estuvo concentrado en círculos eclesiásticos e incluso monásticos. La revolución liberal de la primera mitad del siglo XIX relocalizó los dominios de ese campo de estudio en ambientes académicos, llevando al comienzo de una secularización – y fundación – de la tradición orientalista española moderna. Así pues, el desarrollo de un sesgo particular en los estudios sobre el Islam a través del pasado andalusí de la Península ha estado desde hace siglos íntimamente ligado a la historia política del país. Dado el declive y la convulsa historia política en España al menos desde el siglo XVIII, la tradición orientalista española permaneció a la sombra de la británica, la francesa o la alemana. A su vez, ello llevó a los estudiosos españoles a desempeñar su oficio en un campo reducido no solo geográficamente, a la Península Ibérica sino también temporalmente, a su pasado andalusí.

Como algunos autores sugieren, en España, al menos durante los últimos doscientos años, un reducido campo de estudios sobre el Islam ha dominado la tradición orientalista descrita aquí (El-Outmani 2007). Además, el estudio de un mitológico al-Andalus supuso un modo casi exclusivo de estudio del Islam en España (López García 2000a). Al-Andalus se hizo visible a través del Orientalismo (Linhard 2008) y las lentes del nacionalismo español. La razón principal para concentrarse en un marco espaciotemporal reducido y situado en el pasado fue la falta de amplios dominios coloniales españoles en sociedades de mayoría musulmana entre los siglos XIX y XX. Con ello, si al-Andalus fue la principal materia de estudio de ese Orientalismo, las fuentes históricas contemporáneas a ese periodo y empleadas por la historiografía y la filología sirvieron de base para el estudio del Islam. El árabe fue la herramienta de acceso a esas fuentes para arabistas (Manzano Moreno 1999; Molina 1992)<sup>3</sup>. Curiosamente, la centralidad de las fuentes escritas condujo a un objetivo más bien escriturista de las humanidades: la búsqueda de un significado oculto en unas fuentes para lo cual el árabe – considerada una lengua foránea – suponía una clave de acceso al tiempo que definía ese campo de conocimiento como pasado y hoy extranjero.

Tal y como señalan Manzano Moreno y Pérez Garzón (2002), mientras que la filología y la historiografía no tendrían por qué suponer un problema, tanto filólogos como historiadores estuvieron más influidos por las narrativas nacionales españolas de lo que quizás les hubiera gustado reconocer. Muchas de sus investigaciones se llevaron a cabo en el ámbito de universidades e instituciones íntimamente ligadas a los procesos constituyentes del estado-nación en España desde el siglo XIX. Y como podría parecer al leer a autores como Bosch Vilá (1967), las metas del Orientalismo español han sido las mismas hasta entrado el siglo XX.

Los métodos historiográficos y de la filología establecen de forma implícita una brecha espaciotemporal entre el Islam del presente y España, un estado aconfesional y en el que muchos musulmanes proceden del Magreb, África Occidental o el subcontinente indio. El Islam es inmediatamente identificado con al-Andalus o con antiguas colonias europeas, reproduciendo así la brecha entre dos entidades más bien abstractas y casi teleológicas: España y lo musulmán. En ese contexto, al-Andalus y el arabismo pasan a ser un leitmotiv para abordar los estudios sobre el Islam (López García 2000b). Asimismo, el estudio de fuentes históricas escritas pasa a ser una vía de acceso a un pasado, y un puente entre esas dos abstracciones, de nuevo, España y el Islam. En la actualidad, el debate lo regeneran los propios filólogos e historiadores al reflexionar y discutir sobre sus propias tradiciones intelectuales y las circunstancias en las que se consolidaron. Como López García (2000a) subraya, España y sus investigadores se enfrentan a un oriente muy particular, uno enmarcado en sus propias fronteras nacionales, formado por la trayectoria de estado-nación durante siglos. En su reciente trabajo en España, Hirschkind (2014) apunta a que este país constituye su propio oriente, un oriente en sí mismo, uno que el Orientalismo Español – y en este caso también la antropología – parecen haber tratado de expurgar distinguiendo lo local de lo foráneo, el pasado del presente. Si España es causa y efecto de una narrativa moral – se cuestiona Hirschkind (2014) –, ¿cuáles son los márgenes y límites de esa moral y de qué modo son reformulados y desafiados en la actualidad?

\* \* \*

En el debate sobre el Islam en España, definir prácticas, historias y límites morales supone una controversia. El problema radica en definirlos como símbolos atemporales que son en realidad el resultado de relaciones de poder y acontecimientos políticos que han definido esa aparente oposición entre España y el Islam (Hirschkind 2014). En este caso, esos símbolos tienen su base en los procesos descritos hasta ahora en estas páginas. Sin embargo, los significados de esos símbolos son discutidos y reformulados por los propios musulmanes que viven en España en la actualidad, a pesar de la autoridad que suponen algunas definiciones académicas. En relación a ello y durante la última década, el nombre de un oratorio musulmán de Barcelona,

uno de los más antiguos en España, ha despertado cierta controversia. Se trata de la mezquita Tariq ibn Ziyad en el Raval de Barcelona.

Tariq ibn Ziyad es un lugar de culto pero también el nombre de un jefe militar, lugarteniente de Musa bin Nusayr, que lideró las tropas que entraron en la Península Ibérica desde el Norte de África en el año 711. Tariq ibn Ziyad ha sido retratado por la historiografía española como un conquistador e invasor de la Península, trayendo consigo el Islam desde afuera. Así es como se ha dado sentido a la llamada Reconquista, que concluye en Granada en 1492. En la historia política de España, la Reconquista supuso la conquista de un territorio que presuntamente fue propio con anterioridad. Evidentemente, España surgió como la unión de los reinos de Aragón y Castilla en 1479. En este caso, un territorio naturalizado es reconocido como propio en términos religiosos: en la Península Ibérica, el Cristianismo precedió al Islam. No obstante, como jefe militar, parece que Tariq ibn Ziyad sirvió previamente para Olbán, conde visigodo, con el fin de desestabilizar al rey visigodo Rodrigo, cristiano como Olbán. Lo que me interesa señalar no es la veracidad de esa historia, sea cual sea, sino de qué modo el al-Andalus es retratado en términos religiosos y a través del carácter foráneo del Islam y como radicalmente opuesto a los gobiernos que precedieron y siguieron a los dominios musulmanes en la Península (Manzano Moreno 2011).

La controversia en torno al nombre de un oratorio musulmán en la Barcelona actual es instructiva. En los debates públicos en España, el Islam, Tariq ibn Ziyad y los fundadores del oratorio homónimo en 1983 aparecen como símbolos y actores hostiles hacia una sociedad de acogida de inmigrantes como la española. No obstante, muchos de quienes participan en los encuentros de la Jama'at at-Tabligh en ese lugar reconocen en su nombre la intención de los musulmanes de vivir en la ciudad, más que de invadir el país de forma violenta. Sobre el episodio histórico, muchos musulmanes en Barcelona subrayan el hecho de que, tras desembarcar, Tariq ibn Ziyad fracturó las patas de sus monturas para evitar una retirada de sus hombres y permanecer en la Península de forma permanente. En estas conversaciones mis interlocutores describen a Tariq ibn Ziyad como un valeroso líder comunitario más que como un rudo jefe militar. De nuevo, lo relevante en este caso no es tanto la veracidad de los hechos históricos sino más o menos permeados por mitologías comunitarias, sino que muchos musulmanes se apropian de una tradición de conocimiento y la reformulan continuamente.

¿Con qué fin recurrimos a categorías de análisis como Islam, Religión, al-Andalus o Tariq ibn Ziyad, todas ellas cargadas de significado histórico? Si acordamos un significado estable para esas categorías olvidamos las circunstancias en las cuales esas categorías son constantemente debatidas, en este caso por los propios musulmanes. Mientras tanto, apunta Martín Corrales (2004), la comprensión de iniciativas como el Tabligh en España queda atrapada entre múltiples filias y fobias. A día de hoy, los debates públicos en España reproducen aún miedos e idealizaciones del al-Andalus y su desaparición y herencia como piedras angulares en la posterior consolidación de España, primero como país y nación y posteriormente como estado-nación. En lo re-

ferente a la presente investigación, ¿de qué manera estas representaciones del Islam condicionan el espacio de la ciudad como ámbito de convivencia y representación entre musulmanes y no-musulmanes, y como potencial ambiente urbano islamizado? ¿Qué estrategias proponen los seguidores del Tabligh con el fin de afrontar la vida cotidiana en un contexto como Barcelona?

### La Jama'at at-Tabligh en Barcelona: etnografía y cambios inesperados

'Piedad' o 'Islam piadoso' son términos que aparecen habitualmente en las publicaciones en Antropología sobre musulmanes en Europa durante la última década. Se trata de términos que a menudo aparecen relacionados a la tradición Islámica deobandí, originaria del subcontinente indio, y en particular a la Jama'at at-Tabligh (Masud 2000; Metcalf 1993, 1995, 2003, 2004; Sikand 2002). Como he apuntado inicialmente, este movimiento organiza encuentros regulares en los que sus seguidores discuten acerca de sus preocupaciones cotidianas y en relación a la tradición Islámica sunní y al modelo ejemplar para la experiencia, centrado en el Profeta Muhammad y recogido en la *Sunna*, en concreto en los *Hadith*.

La escuela Darul Uloom Deoband albergó los primeros debates de esa tradición. Fue fundada al norte de la India colonial británica en 1876. Dicha escuela fue el resultado de los debates públicos mantenidos entre distintos líderes musulmanes tras la caída del Imperio Mughal en 1857 (Metcalf 2004). La pérdida de una referencia Islámica pública generó discusiones públicas sobre el modo en que los musulmanes podían mantener su experiencia como tales a pesar de las influencias hindúes. Posteriormente, la Jama'at at-Tabligh fue fundada en 1926 por un estudiante y académico de Deoband: Mawlana Muhammad Ilyas al-Kandhlawi. Su objetivo fue extender los debates sobre la experiencia piadosa del Islam y los *Hadith* a aquellos sin acceso a escuelas como la de Deoband, empezando por zonas rurales al sur de Delhi, en Mewat (Sikand 2002). Las discusiones sobre los *Hadith* pretendían ofrecer un marco cognitivo a los musulmanes para comprender, poner términos y enfrentarse a dificultades de la vida diaria. Tanto en el caso de la India colonial británica como en el que abordaré a continuación en una Barcelona más reciente, los musulmanes encuentran ambientes de adversidad en los que ni la vivencia piadosa de la religión, ni la voluntad de ser lo que ellos mismos denominan un 'buen musulmán' o la igualdad social están garantizados por las condiciones de vida. Se trata de momentos de ruptura, como la caída de gobernantes musulmanes, la transición del periodo colonial a las independencias y la consecuente partición de la India, o los procesos migratorios hacia países de mayoría no musulmana en Europa.

Desde sus orígenes en Deoband y hasta tiempos recientes en Barcelona, la voluntad piadosa ha estado condicionada por los contextos en los que tiene lugar más que por un hipotético sentido abstracto, atemporal y universal de vivir piadosamente el Islam. Por lo tanto, en la Jama'at at-Tabligh, esa vivencia piadosa entraña una toma

de conciencia de las condiciones de vida en un lugar concreto, y por ello, un esfuerzo para hacerles frente. Sin embargo, como he mencionado inicialmente, mientras que el Islam como experiencia es un presupuesto relativamente sencillo, en cada caso, la vivencia piadosa de la religión y la ciudad requiere una explicación detallada. ¿Qué condiciones históricas han desencadenado el asentamiento de musulmanes y sus espacios comunitarios en determinadas áreas de Barcelona? ¿Con qué consecuencias, a veces inesperadas tanto para musulmanes como para etnógrafos?

### *Procesos de asentamiento de la Jama'at at-Tabligh en Barcelona*

Uno de los primeros objetivos de mi investigación fue reconstruir la historia – no escrita – de la Jama'at at-Tabligh en Barcelona. Para ello, llevé a cabo entrevistas e historias de vida con mis interlocutores musulmanes, además de trabajo de archivo. La historia de los musulmanes en Barcelona durante los últimos cincuenta años ha estado directamente vinculada a la historia de los centros de culto y a la expansión del Tabligh en España<sup>4</sup>. El primer oratorio musulmán de la Barcelona moderna data de finales de los años sesenta y fue fundado por estudiantes de origen sirio llegados a España pocos años antes. Se trata de un local alejado del centro de la ciudad, en la Avenida de la Meridiana. Los primeros inmigrantes procedentes del subcontinente indio llegaron a Barcelona al principio de los años setenta<sup>5</sup>. Por aquel entonces, las controversias que despertaba la restricción de horarios para la oración en el centro de la Avenida Meridiana llevaron a algunos de esos indios y paquistaníes a alquilar un pequeño apartamento en la Calle Elisabets, en pleno centro de la antigua ciudad de Barcelona, en la actualidad el Raval. Los primeros encuentros del Tabligh en la ciudad se celebraron en este local hacia finales de los setenta. Fue entonces también cuando los primeros grupos misioneros en la ciudad, junto a los promotores de este nuevo centro de oración, entraron en contacto con un ciudadano marroquí que ejercía las funciones de imán en un oratorio de la periferia de Barcelona. A principios de los ochenta este grupo de musulmanes comenzó a buscar un local más amplio para la oración comunitaria y la organización de encuentros del Tabligh. El acuerdo entre paquistaníes, indios y marroquíes proporcionó a la Jama'at at-Tabligh los fondos suficientes para el nuevo local. En 1982, el imán marroquí puso en contacto a los promotores con un empresario de origen argelino dispuesto a financiar la compra de un nuevo espacio. En 1983, la pequeña sala de oración de la calle Elisabets se trasladó a la Calle del Hospital, en el mismo barrio del Raval. El nuevo local era un espacio de noventa metros cuadrados. Además, la relación entre el imán marroquí y los indios y paquistaníes plantó la semilla para la posterior transnacionalización de los seguidores del movimiento en la ciudad, que ha ido consolidándose hasta día de hoy y que escapa de las limitaciones de identificadores étnico-nacionales de otras iniciativas musulmanas. Tariq ibn Ziyad abrió sus puertas en 1983 y comenzó a albergar a fieles y a seguidores del Tabligh en una creciente comunidad musulmana. Desde entonces,

este oratorio pasó a ser el principal centro del Tabligh en Barcelona y lo ha sido de forma clara hasta tiempos recientes.

Tariq ibn Ziyad está compuesto por una serie de espacios adquiridos durante las últimas tres décadas por parte de la junta directiva del oratorio. Su planta es tan compleja como la historia de su ampliación, y tan laberíntica como la historia reciente de los musulmanes en la ciudad. Tariq ibn Ziyad está emplazado en una finca edificada en 1876. Se trata de un edificio de viviendas estereotípico del barrio del Raval y que hasta los años setenta del siglo XX sirvió como local industrial. La composición de su planta es el resultado de construcciones y reformas interiores más o menos irregulares e improvisadas llevadas a cabo desde finales del siglo XIX. El declive de muchos edificios del barrio del Raval ha condicionado esas ampliaciones y la forma actual de la planta del oratorio.

Desde su apertura, el espacio de Tariq ibn Ziyad ha servido como lugar de acogida de grupos misioneros del Tabligh en la ciudad, así como de punto de salida de varios grupos viajando al resto de España, Europa, el Magreb, África Occidental e incluso Asia. En 1985, la red de misiones del movimiento recolectó fondos suficientes para la compra de un segundo espacio en el mismo edificio, en la Calle del Hospital. En este caso se trata de dos salas grandes que previamente fueron almacenes industriales y que ampliaron el espacio del oratorio hasta los cuatrocientos metros cuadrados. Además, la disponibilidad de fondos ayudó a reformar los espacios para la ablución y a construir una cocina y un altillo para albergar a los misioneros que pudieran visitar Tariq ibn Ziyad desde otras ciudades. A finales de los ochenta, a pesar de la precariedad arquitectónica del oratorio, del declive económico y el estigma del barrio del Raval (por entonces conocido como Barrio Chino) (Ealham 2005; Fernández González 2014; Martín Sáiz 2012; McDonough 1987), y pese a las dificultades para mantener en condiciones el espacio, Tariq ibn Ziyad era ya el principal centro de oración para musulmanes en la mitad norte de la Península Ibérica. Desde entonces, el único espacio adquirido por la junta directiva del oratorio ha sido parte de la planta baja de un edificio construido por la empresa constructora privada de promoción pública PROCIVESA. La compra se efectuó en el año 2000. Se trata de doscientos metros cuadrados cuyo acceso está situado en la Calle de Sant Rafael, paralela a la Calle del Hospital, y que abre un nuevo acceso principal al oratorio. Se trata de un edificio de nueva construcción producto de las intervenciones y transformaciones urbanísticas del barrio del Raval emprendidas en los años noventa (Aisa & Morros Vidal 2011; Fernández González 2014; Horta 2010). El espacio total de Tariq ibn Ziyad ocupa hoy en día dos plantas y un altillo en la segunda y cuatro salas distintas para la oración distribuidas entre dos fincas y que se extienden de forma irregular entre las calles de Sant Rafael y del Hospital.

En España no existe censo oficial de poblaciones basado en creencias religiosas. El Instituto de Estadística de Cataluña se ocupa de calcular el número de musulmanes que viven en Barcelona empleando los registros de inmigrantes empadronados en la ciudad<sup>6</sup>. Estas estadísticas contabilizan el número de musulmanes españoles mediante el registro de socios de las asociaciones de conversos como la Junta Islámica Catalana. Estas cifras y procedimientos subestiman la relevancia que musulmanes españoles no conversos han adquirido en las asociaciones más allá de las iniciativas identificadas con los conversos. Asimismo, tales procedimientos de cálculo refuerzan la representación del Islam y los musulmanes como religión y actores foráneos, respectivamente, reproduciendo la aparente oposición entre musulmanes españoles e inmigrantes (Martín Sáiz 2014; Rogozen-Soltar 2012) que el Tabligh contribuye a disolver.

En cualquier caso, las estadísticas son útiles para darse cuenta del desequilibrio entre las aún cuantiosas cifras de musulmanes y la demanda de espacios comunitarios, por un lado, y la escasez de centros de culto en Cataluña, por otro lado. Se trata de un desequilibrio notable entre el crecimiento de las comunidades musulmanas en España y el estancamiento en la apertura de centros de culto en los que el Tabligh acostumbraba a celebrar encuentros semanales.

En las últimas décadas, muchas de las iniciativas para dar respuesta a esas demandas han sido impulsadas por la labor misionera de la Jama'a at-Tabligh. Desde los años noventa, sus grupos de predicadores han recolectado fondos para abrir centros de culto en la ciudad y mantenerlos abiertos. Esta recolección funciona a través de huchas colocadas en negocios de musulmanes o las colectas efectuadas durante los rezos comunitarios en los oratorios de la ciudad o durante los encuentros que el movimiento celebra en Barcelona y en otras ciudades de la geografía tanto peninsular como europea. Además, la escasez de espacios comunitarios, o la escasez de espacios amplios, han llevado al Tabligh a extender sus actividades a otros lugares de la ciudad de Barcelona, como oratorios de menor dimensión que Tariq ibn Ziyad, negocios regentados por musulmanes o almacenes comerciales.

Por otra parte, en 1991, el ayuntamiento de Barcelona impulsó la apertura de un centro de culto musulmán bien acondicionado y que cumpliera con las normativas de salud pública y seguridad. Éste debiera de haber sido el primer espacio que reuniese todos y cada uno de los requisitos – externos e internos – para convertirse en la primera mezquita (que no sala de oración) de la ciudad. Sin embargo, esta iniciativa se topó con una importante oposición entre diversas iniciativas musulmanas. Muchos de los seguidores del Tabligh criticaron que el proyecto contaba con la financiación de Arabia Saudí y tenía poco que ver con los intereses locales de los musulmanes en Barcelona. Además, mis interlocutores señalan que los fondos de ese proyecto no provenían del trabajo práctico por la religión (*amali kam*), esto es, de la labor misionera del Tabligh, sino de empresas saudíes. Finalmente, este proyecto municipal fue abandonado en 1991. Desde entonces, la Jama'at at-Tabligh comenzó a buscar fondos para la apertura de un centro independiente a las políticas del ayuntamiento o la financiación procedente del Golfo Pérsico.

A finales de los noventa, la consolidación de las redes misioneras del Tabligh por la Península así como de Tariq ibn Ziyad como su centro en España supuso la consecución del plan para inaugurar un nuevo espacio. En el año 2000, los grupos misioneros del Tabligh alquilaron un espacio provisional de noventa metros cuadrados en la Calle de Sant Antoni Abad, en el barrio del Raval. A finales de ese mismo año, esos grupos trataron de adquirir mediante compra un espacio de tres plantas y un total de quinientos metros cuadrados en la Calle de la Cera, en un edificio industrial del siglo XIX, también en el Raval. No obstante, las dificultades para reunir los fondos suficientes para cubrir el precio de la compra directa (sin créditos ni préstamos hipotecarios) frustraron el intento. Éste habría sido el espacio principal del Tabligh en Barcelona (*markaz*), que siguió siendo Tariq ibn Ziyad. Inmediatamente después, también a finales del año 2000, las misiones del Tabligh desde Barcelona a Portugal y el Reino Unido contribuyeron a reunir los fondos para la compra de la planta baja de un antiguo edificio de viviendas del siglo XIX en la Calle de la Paloma, también en el Raval. Hoy en día permanece abierto. Se trata del oratorio al-Madni, que cuenta con aproximadamente cien metros cuadrados.

Desde el año 2000, nuevos espacios de culto distribuidos por distintos barrios de la ciudad y su área metropolitana han permitido a la Jama'at at-Tabligh celebrar encuentros de fin de semana en varios espacios simultáneamente. Las misiones del Tabligh atraen a audiencias más diversas que las identificadas con los imanes locales y proporcionan fondos para el mantenimiento de oratorios de barrio y pequeñas dimensiones. Así, el movimiento ha multiplicado su influencia a pesar de la falta de un espacio amplio y sin necesidad de comprar espacios para abrir centros de culto directamente asociados al Tabligh. Algunos ejemplos son el oratorio y centro cultural bengalí Shah Jalal Jame, también en el Raval, el oratorio Abu Bakr en la zona de Besós-Mar, el oratorio de La Pau y Trinitat Vella, la zona de barracones del área deportiva de Santa Eulàlia en L'Hospitalet de Llobregat, o la nave industrial que alberga el oratorio an-Nur en Mataró. Junto a estos espacios, el movimiento ha incrementado su presencia en espacios cuyo único fin no es ni la oración comunitaria ni las reuniones del movimiento, como tiendas, trastiendas, almacenes comerciales e industriales, descampados, o simplemente casas, plazas y calles de la ciudad.

### *Derivas recientes*

Las representaciones públicas del Islam, como los patrones de asentamiento de las comunidades musulmanas en España y Barcelona, están influidas por la legislación catalana sobre centros de culto y condicionan el trabajo etnográfico de los antropólogos. Como he explicado anteriormente, esas formas de representación están condicionadas por las relaciones entre España y diversas comunidades musulmanas a lo largo de la historia, contribuyendo a definir el estado-nación en este país. A pesar de que el gobierno español reconoció el llamado 'notorio arraigo' del Islam

en España en 1989, el Islam sigue siendo representado como religión foránea. Más allá del debate sobre qué supone exactamente un 'notorio' arraigo, dicho acuerdo entre el estado y los representantes de las principales asociaciones musulmanas del país pretende reconocer todavía hoy los derechos de esas asociaciones a contar con espacios comunitarios.

Cataluña y Barcelona cuentan con la mayor concentración de musulmanes de toda España. Cataluña supone un caso especialmente interesante para abordar cómo la historia de las representaciones políticas del Islam en España, en la actualidad en el marco del espacio público, desencadena hoy una serie de desigualdades sociales. La ley catalana sobre centros de culto, aprobada por el gobierno de la Generalitat de Catalunya en 2009 y reformada por el nuevo gobierno catalán en 2011 requiere a los municipios reservar espacios para abrir centros de culto en caso de que las asociaciones musulmanas lo soliciten. No obstante, la ley también garantiza el derecho de los ayuntamientos a decidir el emplazamiento de esos centros con el fin de evitar posibles polémicas en determinados barrios. Curiosamente, la mayor parte de centros de culto se encuentran en las periferias de los municipios, incluyendo ya a la ciudad de Barcelona. Además, en 2011, la reforma de esta ley incluyó una serie de requisitos arquitectónicos a cumplimentar, y vinculó la regulación sobre centros de culto a leyes sobre seguridad ciudadana y salud pública. Esto aumentó las dificultades financieras de las asociaciones musulmanas no solo para abrir nuevos centros sino para mantener los que estaban en funcionamiento. Asimismo, la reforma de 2011 dejaba a las iglesias católicas exentas de cumplir con la normativa, pues en su mayoría forman parte por antigüedad del inventario del patrimonio histórico y cultural de Cataluña. Además, el gobierno de la Generalitat de Cataluña requiere que los centros de culto estén directamente adscritos a una asociación musulmana, a menudo relacionada con identificadores étnico-nacionales de comunidades de inmigrantes. De este modo, una vez más, las instituciones contribuyen a fortalecer la imagen pública del Islam como religión foránea. Así es como el Islam y los musulmanes se hacen visibles, a través de espacios privilegiados para la práctica religiosa a los que atiende la etnografía. Lo que me interesa subrayar aquí es que la Islamofobia, el estigma o las desigualdades sociales no provienen necesariamente de un racismo explícito, directo o visceral de políticos, legisladores o investigadores, sino de trayectorias históricas de poder que permanecen ocultas si no son interrogadas. Tal y como Salman S. Sayyid (2010) apunta, asistimos a la proliferación de una forma de racismo sin la posibilidad de ponerle cara y nombre.

En debates públicos en la actualidad en España, los musulmanes aparecen excluidos de los discursos sobre la formación de una sociedad democrática y secular después del final de la dictadura franquista en 1975. Los musulmanes son también excluidos de los discursos sobre la formación del estado-nación en España, así como de la construcción de la memoria nacional y nacionalista en Cataluña, relegados por discursos institucionales, parlamentarios, partidistas, periodísticos y académicos

a una consideración de inmigrantes ajenos a esos procesos. El Islam aparece asociado a la precariedad de los espacios comunitarios musulmanes y determinados barrios y periferias urbanas empobrecidas. ¿Cuál es el rol de los musulmanes y sus iniciativas en esos procesos de representación y en un entorno adverso como el descrito? ¿Cuál es el rol de la Jama'at at-Tabligh entre los musulmanes de Barcelona y en este contexto? ¿Cuáles son sus respuestas a esas adversidades?

\* \* \*

En las últimas tres décadas, el liderazgo del Tabligh en Barcelona y España ha estado ligado a la gestión de centros de culto, los regímenes de propiedad de esos espacios y la recolección de fondos para cubrir los gastos de compra y mantenimiento de oratorios así como de las propias misiones del Tabligh. Lugares de culto, itinerarios de predicación a través de los barrios de la ciudad tejieron una red de contactos y consolidaron la apariencia de un paisaje islámico en ciertas áreas de Barcelona. Un ejemplo de ello, por emplear los términos acuñados por Moreras (2004) y Tolsanas (2007, 2008), es el llamado 'Ravalistán'.

Las limitaciones de ese paisaje islámico urbano han aumentado al ritmo de crecimiento de la comunidad musulmana en Barcelona. Las dificultades para abrir y mantener abiertos espacios comunitarios han incrementado a medida que los precios de compra y alquiler lo hacían también desde los años noventa. La falta de centros de culto y de un *markaz* en la ciudad han llevado a la Jama'at at-Tabligh a diversificar su labor misionera y de predicación, centrándose ahora en esferas de la vida cotidiana anteriormente inusuales o incluso insospechadas por musulmanes y etnógrafos. De nuevo, una situación adversa puede desencadenar una serie de oportunidades. Ampliar el ámbito para el proselitismo a las horas del trabajo, por ejemplo, o a nuevos barrios, ha llevado al movimiento a asumir a no-musulmanes como objetivo de su predicación. Además, dadas las circunstancias, el movimiento no se organiza ya en España de forma piramidal. Por ejemplo, en el área de Barcelona el Tabligh ha experimentado una disgregación de sus liderazgos y centros por toda la ciudad. El resultado es una multiplicación de pequeños núcleos que gozan de cierta autonomía en la organización logística de actividades misioneras y su financiación. Estos grupos están hoy compuestos por seguidores y misioneros de distintas nacionalidades, como españoles, paquistaníes, indios o marroquíes. Con todo, la movilidad del Tabligh ha aumentado al ritmo al que se ha expandido por toda la Península mientras ha crecido su influencia.

La presión – por ejemplo política y legal – sobre el panorama y el paisaje Islámico de la ciudad ha abierto la posibilidad de recrear la ciudad entera como un espacio propicio para la vivencia piadosa de la religión. No sólo espacios inesperados adquieren ahora relevancia, sino que las actividades del movimiento se centran ahora en momentos de la vida diaria que habían sido invisibles a ojos de los etnógrafos y pasado inadvertidos para los propios predicadores. La dimensión espaciotemporal

de los oratorios comparte ahora protagonismo con esos nuevos ámbitos. El ámbito laboral es un ejemplo. Aquí me interesa subrayar que son precisamente las propias condiciones de vida en la ciudad las que desencadenan esta deriva en las iniciativas del Tabligh, y propician su crecimiento de forma quizás inesperada. Así es como un modo de vida piadoso excede los márgenes de precariedad y excepcionalidad de tiempos y espacios para la práctica en espacios comunitarios, al tiempo que encontramos un desafío al modo en que los antropólogos abordaban el hecho musulmán en sus investigaciones. No obstante, hasta hoy, el trabajo etnográfico sigue reproduciendo la brecha entre el Islam y España, la segregación de tiempos y espacios para la práctica religiosa del resto de actividades diarias de los musulmanes, y la dicotomía entre el llamado 'campo' y el resto de la ciudad. Asimismo, el intento por reconocer una hipotética identidad nacional – sea cual sea – entre las comunidades musulmanas contribuye a reproducir esas distinciones y binarios. Esto explica, en parte, la escasez de trabajos etnográficos sobre la Jama'at at-Tabligh más allá de descripciones llanas, superficiales e insuficientes, a menudo enmarcadas en el campo de estudios sobre la seguridad del estado.

Con todo, asistimos a una reconfiguración de la relación entre tiempo y espacio para la vivencia del Islam en distintas esferas de la vida cotidiana. Asistimos, en definitiva, a la reconfiguración del paisaje islámico de la ciudad hacia uno más dinámico. Se trata de un cambio condicionado por trayectorias históricas y que revela desigualdades sociales al tiempo que desencadena inesperadas oportunidades para su transformación y la subversión de un determinado orden público y de la vida cotidiana. ¿De qué modo podemos trazar ese nuevo paisaje para la vivencia piadosa de la religión en la ciudad más allá de los márgenes del orden y el espacio público dominantes hasta ahora? ¿De qué manera podemos explicar las recientes conjunciones espaciotemporales entre España y el Islam, no como entidades abstractas sino como actores complejos hechos de tensiones históricas entre hegemonías, sus marginalidades y diversas formas de resistencia?

### **Las vías del cuerpo**

En debates recientes en Antropología de la religión, el cuerpo aparece como uno de los principales motivos de discusión. Este es el caso de los estudios sobre musulmanes en Europa. Autores como Mahmood (2009) describen el cuerpo como el terreno principal para el cultivo de virtudes donde se superponen el objeto y el sujeto de la práctica religiosa. En el caso que presento aquí, el cuerpo abre una vía para la virtud a pesar de la falta de medios. Asimismo, en el Tabligh en Barcelona, el cuerpo de los musulmanes no es solo el sujeto activo de la práctica sino también su propio objeto, pues la vida piadosa pasa por el esfuerzo piadoso para la incorporación e imitación del ejemplo del Profeta Muhammad. Por otra parte, autores como Göle (2002) describen el cuerpo como la manifestación más visible de la experiencia religiosa.

Un ejemplo ampliamente debatido es el uso del velo islámico. Para Göle, el cuerpo es también el resultado de un esfuerzo personal por vivir de forma piadosa en un entorno mayoritariamente no musulmán. Así, Mahmood o Göle insisten de distinto modo en el rol del cuerpo como el medio para la consolidación de un sujeto piadoso.

En la mayoría de esos debates, el cuerpo es descrito en relación a prácticas físicas que a su vez tienen que ver con el cultivo de los sentidos (como el tacto, la vista o el olfato), los cuales son atribuidos a virtudes del sujeto, como la higiene o la etiqueta. No obstante, en un contexto como el de España en el que el Islam y los musulmanes han sido históricamente definidos como símbolos y actores ajenos al entorno, el énfasis en el cuerpo como objeto de observación implica de forma indirecta la recreación de su carácter excepcional. De ese modo, el estudio del cuerpo concentrado en el sujeto piadoso lo contrasta implícitamente con el entorno y el espacio público secular. A pesar de que dicho cultivo es relevante para la discusión sobre el Islam piadoso, los términos a través de los cuales se define el llamado 'campo' permanecen sin ser interrogados. Tiempos y espacios concretos para la práctica etnográfica y la práctica religiosa continúan enmarcando el análisis de ese Islam piadoso.

En el caso de la Jama'at at-Tabligh en España, el cuerpo se proyecta hacia la formación de un entorno apropiado para la piedad y que excede los márgenes del sujeto piadoso individual. El cuerpo cuenta con una dimensión más allá de sus propios límites: es móvil y actúa como puente entre el sujeto piadoso y las condiciones y posibilidades del contexto para el cultivo de virtudes. El cuerpo no es solo un contenedor de virtudes que reconcilia un modelo con sus practicantes (Lester 2005; Mahmood 2005, 2009), sino también un puente entre musulmanes y la vida diaria en condiciones de desigualdad. Tal y como Low (2009) sugiere, asistimos a un espacio incorporado en el cual no es posible analizar el cuerpo segregado del ambiente en el que se constituye como objeto de cultivo. Por consiguiente, el cuerpo no es una fuente de extrañamiento sino un medio para el despliegue de una familiaridad con la ciudad. Así es como la misión proselitista del Tabligh supone un desafío para formas hegemónicas que distinguen la práctica del Islam de un contexto como España. Desde esta perspectiva antropológica, la Jama'at at-Tabligh no produce un sujeto aislado del resto de la sociedad, sino que lo proyecta hacia un colectivo de musulmanes potencialmente piadosos y que cohabitan la ciudad y la comparten con otros sujetos no-musulmanes. ¿Dónde encuentra el cuerpo sus límites?

Hirschkind (2006) propone el cuerpo como un objeto de análisis e constante movimiento por la ciudad, como un proyector de piedad directamente ligado a la forma y las condiciones del ambiente urbano. El cuerpo reconcilia esferas de la vida cotidiana y, en el caso de Barcelona, transforma la ciudad en un entorno propicio para la piedad. El cuerpo no es solo una unidad de análisis sino también una vía a través de la cual es posible reconsiderar la relación entre etnografía, religión, tiempo y espacio en la Barcelona actual, y también entre tiempo y espacio en una larga trayectoria de representaciones binarias sobre la relación entre musulmanes y España.

Para muchos musulmanes que viven en este país, el principal constreñimiento de tiempo y espacio para la práctica es el horario laboral. Como muchos, los musulmanes en España organizan su vida en torno al horario laboral y a sus lugares de trabajo, donde pasan la mayor parte del tiempo. La asistencia a encuentros del Tabligh en espacios comunitarios como oratorios queda reducida a los fines de semana y al tiempo libre. Hasta ahora, la etnografía sobre la práctica religiosa en el Islam en Europa no ha prestado atención al ámbito laboral. No obstante, la propuesta Tablighi para la vivencia piadosa de la religión requiere una completa y constante dedicación que no se reduce a determinados ámbitos, como la oración comunitaria, el oratorio y los encuentros semanales del movimiento. El Islam piadoso trasciende la segregación de tiempos y espacios de la vida cotidiana y excede los márgenes que definen los llamados 'Ravalistán' como espacios excepcionales para el Islam y su etnografía. El tiempo del trabajo constituye también un ámbito apropiado para la piedad en el que mantener discusiones, poner en práctica el cuidado del cuerpo o la imitación del ejemplo del Profeta Muhammad. Como Eric Wolf (2010) señalara anteriormente, el trabajo no puede reducirse a la mera mano de obra. Las condiciones del trabajo arrebatan la energía y el tiempo de vida al trabajador para dedicarse a la religión en sus ámbitos anteriormente privilegiados, como oratorios. No obstante, como Eric Wolf (2010) explicó, el trabajo también implica un despliegue de energía que puede no consistir solo en mantener el empleo, sino como mis interlocutores subrayan en este caso, en emplear el ámbito laboral para trabajar por la religión y para Dios y al mismo tiempo hacer frente la vida cotidiana. Aquí se trata de no reducir la práctica religiosa y la vivencia piadosa del Islam a la predicación o la reunión. Esa piedad se extiende al día a día y a las prácticas y hábitos del cuerpo. Paradójicamente, las dificultades diarias desencadenan nuevas vías para reconciliar el tiempo para la religión con el tiempo y los ámbitos de todas las esferas de la vida cotidiana en un entorno mayoritariamente no musulmán. El esfuerzo por llevar una vida piadosa es también el esfuerzo por lidiar con las condiciones de vida. Como Giddens (1986) apuntara, mientras que la vida en la ciudad entraña ciertos obstáculos, esa misma vida puede también ofrecer oportunidades, que en este caso suponen una subversión del orden público y cotidiano. ¿Pero cómo se da exactamente esa subversión?

La mayoría de los participantes en mi investigación, de origen paquistaní, indio, marroquí o español, viven y trabajan en el área metropolitana de Barcelona. Algunos son propietarios de tiendas de alimentación o confección, otros trabajan como empleados en ellas, y algunos trabajan como transportistas y repartidores (de gas, de muebles o de materiales de construcción, por ejemplo). Dada su falta de tiempo inicial para participar en mi investigación, en entrevistas y conversaciones, comencé a acompañarles por toda la ciudad durante su tiempo de trabajo. Así es como empecé a trazar sus itinerarios sobre el mapa de Barcelona. Durante el tiempo que empleé en esos itinerarios, muchos de mis informantes recordaron que vivir en el camino de Dios (*fi sabil Allah*) es un componente principal en el desempeño de una vida

ejemplar. Tal y como relatan, al enfrentarse a la adversidad, el Profeta Muhammad recorrió el camino desde Meca hasta Medina y Mawlana Ilyas (fundador del Tabligh) desde Deoband hasta Mewat, en la India. Como muchos de esos informantes subrayan, los musulmanes de Barcelona tienen el deber de recorrer los mismos caminos de forma piadosa, en este caso a lo largo de la ciudad. Muchos de ellos conciben sus trabajos, o el hecho de conducir a través de los barrios de Barcelona mientras distribuyen gas, muebles o diversos materiales, como un modo de encontrar a nuevos musulmanes y descubrir espacios y fuentes de financiación para las actividades de la Jama'at at-Tabligh.

Tanto musulmanes como etnógrafos se enfrentan a un tiempo de ruptura que abre nuevas vías tanto para la práctica piadosa del Islam como para la etnografía. De acuerdo con los términos acuñados por López Bargados, Mapril y Sánchez García (2014), es en la antropología de cuerpos itinerantes cuando y donde musulmanes y etnógrafos se encuentran y participan de una renegociación de los márgenes del trabajo de campo y los términos de representación del Islam en el aquí y el ahora. De este modo, la vivencia piadosa de la religión entraña un intento por superar las barreras establecidas por el orden público al tiempo que lo reformula. En este caso, la Jama'at at-Tabligh y el cuerpo juegan un papel central que, sin embargo, permanece inexplicado en los debates públicos mantenidos hasta ahora en España.

En una discusión sobre musulmanes en ciudades en Europa, hay por lo menos cuatro aspectos que me parece importante subrayar tras las descripciones presentadas en este artículo. Primero, este caso desafía viejos patrones de métodos etnográficos sobre la práctica religiosa de musulmanes en España. Esto incluye horarios para el trabajo de campo así como sus espacios, que deben ser reconsiderados. En segundo lugar, el cuerpo como puente rompe con binarios que segregan del espacio público secular la observación y consideración de la práctica religiosa de los musulmanes. En tercer lugar, la relación entre la ciudad y la experiencia piadosa del Islam replantea la definición del sujeto musulmán y sugiere su complejidad más allá de los límites del individuo. En cuarto lugar, este caso desafía la dicotomía entre lo religioso y lo secular y resitúa la cuestión de la soberanía sobre la vida cotidiana no en el espacio público como norma y ley sino en la capacidad subversora del Islam piadoso, por ejemplo, que es a su vez desencadenada por las condiciones de vida en el contexto.

## Conclusión

Aquí he sugerido preguntas a dos niveles distintos: hacia un debate entre investigadores trabajando sobre musulmanes y la democratización del espacio público en España, y hacia una discusión entre investigadores que mantienen debates sobre la presencia de musulmanes en el resto de países de Europa. Ambos niveles coinciden en mi interés por despertar un debate acerca del sujeto en la práctica piadosa del Islam en sociedades cuya diversidad religiosa va en aumento. Aquí busco al menos

comenzar a responder una de las preguntas iniciales de este artículo: ¿cuál es el rol de la Jama'at at-Tabligh entre los musulmanes que viven en Barcelona? A lo largo de estas páginas he descrito cómo este movimiento ofrece estrategias para hacer frente a las dificultades y oportunidades que plantea la vida en la ciudad, a pesar de sus desigualdades sociales. Para comprender la relevancia del Tabligh y el rol que juega entre esos musulmanes es necesario replantear nociones de y relaciones entre de tiempo, espacio, cuerpo y práctica religiosa. Como he apuntado, es precisamente el cuerpo lo que abre una vía para reconsiderar también los patrones institucionales, así como los conceptos desarrollados desde la antropología, en la gestión y el estudio de la diversidad religiosa en España y las interacciones diarias entre musulmanes, no-musulmanes, el ámbito urbano y el estado.

Los arabistas españoles han empezado ya a reflexionar sobre el modo en que trayectorias históricas y políticas del estado-nación en España han condicionado la tradición de estudios sobre el Islam allí. Sin embargo, no parece que las ciencias sociales hayan prestado demasiada atención a esos debates que mantienen historia-dores o filólogos. En la antropología, por ejemplo, continuamos reproduciendo la excepcionalidad del Islam y los musulmanes en el espacio público. ¿Se debe esto a que los filólogos siguen siendo un "gremio apartadizo", tal y como López García (1990) sugirió hace más de veinte años? ¿Se debe acaso a que la antropología española no ha sido capaz de mantener los mismos debates y producir sus propios discursos? En ese caso, ¿cuáles son los motivos? ¿Qué nos dice al respecto el dominio de las academias de países del centro y el norte de Europa? ¿Cómo podemos contribuir a debates de amplio espectro en Europa trabajando desde España y el sur de Europa y al mismo tiempo reformulando la antropología de la razón pública que sugiere John R. Bowen (2003, 2009, 2016)?

El auge de movimientos como la Jama'at at-Tabligh nos lleva a examinar los límites de la vida y el orden públicos en relación a la experiencia de la religión en la vida cotidiana. Los debates sobre esos límites y los términos en los que se define el estado-nación están aún sin resolver. En España, atendemos al debate sobre el estado democrático y un espacio público especialmente indefinido cuyas bases están aún por asentar. Lo que está en juego es si los términos definidores del estado-nación son inclusivos o todo lo contrario, exclusivos. Mientras tanto, procesos de exclusión y desigualdades sociales permanecen hegemónicos si no son puestos al descubierto e interrogados. En estas páginas he tratado de demostrar que las actividades de la Jama'at at-Tabligh en Barcelona no suponen un aislamiento de los musulmanes con respecto al resto de la sociedad, sino una toma de conciencia y el desarrollo de un vínculo directo con las condiciones de vida a través de las cuales el espacio público se consolida y replantea simultáneamente.

En un debate reciente sobre historiografía en España, Eduardo Manzano Moreno propuso construir una noción de ciudadanía compartida más inclusiva con diversas comunidades religiosas en sociedades secularizadas<sup>7</sup>. Manzano Moreno sugirió

ir más allá de los términos nacionales que definen el dominio público, superando las limitaciones y controversias de discursos nacionalistas tanto en España como en Cataluña, por ejemplo. No obstante, si acordamos definir ese dominio público mediante discursos alejados del léxico nacionalista, ¿cómo definir una ciudadanía compartida cuando la noción misma de ciudadanía es intrínseca a la de los estados-nación modernos, sean o no democráticos? ¿Es posible – y de qué modo – desactivar los términos nacionales que definen ciudadanía en ese contexto? Aquí propongo la labor historiográfica como parte constituyente del trabajo etnográfico y los debates, preguntas, hipótesis y argumentaciones en antropología social. Como apunta Ann Laura Stoler (1995, 2013), es necesaria una pedagogía sobre los procesos históricos que han conformado hegemonías políticas e intelectuales en la representación de minorías, en este caso religiosas y, por supuesto, procedentes de antiguas colonias europeas. Asimismo, es necesario incluir en esta pedagogía una genealogía del espacio público que tenga en cuenta la formación del estado-nación en relación a pasados mistificados, ya sea en el al-Andalus o en las antiguas colonias españolas. A pesar de los debates que mantienen distintos investigadores sobre el potencial del cuerpo, la pregunta sobre si lo secular es o no un registro y un terreno apropiado para proseguir con el debate sigue sin resolver. Parece que hemos sido capaces de poner en suspenso los términos de viejos debates. Sin embargo, no hemos sido aún capaces de proponer unos nuevos. Esta tarea queda pendiente de abordar en futuras discusiones, artículos y colaboraciones.

## Referências Bibliográficas

- AISA, Ferran y MORROS VIDAL, Remei. (2011), *El Raval. Un espai al marge*. Barcelona: Editorial Base.
- AXEL, Brian Keith (ed.). (2002), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*. Durham and London: Duke University Press.
- BOSCH VILÁ, Jacinto. (1967), “El Orientalismo español: Panorama histórico. Perspectivas actuales”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, III: 175-188.
- BOWEN, John R. (2003), *Islam, Law, and Equality in Indonesia: an Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2004), “Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space”. *JEMS*, 30 (5): 929-944.
- \_\_\_\_\_. (2009), *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016), *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari’a Councils*. Princeton: Princeton University Press.
- EALHAM, Chris. (2005), “An imagined geography: Ideology, urban space, and the protest in the creation of Barcelona’s Chinatown”. *IRSH*, 50: 373-397.
- EL-OUTMANI, Ismail. (2007), “Oriente como discurso en el discurso de Occidente”. *Interlitteraria*, 12: 31-51.
- FERNÁNDEZ, David; LÓPEZ BARGADOS, Alberto; MARTÍNEZ, Albert; PRADO, Abdennur; RIVERA BEIRAS, Iñaki y SALELLAS VILAR, Benet. (2009), *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11-S*. Barcelona: Virus Editorial.

- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Miquel. (2014), *Matar al Chino. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus Editorial.
- GIDDENS, Anthony. (1986), "Time, Space and Regionalization". *The Constitution of Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- GÖLE, Nilüfer. (2002), "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries". *Public Culture*, 14 (1): 173-190.
- GÓMEZ, Luz. (2014), "Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España", In: A. Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.
- HALLIDAY, Fred. (1993), "Orientalism and its critics". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (2): 145-163.
- HIRSCHKIND, Charles. (2006), *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (2014), "The Contemporary Afterlife of Moorish Spain". In: N. Göle (ed.). *Islam and Public Controversy in Europe*. London: Ashgate.
- HORTA CALLEJA, Gerard. (2010), *Rambla del Raval de Barcelona. Apropiações viandantes y procesos sociales*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- LESTER, Rebecca J. (2005), *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- LINHARD, Tabea. (2008), "In that Precarious Exilic Realm: Edward Said's Andalusian Journeys". In: M. Karavanta y N. Morgan (eds.). *Edward Said and Jacques Derrida. Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Press.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto; MAPRIL, José y SÁNCHEZ GARCÍA, José. (2014), "Vivir el Islam en el sur de Europa: la construcción de la transnacionalidad desde una perspectiva religiosa". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16: 1-6.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto. (2014), "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografando la construcción del 'terror islámico' en Cataluña". In: A. Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto y RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles. (2015), "Para un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia". *Viento Sur*, 138: 19-26.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. (1990), "Arabismo y Orientalismo en España: radiografía de un gremio escaso y apartadizo". *Awraq*, 1: 35-69.
- \_\_\_\_\_. (2000a), "Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España". In: G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (eds.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Toledo: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- \_\_\_\_\_. (2000b), "Enigmas de al-Andalus: una polémica". *Revista Occidente*, 224: 31-50.
- LOW, Setha M. (2009), "Towards an Anthropological Theory of Space and Place". *Semiotica*, 175-1/4: 21-37.
- MAHMOOD, Saba. (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009), "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?". *Critical Inquiry*, 35 (44): 836-862.
- MANZANO MORENO, Eduardo. (1999), "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: Una nueva interpretación". *Hispania. Revista española de historia*, 59 (202): 389-432.
- \_\_\_\_\_. (2000), "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español". In: G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (eds.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Toledo: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- \_\_\_\_\_. (2011), "Algunas reflexiones sobre el 711". *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe contemporáneo*, 3: 3-20.

- MANZANO MORENO, Eduardo y PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio. (2002), "A difficult Nation? History and Nationalism in Contemporary Spain". *History & Memory*, 14 (1/2): 259-284.
- MAPRIL, José. (2014), "Aren't You Looking for Citizenship in the Wrong Place? Islamic Education, Secular Subjectivities, and the Portuguese Muslim". *Religion and Society*, 5 (1): 65-82.
- MARTÍN CORRALES, Eloy. (2004), "Maurofobia/islamofobia maurofilia/islamofilia". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66/67: 39-51.
- MARTÍN SÁIZ, Guillermo. (2012), "Pràctica religiosa i pràctica etnogràfica: la Òama'at at-Tabligh ad-Da'wa' i el Raval". *Revista Catalana de Sociologia*, 28: 101-120.
- \_\_\_\_\_. (2014), "Espacio público e Islam transnacional: A propósito de la Jama'at at-Tabligh en Barcelona". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16: 1-14.
- MASUD, Muhammad Khalil (ed.). (2000), *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden: Brill.
- MCDONOUGH, Gary W. (1987), "The geography of evil: Barcelona's Barrio Chino". *Anthropological Quarterly*, 60 (4): 174-184.
- METCALF, Barbara D. (1993), "Living Hadith in the Tablighi Jama'at". *The Journal of Asian Studies*, 52 (3): 584-608.
- \_\_\_\_\_. (1995), "Too Little and Too Much: Reflections on Muslims in the History of India". *The Journal of Asian Studies*, 54 (4): 951-967.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Travelers' Tales in the Tablighi Jama'at". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 588: 136-148.
- \_\_\_\_\_. (2004), *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press.
- MOLINA, Luís. (1992), "El arabista español ante las fuentes históricas". *Al-Qantara*, XIII (2): 445-456.
- MORERAS, Jordi. (2004), "¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68: 119-132.
- RAMÍREZ, Ángeles (ed.). (2014), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.
- ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela. (2012), "Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam". *American Anthropologist*, 114 (4): 611-623.
- SAYYID, Salman. (2010), "Do Post-Racials Dream of White Sheep?". Working paper produced within the TOLERACE project, *Center for Ethnicity and Racism Study*. Link: <http://www.ces.uc.pt/proyectos/tolerance/media/Working%20Paper%201/6%20CERS%20-%20Do%20Post-Racials%20Dream%20of%20White%20Sheep.pdf>. Acceso: 26/11/15.
- SIKAND, Yoginder. (2002), *Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920-2000): A Cross-Country Comparative Study*. Hyderabad: Sangam Books.
- STOLER, Ann Laura. (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press.
- STOLER, Ann Laura (ed.). (2013), *Imperial Derbis. On Ruins and Ruination*. Durham and London: Duke University Press.
- TARRÉS, Sol. (1999), "Islamización de la vida cotidiana: el tabligh en Sevilla". In: F. Checa y E. Soriano (eds.). *Immigrantes entre nosotros. Trabajo, cultura y educación intercultural*. Barcelona: Icaria.
- \_\_\_\_\_. (2006), "Immigrantes extranjeros asentados en Andalucía. La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebí de Sevilla". *Anuario Etnológico de Andalucía*, 2002-2003: 385-409.
- TICKTIN, Miriam. (2011), *Causalities of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- TOLSANAS, Mònica. (2007), "Las calles de Barcelona, las casas de Pakistán. Transnacionalismo y generación posmigratoria". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 78: 33-56.

- \_\_\_\_\_. (2008), *Las calles de Barcelona, las casas de Pakistán, Gramàtiques de l'experiència, narratives de la identitat. La construcció del subjecte en un espai urbà transnacional*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill-Sèrie Trama.
- WOLF, Eric. (2010), *Europe and the People without History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

## Sites consultados

- Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia: [http://www.webislam.com/autor/plataforma\\_ciudadana\\_contra\\_la\\_islamofobia](http://www.webislam.com/autor/plataforma_ciudadana_contra_la_islamofobia). Acceso: 26/11/2015.
- Instituto de Estadística de Cataluña: [www.idescat.cat](http://www.idescat.cat). Acceso: 26/11/15.

## Notas

- <sup>1</sup> Uno de los lugares de la detención fue el oratorio Tariq ibn Ziyad, en el barrio del Raval de Barcelona. Durante las últimas tres décadas éste ha sido uno de los espacios habituales de reunión de los seguidores de la Jama'at at-Tabligh en la ciudad. El juicio que siguió a las detenciones estuvo envuelto en una controversia: la falta de pruebas materiales concluyentes y una acusación basada fundamentalmente en un testigo protegido denominado F-1. Para más información sobre el caso, véase Fernández, López Bargados, Martínez, Prado, Rivera Beiras, Salellas Vilar (2009).
- <sup>2</sup> Para una discusión detallada sobre el uso de este término en España véase López Bargados y Ramírez Fernández (2015). Además, puede hacerse un seguimiento de los distintos episodios de Islamofobia en España a través del portal en Internet de la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia: [http://www.webislam.com/autor/plataforma\\_ciudadana\\_contra\\_la\\_islamofobia](http://www.webislam.com/autor/plataforma_ciudadana_contra_la_islamofobia). Último acceso 26 de noviembre de 2015.
- <sup>3</sup> Como Halliday (1993) opina, la insistencia en el uso del árabe como lengua de interpretación de las Fuentes del Islam no es exclusiva de la tradición orientalista española. No obstante, como Manzano Moreno (2000) sugiere, el arabismo español ha excluido otros modos de abordar esas fuentes.
- <sup>4</sup> El Tabligh entró en España desde los años setenta, entrando desde el Reino Unido y Francia, por Cataluña, desde Portugal, y desde Marruecos, por Andalucía. En la actualidad, Cataluña y Barcelona concentran la mayor parte de sus actividades en el país, aunque estas se encuentran en la mayor parte del territorio peninsular, incluyendo Portugal. Para más información, véase Tarrés (1999, 2006).
- <sup>5</sup> La mayor parte eran inmigrantes llegados desde el subcontinente Indio y el Reino Unido, algunos de los cuales contaban con pasaporte británico. Muchos son de origen paquistaní, y en menor medida también bengalí e indio. Los paquistaníes proceden mayoritariamente de la región de Gujarat de ese país. Esa comunidad creció notablemente en los años noventa, aunque su aumento más significativo se produce con las regularizaciones de inmigrantes en España a partir de la década de los 2000.
- <sup>6</sup> De acuerdo con el Instituto de Estadística de Cataluña (disponible en [www.idescat.cat](http://www.idescat.cat)), en 2012, la población inmigrante del Raval era de entorno al 50%, en torno a 20.000. Más de la mitad eran de origen indio, bengalí o paquistaní, y un 20% eran de origen magrebí. Los filipinos eran alrededor del 10%, los africanos en torno al 6%, y los latinoamericanos alrededor del 4%, por ejemplo. Por otra parte, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística en España, Cataluña acogía por lo menos a 300.000 inmigrantes en 2012. En ese año, los musulmanes constituían tanto en Cataluña alrededor del 5% de la población total, de unos 45 millones por aquel entonces. A nivel del estado, los musulmanes eran un 3% en la población total del estado, alrededor de 1,3 millones, aunque esas cifras sean en todos los casos probablemente superiores, puesto que estos cálculos solamente tienen en cuenta censos oficiales.

- <sup>7</sup> El 21 de noviembre de 2014 se celebró una mesa redonda sobre historiografía en España y el a-Andalus en el Danforth University Center de la Washington University en St. Louis. El encuentro contó con la participación del historiador Eduardo Manzano Moreno y giró en torno al artículo escrito por él mismo y Juan Sisinio Pérez Garzón, titulado “A difficult Nation?” y publicado en 2002.

Recebido em dezembro de 2014.

Aprovado em março de 2015.

**Guillermo Martín-Sáiz** ([guillermo@wustl.edu](mailto:guillermo@wustl.edu))

Doutorando em Antropologia pela Universidade de Washington em St. Louis (Missouri) e pesquisador do GRECS (Grupo de Pesquisa sobre Controle e Exclusão Social) da Universidade de Barcelona.

**Resumen:****Cuerpo, tiempo y espacio en el estudio de comunidades Musulmanas en España: El caso de la Jama'at at-Tabligh**

Este artículo aborda los modos de organización de movimiento Islámico transnacional Jama'at at-Tabligh ad-Da'wa en el área de Barcelona –España- desde los años setenta. Su labor proselitista se extiende en la actualidad a diversas zonas de la ciudad y hacia el resto de la Península Ibérica. Ello contribuye a un aumento de la influencia de este movimiento entre musulmanes de diverso origen. La Jama'at at-Tabligh promueve una experiencia piadosa del Islam que hace de su práctica en tal contexto un hecho familiar más que excepcional. Así, este movimiento pone en suspenso visiones hegemónicas sobre el Islam como religión foránea ajena a la democratización del espacio público. Sin embargo, las ciencias sociales no han sido capaces de explicar el alcance del Tabligh, que aparece infrarrepresentado en los discursos públicos. Aquí sugiero en para comprender el rol que juega entre musulmanes que viven en este contexto es necesario reconsiderar nociones de tiempo (histórico y cotidiano) y espacio (histórico y urbano) en relación a la experiencia del Islam en España. Concluyo estas páginas proponiendo el cuerpo como un puente entre la religión y la ciudad y como el necesario foco de atención en futuras etnografías, tanto para el análisis de la Jama'at at-Tabligh como para el debate sobre la presencia del Islam en la España contemporánea.

**Palabras-clave:** Islam, España, Jama'at at-Tabligh, piedad, antropología del cuerpo.

**Abstract:****The Body, Time and Space in the Study of Muslim Communities in Contemporary Spain: The Case of the Tablighi Jama'at**

This article focuses on the implementation of the Islamic transnational movement Tablighi Jama'at in the area of Barcelona, Spain, since the 1970s. Its proselytizing mission extends today to different areas of the city and the rest of the Iberian Peninsula, contributing to the increasing influence of the movement among Muslims of diverse origin. The Tablighi Jama'at promotes a pious experience of Islam that makes its practice in the city familiar with such environment rather than exceptional. Thus, I argue that this movement challenges hegemonic views of Islam as a foreign religion and as alien to the democratization of the public sphere. However, scholars have not been able to explain the scope of the Tablighi Jama'at. It remains underrepresented and misunderstood in public discourses. I suggest that in order to comprehend its scope and the role it plays among Muslims living in this context it is necessary to reconsider notions of time (both historical and quotidian) and space (both historical and urban) in relation to the experience of Islam in Spain. I conclude proposing the body as a bridge between religion and the city and as the potential focus for future ethnographic research and the venue for the comprehension of the Tablighi Jama'at and the debate on the presence of Islam in contemporary Spain.

**Keywords:** Islam, Spain, Tablighi Jama'at, piety, anthropology of the body.