

¿ORIENTALISMOS PERIFÉRICOS? ZONAS DE TEORÍA Y ANÁLISIS DEL CAMPO ISLÁMICO EN ESPAÑA

Laura Mijares

Introducción

El origen de este artículo es la celebración de una mesa redonda sobre Orientalismos periféricos moderada por mí misma en el seminario de noviembre de 2017 y organizada con motivo del 10^o aniversario de Casa Árabe. La existencia previa de una red de trabajo sobre este tema, liderada por la antropóloga portuguesa Maria Cardeira de la Universidade Nova de Lisboa, es la que condujo a la presentación en este encuentro del debate iniciado en 2013 y que giraba en torno a la concepción de periferia académica y a las posibilidades de su potencialidad investigadora y política.¹ Partiendo de determinantes comunes, no solo en los países del sur de Europa sino también en otros latinoamericanos, y alertadas por la proliferación de incidentes islamófobos y por el aumento del racismo antimusulmán, en la red se pretendía reflexionar conjuntamente sobre la posibilidad de generar marcos de interpretación y representaciones del islam con los que contrarrestar las producidas en los contextos hegemónicos, básicamente los discursos elaborados desde Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos.

El orientalismo, en tanto disciplina y corriente intelectual que tiene como objeto de estudio el área denominada «Oriente», fue delimitado políticamente por Edward Said en la década de los años setenta.² Su análisis sobre la relación de dependencia existente entre el orientalismo y el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX ha tenido una influencia incuestionable, transformando de forma determinante los análisis sobre la región arabo-islámica e incluso propiciando el surgimiento y desarrollo de nuevas disciplinas como los estudios poscoloniales. Said define el Orientalismo como el «estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente»³ y se materializa, entre otras cuestiones, en la imposición de un conocimiento académico sobre «el otro oriental» que es incluso interiorizado por las sociedades en las que se impone.⁴

Siguiendo la línea de trabajo de la antropóloga Lila Abu-Lughod, en este artículo propongo revisar las «zonas prestigiosas de teoría»⁵ del orientalismo español, es decir, los temas canónicos de los que se han ocupado y ocupan los orientalistas desde los inicios de la disciplina en el siglo XVIII hasta nuestros días. El estudio que propongo no es exhaustivo ni pretende abarcar todos los temas. De hecho, me centro en un campo relativamente nuevo en España, como es el que examina los aspectos políticos, económicos y sociales que genera la presencia de una pobla-

1 Una descripción pormenorizada de la red puede encontrarse en Maria Cardeira da Silva (2016). «Southern insights on the Orient and Western Orientalisms», *Revista de Estudos Internacionais Mediterrâneos*, 21, pp. I-II.

2 Edward Said (2003) [1978]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, p. 20.

3 *Ibidem*, p. 21.

4 Hisham Sharabi (ed.) (1990). *Theory, politics and the Arab world: critical responses*. New York: Routledge.

5 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World», *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306.

ción musulmana cada vez más numerosa. En otras palabras, aborda el estudio del campo islámico en España y de su genealogía, a partir de las zonas de teoría que lo determinan.⁶ Puesto que «todos trabajamos en entornos intelectuales nacionales que conforman cómo y en qué trabajar»,⁷ detenerse en considerar las temáticas sobre las que nos especializamos puede ser muy útil para entrever las «tramas de significación»⁸ que envuelven nuestras investigaciones. También para reflexionar sobre su funcionalidad y su relación con los centros prestigiosos de producción académica. En definitiva, analizar los temas del Orientalismo me servirá para reflexionar sobre la posición periférica de la producción académica española.

Para acometer dicha revisión, propongo en primer término la localización y análisis de los «conceptos ineludibles» (o *gatekeeping concepts*), «que parecen limitar la teorización antropológica sobre el lugar en cuestión y que definen las preguntas de interés determinantes y dominantes en la región».⁹ Ha sido el campo antropológico el que se ha ocupado de estos conceptos, definiéndolos como las nociones concretas que franquean la entrada teórica a contextos regionales específicos. Puesto que influyen también en la elaboración de teorías, reciben una atención privilegiada por parte de la academia y ayudan a configurar las denominadas «zonas prestigiosas de teoría». Además de estos «conceptos ineludibles», Geertz propone hablar de «tramas de significación» (*webs of significance*) ancladas en la cultura, que los seres humanos hilan y en las que se encuentran insertos.¹⁰ Hannoum, que estudia la acción colonial en el Magreb, considera que es el propio colonialismo el que impone las tramas que terminan atrapando a los colonizados, a los que no se permite participar en la creación de las mismas. Dichas tramas se asientan en un sistema de dominación que prioriza la movilización de unos aspectos, desecha la utilización de otros, y acaban siendo utilizadas para explicar cómo funcionan las sociedades colonizadas.¹¹ Aunque la relación entre colonialismo y conocimiento académico ha sido sobradamente debatida,¹² conviene no olvidar el papel que dicha población juega a la hora de colocar estratégicamente conceptos teóricos que sirven para describir analíticamente las sociedades en las que ejerce su poder.

En lo que respecta a las ciencias sociales, Ernest Gellner fue uno de los primeros antropólogos en abordar el análisis de lo que él denominó la «sociedad musulmana». Sus trabajos son muy diversos, como también lo fueron sus conclu-

6 El término «campo islámico» hace referencia al conjunto de temas que rodean los análisis sobre las poblaciones musulmanas. Por otra parte, lo asumo y utilizo en el mismo sentido que Ferjani, es decir, con la intención de dar cuenta de la diversidad de realidades y para evitar enfoques esencialistas. Mohamed-Chérif Ferjani (2009) [2005]. *Política y religión en el campo islámico*. Barcelona: Bellaterra.

7 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». *Op. Cit.*, p. 280.

8 Clifford Geertz (2000) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

9 Arjun Appadurai (1986). «Theory in Anthropology: Center and Periphery», *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2), p. 357.

10 Clifford Geertz (2000) [1973]. *La interpretación de las culturas*. *Op. Cit.*

11 Abdelmajid Hannoum (2009). «Notes on the (post)colonial in the Maghreb», *Critique of Anthropology*, 29 (3), pp. 324-344.

12 Paula Durán Monfort (2008). Por una descolonización de las ciencias sociales. Alternativas antropológicas desde el Magreb, en A. Leizaola y J. M. Hernández (coords.). *Miradas, encuentros y críticas antropológicas*. San Sebastián: Ankulegi, pp. 173-179.

siones, pero me interesa señalar aquí la repercusión que tuvo su interpretación del comportamiento social islámico. El autor, que priorizaba el elemento religioso por encima de otros, entendía que el islam, en tanto que proyecto de orden social, no había realizado la separación entre poder político y religión que desde su punto de vista sí hicieron otras religiones como el judaísmo o el cristianismo.¹³ Su modelo antropológico, en el que el comportamiento de las estructuras sociales, religiosas y políticas interactúa en una «totalidad islámica», aunque duramente cuestionado,¹⁴ no ha dejado de influir en la imposición de unas tramas de significación que se han ido renovando con el tiempo y que perduran en la actualidad a pesar de su carácter esencialista y totalizante. No hay más que pensar en la tesis sobre el choque de civilizaciones de Huntington,¹⁵ cuya ideología sobre el islam debe mucho a Bernard Lewis, quien en consonancia con Gellner ya avanzó el advenimiento del choque de civilizaciones en un famoso artículo en el que se preguntaba por las razones de la «ira musulmana» contra Occidente.¹⁶ Para Lewis el islam «sería una religión especialmente total, totalizadora, e incluso totalitaria que englobaría y vincularía todo: lo espiritual y lo temporal, lo político y lo religioso, lo público y lo privado».¹⁷ Aunque no es lugar aquí para analizar los encajes teóricos de los autores mencionados, todos parten de una distinción ontológica fundamental entre Occidente y el resto del mundo, que perdura hasta el día de hoy y que cimenta esas tramas de significación que constituyen la plataforma desde la que se explica la realidad de las sociedades arabo-islámicas. En lo que respecta al Orientalismo, Edward Said denuncia también la construcción de esta distinción ontológica aunque, como han señalado algunos de sus críticos, acabe alimentándola y reproduciéndola.¹⁸

Una reflexión crítica con los enfoques antropológicos desarrollados en los contextos musulmanes fue la llevada a cabo por Lila Abu-Lughod, quien en un análisis ya clásico identificó tres temas alrededor de los que, según su parecer, se había fundado la antropología sobre el mundo árabe: la tribu (o segmentariedad), el harén,¹⁹ y el islam. Según la autora, estos tres elementos, compartidos igualmente por el orientalismo, conforman las «metonimias teóricas» dominantes para comprender una zona tan amplia y compleja como es el mundo árabe. Son los temas que delimitan las formas y patrones del discurso antropológico sobre esta región y por ello resultan ineludibles. Mi punto de partida es que estos conceptos no son los

13 Ernest Gellner (1986) [1981]. «Flujo y reflujo en la fe de los hombres», *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-125.

14 Talal Asad (1986). «The idea of an anthropology of Islam», *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University; Sami Zubaida (1995). «Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam», *Economy and Society*, 24 (2), pp. 151-188.

15 Samuel P. Huntington (1993). «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 72 (3), pp. 22-49.

16 Bernard Lewis (1990). «The roots of Muslim rage», *The Atlantic Monthly*, 266, septiembre de 1990, pp. 24-28.

17 Mohamed-Chérif Ferjani (2009) [2005]. *Política y religión en el campo islámico*. *Op. Cit.*, p. 21.

18 Daniel M. Varisco (2007). «Defin[ess]ing Orientalism», *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Seattle y Londres: University of Washington Press, pp. 40-62.

19 La antropóloga utiliza la palabra harén para referirse a las actividades de las mujeres y al mundo de las mujeres. Lo utiliza siendo consciente de sus connotaciones orientalistas, precisamente con la intención de señalar el mundo imaginario al que hace referencia. Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». *Op. Cit.*

mismos en todas las épocas ni en todos los contextos.²⁰ Su circulación en los medios de producción académica depende de infinidad de cuestiones entre las que también se cuenta el propio devenir político, tanto de la región arabo-islámica como de los lugares desde los que se produce su conocimiento y análisis. Por todo ello, son modificables y de hecho han ido cambiando con el tiempo. En el caso concreto de la producción orientalista española, las zonas de teoría dominantes se han ido transformando sobre un eje que pivota entre la orientalización que sobre otras zonas del mundo llevan a cabo los orientalistas y la orientalización a la que es sometida España por parte de franceses y británicos.²¹ La simultaneidad de ambas vertientes, a la que me referiré con más detenimiento después, es uno de los elementos que ha determinado la ambivalencia del orientalismo español y su posición periférica.

La estructura que propongo es cronológica pero también temática. El siguiente apartado, dedicado al pasado del orientalismo español, presenta las ambigüedades y ambivalencias del debate centro/periferia en relación con los estudios orientales. Se trata de un recorrido no exhaustivo que pretende ser funcional al siguiente apartado, dedicado a la discusión de las zonas contemporáneas de teoría y de los debates sobre los trabajos actuales dedicados al campo islámico en España. Dicho apartado se ha subdividido a su vez en otros tres que analizan la transformación sociológica de la población inmigrante en población musulmana, la supeditación de los análisis sobre poblaciones musulmanas en Occidente a los análisis sobre reislamización y, por último, la aparición de la «radicalización» en tanto concepto ineludible y determinante en buena parte de los abordajes académicos contemporáneos.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, los objetivos primarios de este trabajo son dos. En primer lugar, reflexionar sobre qué implica hablar de márgenes académicos y sobre las oportunidades que existen de situar conceptos analíticos propios que puedan dar respuesta a situaciones particulares. En segundo lugar, detenerse a pensar sobre el papel hegemónico de algunas conceptualizaciones teóricas y sobre el lugar que ocupan, no solo en el entramado académico, sino también en la conformación y reproducción de ideologías más o menos complacientes con el poder y con las lógicas de categorización étnico-racial que caracterizan a los sistemas sociales en Europa.

El pasado: entre el Oriente doméstico y el Oriente más cercano

Oriente es un constructo político y académico determinado por un «cuerpo de teoría y práctica» impuesto desde los centros coloniales de poder y que se basa en la distinción ontológica entre Occidente y el resto del mundo.²² En virtud de este planteamiento parece obvio que el posicionamiento central o periférico de

20 Otra cosa es que a lo largo del tiempo persistan los mismos estereotipos que legitiman las regulaciones que se dirigen a un determinado cuerpo social como puede ser el de las poblaciones musulmanas. Al respecto, es muy interesante el estudio de Josep Lluís Mateo Dieste sobre la imagen del «moro» a lo largo de la historia de España. El autor demuestra cómo los estereotipos en la actualidad apenas difieren de los encontrados en tratados del siglo XVI y XVII, escritos para justificar la expulsión de los moriscos. Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». *Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.

21 Anna McSweeney y Claudia Hopkins (2017). «Editorial: Spain and Orientalism», *Art in Translation*, 9 (1), pp. 1-6.

22 Edward Said (2003). *Orientalismo. Op. Cit.*, p. 26.

las empresas coloniales determina el tipo y las características del orientalismo que desarrolla. En el prólogo a la edición española de la obra *Orientalismo*, Said mantiene que España, en virtud de su «densa relación con el islam», representa una «notable excepción en el contexto del modelo general europeo» orientalista.²³ Es decir, puesto que el islam, lejos de constituir una fuerza exterior es «parte sustancial de la cultura española»,²⁴ siglos de convivencia en la Península habrían insuflado a los orientalistas españoles una capacidad de comprensión más ajustada y menos sesgada que la producida en los centros académicos hegemónicos. Ciertamente, las zonas de teoría del orientalismo español están determinadas por el pasado andalusí, lo que no parece tan claro es que esta cuestión haya supuesto simplemente un desmarque del orientalismo hegemónico ejercido desde los imperios coloniales.

En España la historia del orientalismo se reduce, según López García, a la historia de su arabismo, lo que le habría hecho transitar por unos derroteros particulares que entiende como periféricos.²⁵ En su monografía sobre el arranque del orientalismo español en el siglo XVIII²⁶ y desarrollo durante el XIX y principios del XX, López García parte de la hipótesis de que la marginalidad del arabismo, las razones de su situación «extramuros», no solo descansan en la marginalidad y el poco alcance de la acción colonial española, sino también en la dedicación casi exclusiva de los arabistas, denominados también andalusistas, a «nuestro Oriente doméstico»,²⁷ es decir, a al-Ándalus. Esta especialización los habría mantenido al margen de las tendencias europeas y por ello también de sus marcos de interpretación.

Por otra parte, la cuestión andalusí tiene una estrecha relación con la formación de la identidad española, tanto en el pasado como en el presente, ya que el surgimiento de España, no solo como entidad estatal sino como frontera sur de Europa, nace del «repliegue defensivo» y de la «expansión ofensiva» frente al islam que los reinos cristianos llevaron a cabo en la época medieval.²⁸ De hecho, la desaparición de al-Ándalus y la consecuente transformación de la Península en una entidad monoconfesional tiene una influencia determinante en el proceso de gestación de la identidad española. Una identidad basada en la construcción de una genealogía cristiana que rechaza cualquier creencia que pueda considerarse

23 *Ibidem*, p. 9.

24 *Ídem*, p. 10.

25 Bernabé López García (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.

26 Aunque López García sitúa el arranque de su trabajo sobre el Orientalismo español en el siglo XVIII, asumiendo la visión de que es en ese momento cuando se produce el resurgir de los estudios árabes en España, autores como García-Arenal o Rodríguez Mediano consideran, sin embargo, que el siglo XVII fue muy productivo en lo que respecta a la erudición oriental. En aquel momento, el estudio de lenguas como el árabe o el hebreo con herramientas filológicas y metodológicas nuevas contribuyó a que los intelectuales de la época mantuvieran el contacto con los centros hegemónicos del conocimiento. Mercedes García-Arenal (2016). «Introduction», en Mercedes García-Arenal (ed.). *After conversion. Iberia and the emergence of modernity*. Leiden: Brill, pp. 1-16; Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII», *Hispania. Revista Española de Historia*, LXVI (22), pp. 245-246.

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

28 María Jesús Viguera (1999). La historia de Al-Ándalus, en Manuela Marín (coord.). *¿Cómo entender Al-Ándalus? Reflexiones sobre su estudio y enseñanza*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura/Anaya, pp. 25-43.

una desviación del catolicismo español y que genera una historiografía y una hermenéutica centradas en la búsqueda de orígenes cristianos y sagrados para España, así como en la erradicación de cualquier huella de un pasado árabe y/o islámico.

En definitiva, la construcción de la identidad española está mediada por un interesante «juego de espejos» entre la imagen que la Península quiere proyectar en Europa y la que realmente proyecta. Sus aspiraciones en el mundo católico están determinadas por los orígenes mixtos de un pasado que es mirado con reticencia en los centros europeos hegemónicos.²⁹ El orientalismo español va adquiriendo entonces ese doble carácter porque, a diferencia de otros lugares, el árabe y el islam fueron «una presencia cierta en la historia más inmediata de la Península Ibérica, en el paisaje de muchas ciudades y, sobre todo, en la existencia de moriscos, una importantísima población de origen árabe y musulmán».³⁰ Las conversiones forzadas que se producen a partir de 1492 y que terminan con la expulsión, primero de la población judía y posteriormente de los moriscos —los musulmanes convertidos al cristianismo—, así como la existencia de vestigios árabes e islámicos en la Península, determinan desde sus inicios la idiosincrasia del orientalismo en este país.

Si López García consideraba que al-Ándalus era «nuestro Oriente doméstico», McSweeney y Hopkins se refieren a Marruecos como el «Oriente más cercano» (*nearest Orient*) a España.³¹ Es por ello que Marruecos, de la mano fundamentalmente del africanismo español,³² constituye el segundo eje alrededor del que se articula la producción orientalista autóctona. Aunque la producción académica africanista es también marginal, como lo es la empresa colonial española, es lícito preguntarse si efectivamente esta marginalidad, unida a las relaciones de familiaridad con el islam y lo árabe que se establecen en la Península, habrían permitido al orientalismo, expresado desde el andalusismo y el africanismo, permanecer al margen de las tramas de significación hegemónicas. El proceso de orientalización al que es sometida España contribuye a que el africanismo, en su vertiente investigadora, tenga la misma vocación civilizadora que el orientalismo francés o británico. En su intento de búsqueda de un lugar en la modernidad, España identifica a otras sociedades que necesitan ser iluminadas,³³ por lo que este juego de orientalismos se centra en la asunción de una periferia de la que se intenta escapar orientalizando a otros. Como explica Carlos Cañete en su tesis doctoral, el Magreb supone para España esa oportunidad de afirmarse en el panorama europeo.³⁴ Puesto que los trabajos de los africanistas están, al menos en un primer momento, centrados en la «defensa del vínculo étnico hispano-marroquí»,³⁵ la existencia de ambivalencias y duplicidades va a seguir siendo una constante del orientalismo es-

29 Mercedes García-Arenal (2016). «Introduction». *Op. Cit.*, p. 17.

30 Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII». *Op. Cit.*

31 Anna McSweeney y Claudia Hopkins (2017). «Editorial: Spain and Orientalism». *Op. Cit.*

32 Los militares del ejército colonial establecidos en el protectorado español en Marruecos desde donde desarrollan su labor académica.

33 Carlos Cañete (2009). *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica*. Tesis doctoral, Universidad de Málaga.

34 *Ibidem*.

35 *Ídem*, p. 243.

pañol, determinado por lo que podríamos denominar un doble orientalismo, el que se ejerce hacia fuera y el que es ejercido hacia dentro. Por lo tanto, la innegable familiaridad que se establece en España entre lo islámico y lo ibérico, es compatible con una situación imperial que determina unas relaciones hispano-marroquíes definidas a partir de una alternancia entre la maurofobia y la maurofilia.³⁶ Las evidencias sobre las complejas relaciones con lo «moro», el «otro oriental» por excelencia, han sido muy trabajadas por historiadores, arabistas y antropólogos, poniendo de manifiesto, entre otras cuestiones, las ambivalencias de una historia colonial y poscolonial determinada por la sucesión de construcciones estigmatizadoras, y en menos ocasiones ensalzadoras del «otro».³⁷

El campo islámico en España y sus nuevas zonas de teoría

Como apuntaba más arriba, las zonas de teoría, los conceptos incluidos y las tramas de significación que conforman los trabajos académicos no son los mismos siempre. Al depender de los contextos y de los vaivenes sociopolíticos, se van modificando y adaptando a dichas realidades. Si en el pasado los estudios orientalistas en España se habían enfocado sobre todo en el análisis de la identidad española en relación con su pasado andaluz y su pasado colonial en Marruecos, en la actualidad diversos acontecimientos entre los que también se encuentra la campaña de guerra contra el terror que instaura Estados Unidos tras los atentados del 11-S de 2001, suponen el establecimiento de nuevos marcos que, a su vez, provocan la aparición de nuevas tramas de significación que determinan, no solo nuestras elecciones a la hora de manejar conceptos teóricos, sino también el uso que hacemos de ellos. Estos elementos, el manejo de unos conceptos y no de otros, la formación invisible o no de tramas de significación, van conformando estas nuevas zonas de teoría.

En una reciente cartografía sobre los trabajos antropológicos contemporáneos dedicados en el Estado español a los contextos musulmanes,³⁸ Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez hablaban de una idiosincrasia propia marcada por cuestiones como la proximidad y relación de vínculos históricos con Marruecos, así como por el alto porcentaje de población musulmana en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla.³⁹ Es decir, ahora como en el pasado, los trabajos académicos orientalistas en España continúan fluctuando entre una orientalización hacia el exterior y otra hacia el interior. En lo que respecta a la interior, en las últimas dos décadas ha surgido un área nueva de estudio, la del campo islámico en España, centrada en el análisis sociológico de las poblaciones musulmanas autóctonas. Las personas musulmanas, subsumidas en el pasado en el campo de los trabajos sobre

36 Daniel Gil-Benumea (2018). «España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas», *Viento Sur*, 160, pp. 45-56.

37 Eloy Martín Corrales (2002). *La imagen del Magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra; Josep Lluís Mateo Dieste (2017). «Moros vienen». Historia y política de un estereotipo. *Op. Cit.*

38 [N. del E.] Artículo republicado en el presente volumen.

39 Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia», *Revista de dialectología y tradiciones populares (RDTP)*, LXXIII (2), julio-diciembre de 2018, pp. 1-30.

poblaciones inmigrantes, constituyen actualmente un grupo social que es analizado aisladamente, a partir de parámetros independientes relacionados con paradigmas orientalistas, que son las que siguen primando cuando se trata de explicar el devenir sociopolítico de las personas a las que se considera musulmanas.⁴⁰

De inmigrantes a musulmanes

La promulgación en España de la primera «Ley de Extranjería» en el año 1985 constituye un hito. No solo por su alcance sociopolítico, sino también porque desde el punto de vista de las ciencias sociales provoca la aparición de una nueva categoría de análisis: el «inmigrante». La llegada y asentamiento de trabajadores provenientes de países no comunitarios coloca los estudios migratorios en un lugar central de los análisis sociológicos. Algo similar va a ocurrir en el campo del arabismo con la llegada de inmigración marroquí. En el ámbito de los estudios árabes e islámicos, es Bernabé López García el encargado de inaugurar a principios de la década de los noventa una línea de investigación sobre migraciones magrebíes que se agrupa alrededor del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la UAM. En un primer momento se enfoca sobre todo en el estudio de la vertiente económica y laboral de los flujos migratorios que provienen de Marruecos. La teoría migratoria se relaciona con el orientalismo, en tanto concepción de superioridad asociada a un desarrollo económico y a una comprensión del migrante marroquí únicamente como trabajador en tránsito. Habrá que esperar a una segunda etapa para que se incorpore la dimensión cultural que poco a poco pasa a ocupar un lugar cada vez más destacado.

En 1993 publicaba Bernabé López García el libro *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*, en el que utilizaba la figura de los moriscos —los musulmanes que fueron obligados a convertirse a partir de 1492 y que terminan siendo expulsados entre 1610 y 1614— como trasunto de las poblaciones magrebíes que comenzaban a asentarse en el Estado español. Aquel estudio fue uno de los primeros trabajos empíricos en demostrar la centralidad de la inmigración marroquí en el panorama migratorio, no solo en su vertiente económica sino también socio-cultural. Era el momento en el que los debates sobre la «inintegrabilidad» de los inmigrantes musulmanes comenzaban a gestarse en toda Europa,⁴¹ por lo que la referencia a los moriscos resultaba muy clarividente para comprender las implicaciones de un relato construido alrededor de la «Reconquista» como parte de un claro intento por desvincular la historia de España de cualquier referencia

40 Laura Mijares (2017). Mujeres y revoluciones: la persistencia del paradigma orientalista, en Juan Ferreiro Galguera y Carlos Ramos Aguirre (coords.). *La Primavera Árabe: balance, cinco años después*. Barcelona: Atelier, pp. 147-161.

41 No obstante, la generalización de este debate no se produce hasta unos años después. La publicación en 2001 de *La sociedad multiétnica* de Giovanni Sartori resulta un hito en su mediatización. El libro no solo plantea la necesidad de impedir la llegada de inmigrantes, sino que defiende la existencia de mayores problemas de integración entre determinadas culturas, «casualmente, las que constituían el grupo de la mano de obra no cualificada». Laura Mijares y Daniel Gil (2018). «Frente a la islamofobia. Nuevas políticas para nuevos racismos», *El Salto*, 14 de junio de 2018, disponible en <<https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/frente-a-la-islamofobia-nuevas-politicas-para-nuevos-racismos>> [consultado el 7 de agosto de 2019].

musulmana.⁴² En esa etapa en la que los medios españoles comenzaban a hablar de inmigración, bien para abordar sus implicaciones económicas, bien para debatir la cuestión de la integración y aceptación de «otras culturas», la diferencia cultural comenzaba a construirse como central a la hora de referirse a la población inmigrante proveniente de países árabes y/o mayoritariamente musulmanes. El estudio del racismo y la xenofobia, en tanto fenómenos que afectaban especialmente, aunque no solo, a las poblaciones inmigrantes, también comenzaba a despuntar en aquel momento, aunque hubo que esperar hasta principios de los años 2000 para su generalización.⁴³ En aquel momento el islam no era todavía objeto específico de análisis, se limitaba a ser «una referencia religiosa abstracta».⁴⁴

Sociológicamente hablando, puede decirse que la aparición de «sujetos musulmanes» no tiene lugar en España hasta el atentado terrorista en Madrid del 11 de marzo de 2004, momento en el que se produce el verdadero despegue de los análisis sociales sobre la «cuestión musulmana».⁴⁵ Comienza en ese momento una nueva etapa en la que la «musulmanidad» se convierte en uno de los ejes centrales,⁴⁶ junto al «islam», a la situación de las poblaciones musulmanas y a la incidencia de la diferencia religiosa en diferentes ámbitos sociales. Se generaliza el estudio de lo que Benton y Nielsen denominan «las ansiedades públicas sobre la integración musulmana»,⁴⁷ siendo estas ansiedades las que determinan las zonas de teoría sobre las poblaciones musulmanas en Europa.

Esta «aparición» sociológica de sujetos musulmanes en Europa es subsidiaria de una fuerte teorización sobre los procesos de islamización o reislamización que había comenzado a producirse en toda la región después de la Revolución Islámica de Irán en 1979. Es entonces cuando los estudios sobre el islamismo, los islamismos o el islam político pasan a ocupar un lugar capital que no han abandonado desde entonces. Las ciencias sociales se preguntan cómo encajan los procesos de

42 Como señala García-Arenal, el estudio de los moriscos tiene «una gran capacidad de entroncar con problemas contemporáneos», debido a las similitudes de actuación mediante el señalamiento, marginación y regularización del comportamiento religioso, cultural y político de un determinado cuerpo social. Mercedes García-Arenal (2008). «Moriscos y judeoconversos: la religión como identidad cultural», *Quaderns de la Mediterrànea*, 10, 2008, p. 381.

43 Los primeros análisis sociológicos sobre racismo y xenofobia en España fueron llevados a cabo por el Colectivo Ioé. Pueden consultarse en <<https://www.colectivoioe.org/index.php/investigaciones>> [consultado el 9 de agosto de 2019].

44 Virtudes Téllez y Ángeles Ramírez (2018). «La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia». *Op. Cit.*, p. 16.

45 Hay excepciones significativas como el trabajo pionero sobre comunidades musulmanas en Barcelona que Jordi Moreras lleva a cabo en 1999. Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.

46 Para la definición de musulmanidad remito a un trabajo anterior en el que se define desde sus dos posibles vertientes: la construida al interior y que hace referencia a la formación de una identidad colectiva como miembros de una misma comunidad religiosa, y al exterior, referida a la atribución que desde fuera se hace del ser o parecer musulmán o musulmana. Laura Mijares y Johanna M. Lems (2018). «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 2018, pp. 109-128.

47 Meghan Benton y Anne Nielsen (2013). «Integrating Europe's Muslim Minorities: Public Anxieties, Policy Responses» [en línea], *The Online Journal of the Migration Policy Institute*, <<https://www.migrationpolicy.org/article/integrating-europes-muslim-minorities-public-anxieties-policy-responses/>> [consultado el 9 de agosto de 2019].

reafirmación del islam que están teniendo lugar en las sociedades arabo-islámicas, con teorías como la de la modernización y el desarrollo, ligada completamente a una secularización progresiva de la sociedad.⁴⁸ De hecho, la hipótesis más extendida es que el islamismo, los islamismos, surgen como reacción a la secularización y a la necesidad de devolver al cuerpo social un proyecto ético-normativo.⁴⁹ Sea como fuere, lo cierto es que el islamismo se va instalando entre los conceptos ineludibles que conforman las tramas de significación que resulta imposible no manejar cuando se estudian los contextos musulmanes contemporáneos, constituyendo una nueva zona de teoría para los estudios orientalistas, ya sea desde el arabismo o desde disciplinas como la sociología o la antropología.

El eje de la reislamización

Al tiempo que se asiste a la especialización del orientalismo en el terreno de los islamismos, aumentan también los análisis sobre la «islamización de Europa».⁵⁰ Como consecuencia de ese deslizamiento teórico entre las sociedades de la región arabo-islámica y las europeas, desde hace más o menos dos décadas el estudio del campo islámico está determinado por un concepto ineludible: el de la reislamización. Fundamentalmente a través del estudio de movimientos y organizaciones que la academia ubica en lo que denomina «renacimiento islámico» (*Islamic revival, neo-Islam* o *renouveau islamique*), buena parte de los trabajos sobre poblaciones musulmanas en Europa dan por hecho que la región arabo-islámica se encuentra determinada por el resurgimiento de una identidad religiosa islámica —es decir, por una reislamización «desde abajo»— continuamente desafiada por el secularismo.⁵¹ Desde esta perspectiva, la reactivación de prácticas como el porte del pañuelo entre las mujeres o la adopción y/o mantenimiento de formas de sociabilidad mediadas por el islam constituirían el grueso de dichos procesos de reislamización.⁵²

En su análisis del harén en tanto zona de teoría sobre la antropología de la región arabo-islámica, Abu-Lughod consideraba que la teorización sobre prácticas como el velo y el pudor había sido muy productiva para el análisis de la relación entre ideología y relaciones de poder.⁵³ Lejos de ser el único aspecto sobre el harén al que la autora se refería, el debate sobre las implicaciones que conlleva aceptar voluntariamente formas de vida y corporalidades musulmanas sigue siendo capital. Puesto que los procesos de «hiyabización» y de comportamientos modestos se habrían producido en relación con los procesos de reislamización, hoy la discusión

48 John L. Esposito (2003). Introduction: Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspective, en John L. Esposito, John L. y François Burgat (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. London: Rutgers University Press, pp. 2-14.

49 Charles Hirschkind (2006). *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nueva York: Columbia University Press.

50 Oussama Cherrihi (2003). The Growing Islamization of Europe, en John L. Esposito y François Burgat (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Op. Cit., pp. 193-212.

51 Jeanette S. Jouili (2015). *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford University Press.

52 Jeanette S. Jouili y Schirin Amir-Moazami (2006). «Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious Muslim women in France and Germany», *The Muslim World*, 96 (4), pp. 617-642.

53 Lila Abu-Lughod (1989). «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». Op. Cit.

sobre la función opresora o liberadora de las corporalidades musulmanas es un debate ineludible en cualquier análisis sobre las mujeres. Como se señalaba en un reciente artículo,⁵⁴ este tema ha dado lugar a interesantes discusiones sobre agencia, resistencia, feminismo y subordinación y lo ha hecho sobre todo a raíz de la publicación de un trabajo con enorme repercusión en el conjunto del Estado: el libro *Politics of Piety* de Saba Mahmood.⁵⁵ En esta obra se plantea la posibilidad de que puedan existir formas de agencia no liberadoras (*non-liberatory agency*), entre las que se cuentan la adopción de un modelo ético y de comportamiento islámico o la auto imposición de límites aparentemente contrarios a las reivindicaciones clásicas de liberación por parte del movimiento feminista. Sin embargo, ha sido más utilizado para generalizar la idea de que todas las mujeres musulmanas, por el hecho de serlo, están determinadas por el islam. Es decir, que todos sus actos, relaciones y reivindicaciones están mediadas por su «musulmanidad».

La construcción del hiyab, velo o pañuelo islámico, como principal marcador de «musulmanidad» y como prueba del atraso de las sociedades arabo-islámicas hunde sus raíces en el colonialismo.⁵⁶ La actualización del debate sobre el significado del pañuelo se lleva a cabo señalando no solo su función opresora, sino también liberadora. La fetichización del pañuelo ha sido una constante desde el colonialismo precisamente por el poder omniabarcante que se le otorga. Igualmente, alimenta la idea señalada más arriba de que la «musulmanidad» determina cualquier relación de estas mujeres con su entorno, fuera o dentro del ámbito islámico. El desplazamiento hacia la cultura y las diferencias culturales, formas de religiosidad incluidas, determina las tramas de significación que envuelven la «cuestión de la mujer musulmana» y las formas de análisis desde las que nos posicionamos para abordar este tema. Por eso, analizar solo el velo para desentrañar la naturaleza de la subordinación o la liberación es una trampa, porque oculta las dinámicas y procesos que realmente producen tal subordinación.⁵⁷

Esta omnipresencia del islam, en tanto elemento determinante de cualquier relación social en la que estén implicadas personas musulmanas, tiene en el contexto español un corto pero intenso recorrido que pone el foco en la religiosidad y que, sin embargo, pocas veces se traduce en trabajos etnográficos centrados en la observación de las prácticas. En una reciente investigación sobre relaciones de género entre personas musulmanas en España, Ángeles Ramírez y yo misma nos preguntábamos hasta qué punto estas estaban mediadas por el islam como parte de los procesos de reislamización que según la literatura académica europea se estaba produciendo en toda Europa.⁵⁸ Tras realizar un trabajo de investigación de corte

54 Ángeles Ramírez et al. (2018). «Repensando lo decolonial desde la acción feminista del Estado español», *Viento Sur*, 160, pp. 65-77.

55 En realidad fue a partir de la publicación en 2008 y en español de un artículo de la propia autora que recoge parte de los debates del libro. El artículo «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto» apareció en el trabajo coordinado por Suárez y Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, publicado en Cátedra.

56 Leila Ahmed (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven-Londres: Yale University Press.

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

58 Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). «Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain»,

etnográfico, concluíamos que el patrón religioso no era movilizad o políticamente en el día a día por todas y todos los musulmanes de la misma manera, ni con la misma incidencia. Aunque el islam sí podía resultar un recurso en las negociaciones de género y clase para el conjunto de los hombres, solo lo era para una parte de las mujeres, aquellas que lograban mantener una posición de dominio utilizando el islam como discurso de prestigio.⁵⁹ No obstante, para la mayoría, sobre todo para las mujeres trabajadoras pobres, constituía una rémora. Descubrimos que en realidad elementos como la clase determinaban mucho más las relaciones de género entre personas musulmanas y, sobre todo, que eran los grupos bien posicionados los que podían valerse del recurso del discurso islámico para progresar. Por la misma razón el «poder del hiyab» para empoderar o desempoderar a las mujeres residía más en la posición social de estas. Mientras que para unas resultaba un obstáculo, sobre todo hacia el exterior por su cuestionamiento e incluso prohibición en el ámbito laboral, para las que se encontraban en una posición social menos precaria no resultaba tan estigmatizante.

Juventud y sospecha: el debate sobre la «radicalización»

En 2009 Virtudes Téllez planteaba la posibilidad de que la seguridad, la sospecha sobre cualquier persona musulmana y, por tanto, el terrorismo islámico se hubieran convertido ya en una nueva zona de teoría.⁶⁰ Se preguntaba por los procesos que habrían ayudado a que ello fuera así, concluyendo que el tradicional carácter desterritorializado del islam era si cabe ahora más evidente redundando en una ampliación de los contextos musulmanes a partir de sus diásporas. La explicación a este fenómeno se encuentra en la comprensión del islam como «totalidad»,⁶¹ es decir, como principio organizador de los sistemas culturales y sociales del mundo árabe y de cualquier entorno donde haya poblaciones musulmanas. La utilización del concepto «islam» de esta manera permite eludir otros más complejos, simplificando así los análisis. En términos generales, la academia participa de un planteamiento en el que el islam y la religiosidad musulmana son hechos transnacionales, transculturales y transhistóricos,⁶² interviniendo activamente en la reproducción de representaciones simplificadoras y esencialistas del islam en tanto que factor determinante de las identidades.

La criminalización de la juventud musulmana es una realidad señalada por un número significativo de estudios recientes.⁶³ Aunque son fundamentalmente los

en Ana I. Planet (ed.). *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill, pp. 140-157.

59 Argumento que entronca con la tesis desarrollada por la antropóloga Maria Cardeira en su etnografía sobre las mujeres de un barrio popular en Marruecos. La autora analiza la apropiación y reinterpretación del islam que hacen las mujeres siempre en conjunción con otros elementos socio-culturales. María Cardeira da Silva (1999). *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano*. Oeiras: Celta.

60 Virtudes Téllez (2009). *¿Una nueva zona de teoría en el estudio del islam? Seguridad y temor después del 9/11*, IV Congreso da APA «Classificar o Mundo», Lisboa, 9-11 de septiembre de 2009.

61 Hichem Djaït (1978). *L'Europe et l'islam*. París: Seuil.

62 Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2018). *Rethinking Re-Islamization: on Muslims and Gender in Spain*. Op. Cit., pp. 140-157.

63 Alberto López Bargados (2016). «La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, pp. 73-80; Alberto López Bargados (2009). «Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en Abdennur Prado et al. *Rastros de Dixán. Islamofobia y construcción*

medios de comunicación los encargados de propagar esta idea, no cabe duda de que la institucionalización de la sospecha, a partir de la implantación de políticas que criminalizan a los musulmanes, es la principal herramienta para implementar el marcaje al que son sometidas estas personas.⁶⁴ Los planes de prevención del terrorismo que se han puesto en marcha en los últimos años se focalizan sobre todo en el terrorismo yihadista, independientemente de que la mayor parte de los debates parlamentarios sobre terrorismo sigan girando en torno a ETA.⁶⁵ Dispositivos como el «Pacto antiyihadista», acordado entre PSOE y PP y materializado en una Ley Orgánica,⁶⁶ tiene entre sus objetivos la detección de musulmanes «radicalizados». La persecución de la «radicalización» ha llegado también al sistema educativo de la mano de planes como el Protocolo de prevención, detección e intervención de radicalización islamista en Cataluña (PRODERAI). Aunque por el momento solo se ha puesto en marcha en Cataluña, lo importante es que construye y cataloga conductas sospechosas mediante el señalamiento del alumnado que es, o se piensa que es, musulmán. Además lo hace solicitando la colaboración del profesorado, al que se responsabiliza de denunciar a los sujetos sospechosos de «radicalizarse».

La particularidad de la «radicalización», en tanto nueva zona de teoría sobre el campo islámico en cualquier contexto, es que no ha necesitado el aval de estudios teóricos o de campo que lo definan. Se trata de un término auto explicativo, por lo que aparentemente no necesita ser definido ni discutido de antemano. Así lo evidencia el hecho de que, en vez de ser investigado y puesto a prueba, se tome como régimen de verdad. Casi nadie duda de que el acto terrorista en Barcelona el 17 de julio de 2017 sea fruto de la «radicalización». En numerosos trabajos se parte de su existencia, por mucho que en ocasiones se intente matizar sus contornos. Todo ello ha redundado en un impacto negativo de la performatividad pública de la religión musulmana entre los jóvenes españoles.⁶⁷ El análisis etnográfico llevado a cabo por Virtudes Téllez en asociaciones socioculturales musulmanas, cuyos integrantes buscan sobre todo profundizar en el conocimiento religioso

del enemigo en la era post 11-S. Barcelona: Virus, pp. 111-140; Ángeles Ramírez (2016). «La construcción del “problema musulmán”: radicalización, islam y pobreza», *Viento Sur*, 144, pp. 21-30; Ángeles Ramírez (ed.) (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra; Virtudes Téllez (2018). «El “Pacto antiyihadista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 9-30; 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 Mediterráneos*, 16, pp. 1-17.

64 En línea con estos planteamientos, la islamofobia no sería el miedo u odio irracional hacia las personas musulmanas, sino un complejo entramado institucional que legisla la desigualdad legitimándola. Narzanin Massoumi et al. (2017). *Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-centred Approach*, en Narzanin Massoumi et al. (eds.). *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*. Northampton: Pluto Press, pp. 3-32.

65 Virtudes Téllez (2018). «El “Pacto antiyihadista” y sus implicaciones jurídicas, políticas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios». *Op. Cit.*

66 Ley Orgánica 2/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal en materia de delitos de terrorismo. Disponible en <<https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf>> [consultado el 7 de agosto de 2019]

67 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).

islámico y contrarrestar así la representación negativa que pesa sobre ellos y ellas, sobre todo después de los atentados terroristas del 11-M, prueba que la proclividad o propensión a la «radicalización» es una construcción desde fuera y que importa poco si se corresponde con la realidad de los jóvenes musulmanes. La aparición del concepto, la inevitabilidad de su uso y la identificación que se establece entre este y el islam en su acepción más simplificada, permite que la proclividad a la violencia sea identificada sin miramientos con la juventud musulmana y por tanto naturalizado y normalizado su uso en relación con estas poblaciones.⁶⁸

A modo de conclusión

Como señalaba al comienzo de este texto, mi intención era reflexionar sobre la potencialidad de la situación periférica del orientalismo español, ¿podía dicha situación propiciar la creación de marcos analíticos propios fuera o al margen de los generados en los centros académicos hegemónicos? Los análisis sobre el pasado demuestran que el orientalismo español ha estado durante mucho tiempo determinado por duplicidades y ambigüedades que fluctúan entre la búsqueda de un otro oriental con el que «desorientalizarse». Como se ha mostrado, el pasado andalusí o la baja intensidad del colonialismo español, lejos de propiciar la creación de marcos analíticos propios menos limitantes y esencialistas, es precisamente una de sus causas.

Este doble orientalismo sigue vigente hoy en día. Las formas contemporáneas de «reconquista» de los espacios supuestamente ocupados por poblaciones a las que no se reconoce el derecho de pertenencia, bien mediante elementos legales de diferenciación como la nacionalidad, bien mediante otros menos fáciles de justificar como la práctica de una religión no legítima, forman parte de procedimientos institucionales de estigmatización que redundan igualmente en procesos de orientalización. Ahora, como antes, la construcción de un «Oriente doméstico» constituye un elemento central en el juego político entre centro/periferia académica del que somos partícipes.

El análisis sobre las zonas de teoría que determinan los trabajos sobre el campo islámico en España demuestra que apenas existen estudios que rompan con los conceptos ineludibles situados desde dichos centros. La relevancia que ha cobrado la «musulmanidad» como vértice desde el que explicar las dinámicas sociopolíticas que viven las personas musulmanas en este contexto es, sin duda, una cuestión sobre la que merece la pena reflexionar. El camino recorrido desde la transformación de una parte de los estudios migratorios en estudios sobre islam y «musulmanidad», propicia que ciertos procesos identificados en los contextos de mayoría musulmana se utilicen también fuera, en una suerte de continuidad forzosa. Reislamización, «hiyabización», radicalización, son procesos inexorablemente ligados a las poblaciones musulmanas, independientemente de que existan estudios que demuestren que explicaciones más complejas y menos lineales son igualmente posi-

68 El objetivo de la monografía que acaba de publicar Jordi Moreras sobre el tema es precisamente deconstruir la noción de la «radicalización» para comprender los procesos de fractura y polarización social que provoca. Jordi Moreras (2018). *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Barcelona: Bellaterra.

bles. Independientemente también de que con otras poblaciones, sean minoritarias o no, el campo de análisis sea más variado y se amplíen las teorías socio-antropológicas utilizadas para estudiar sus dinámicas. El momento actual, caracterizado por el predominio de un racismo antimusulmán auspiciado por políticas de seguridad, necesita una investigación que desarticule las tramas de significación mediante las que se estigmatiza y excluye a ciertos sectores de la sociedad. La periferia del orientalismo quizás sea un buen lugar desde el que empezar a hacerlo.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Laura Mijares es arabista de formación por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Es Profesora Titular de la UCM, en el Departamento de Lingüística, Estudios Árabes, Hebreos y de Asia Oriental. Su trabajo actual, centrado en la sociología de las personas musulmanas, dedica especial atención a los temas de juventud, género, islamofobia y discriminación de estas poblaciones en Europa y España. Entre sus últimas publicaciones destacan «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid» (2018), escrito con Johanna M. Lems y aparecido en el n.º 24 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, un monográfico sobre islamofobia del que también es coordinadora, así como el capítulo «Rethinking Re-Islamization. On Muslims and Gender in Spain» (2018), escrito con Ángeles Ramírez y publicado en *Observing Islam in Spain. Research, Institutionalisation and Public Policy*. Amsterdam: Brill, editado por Ana I. Planet.

RESUMEN

En este artículo se analizan las «zonas prestigiosas de teoría» del orientalismo español en el pasado y en el presente. Para hacerlo se discuten los «conceptos ineludibles» (*gatekeeping concepts*) con los que se define el campo islámico y las «tramas de significación» que suscitan. Puesto que estos conceptos y tramas son impuestos desde los centros académicos hegemónicos, la pregunta que ha guiado este texto es hasta qué punto el orientalismo español se encuentra realmente en la periferia de dichos centros y, si es así, en qué sentido. Mi intención es que el análisis de estas cuestiones sirva para pensar qué implica hablar de márgenes académicos en el caso del Estado español y, sobre todo, qué oportunidades existen para poder situar conceptos analíticos propios que puedan dar respuesta a situaciones particulares. El último objetivo es pensar en el papel que juega la academia en la conformación y reproducción de ideologías más o menos complacientes con el poder y con las lógicas de categorización étnico-racial que caracterizan a los sistemas sociales en Europa.

PALABRAS CLAVE

Orientalismo, zonas de teoría, campo islámico, periferia académica.

ABSTRACT

This article analyses the «prestigious areas of theory» on past and present Spanish Orientalism. To do so, there will be a discussion of the gatekeeping concepts which define the Islamic field and the «threads of meaning» that arise. Given that these concepts and threads are imposed from hegemonic academic centres, the question orienting this text is: to what extent does Spanish Orientalism truly lie on the fringes of such centres and, if this is the case, in what sense? My aim is for the analysis of these questions to enable us to think about what is involved when speaking about academic margins in terms of the Spanish State and, more importantly, the opportunities that exist so as to situate fitting analytical concepts that can respond to particular situations. However, the ultimate aim is to think about the role played by academia in shaping and reproducing ideologies which, to some degree, accommodate power and the logics of ethnic-racial categorisation that characterise social systems in Europe.

KEYWORDS

Orientalism, theory areas, Islamic field, academic fringes.

الملخص

يحلل هذا المقال «الفئات الجيدة للنظرية» الخاصة بالإستشراق الإسباني في الماضي كما في الحاضر. و لبلوغ ذلك، يتم نقاش «المفاهيم التي لا محيد عنها» (gatekeeping concepts) التي يتحدد بها الحقل الإسلامي و «متون المعنى» المترتبة عنها. و نظرا لفرض هذه المفاهيم و المتون من طرف المراكز الأكاديمية المهيمنة، فإن السؤال الموجّه لهذا النص هو إلى أي مدى يتموقع فعلا الإستشراق الإسباني في هامش هذه المراكز، و إذا كان الأمر كذلك، فبأي معنى. أتوخى أن يساعد تحليل هذه القضايا في التفكير فيما يعنيه الحديث عن الهوامش الأكاديمية في الحالة الإسبانية، و بالأخص، في الفرص المتاحة لتحديد مفاهيم يكون بوسعها تقديم أجوبة لأوضاع بعينها. و يتمثل الهدف الأخير في التفكير في الدور الذي تلعبه الأكاديمية في مواجهة و إعادة إنتاج إيديولوجيات متفاوتة في تساهلها مع السلطة و مع منطق التصنيف الإثني و العرقي الذي يميز المنظومات الإجتماعية بأوروبا.

الكلمات المفتاحية

إستشراق، فئات النظرية، حقل إسلامي، هامش أكاديمي.