
ARTÍCULOS

EL ISLAM EN EL ESPACIO PÚBLICO MADRILEÑO*

ISLAM IN MADRID'S PUBLIC SPACE

Óscar Salguero Montaño¹

Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid

Hután Hejazi²

Departamento de Relaciones Internacionales, Universidad Europea de Madrid

Recibido: 17 de septiembre de 2018; Aprobado: 14 de mayo de 2019

Cómo citar este artículo / Citation: Salguero Montaño, Óscar y Hután Hejazi. 2020. «El islam en el espacio público madrileño». *Disparidades. Revista de Antropología* 75(1): e011. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>>.

RESUMEN: Casi treinta años después de la inauguración de la primera gran mezquita del Madrid contemporáneo, la de Abu Bakr en el barrio de Estrecho, la apertura de lugares de culto como primer espacio comunitario no es ya siempre la principal y exclusiva demanda de las comunidades musulmanas en el espacio urbano, entre las cuales se encuentran ahora su visibilización en el espacio público, resultado en gran medida de la consolidación e institucionalización del tejido asociativo islámico y de un progresivo, aunque lento, reconocimiento institucional. Este texto repasa el pasado-presente de este proceso, para a continuación contextualizarlo en el actual marco político y normativo donde se insertan dos estudios de caso de utilización de los espacios públicos por comunidades musulmanas coincidiendo con alguna festividad religiosa: la celebración por la comunidad bangladesí del *Eid al-Fitr* en las canchas deportivas municipales del barrio multicultural de Lavapiés; y la conmemoración por la Fundación Alulbeyt España, una organización chií duodecimana, del martirio del Imam Husain en la céntrica Puerta de Sol.

PALABRAS CLAVE: Islam; Lugares de culto; Espacio público; Madrid; Festividades religiosas.

ABSTRACT: Thirty years after the inauguration of the first great mosque in modern-day Madrid, namely the Abu Bakr mosque in the district of Estrecho, opening more places of worship is no longer the main or only demand that Muslim communities are making in urban spaces. Visibility in public spaces is now their main concern. This is mostly due to the process of consolidation and institutionalization of Islamic associations and increasing, albeit slow, official recognition by governmental authorities. This article reviews the past and present of this process, contextualizing it in the current political and normative framework, considering the case studies of two Muslim communities which use public space for religious festivities. The first is the celebration of the

* Proyecto CSO2015-66198-P «Expresiones Religiosas en el Espacio Urbano en Madrid y Barcelona (EREU – MyB)», Dirección General de Investigación Científica y Técnica y Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad, I+D+i Excelencia, convocatoria 2015.

1 Correo electrónico: oscarsal@ucm.es. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-5289-1472>>.

2 Correo electrónico: hutan.hejazi@universidadeuropea.es. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0003-2009-1838>>.

Eid al-Fitr by Bangladeshi Muslims at the local sports centre in the multicultural district of Lavapiés; the second is the commemoration of the martyrdom of the Imam Husain in Puerta de Sol by Fundación Alulbeyt España, a Twelver Shiite cultural centre.

KEYWORDS: Islam; Places of worship; Public space; Madrid; Religious celebrations.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

A diferencia de algunos pronósticos del siglo XX de las teorías de la secularización y los procesos de modernización que concedían a las religiones un papel cada vez menos relevante, el espacio público urbano contemporáneo madrileño se presenta como un lugar plural de expresiones religiosas y performatividades diversas. Este paradigma del pluralismo (Berger 2016: 19) se ha erigido como alternativa a la incapacidad de las teorías de la secularización para responder adecuadamente a los actuales contextos de hiperdiversidad y explicar el papel de la religión en el mundo moderno occidental. Grandes ciudades españolas como Madrid y Barcelona son un ejemplo de ello. No solo porque ya, desde la «reconquista» de la península ibérica y la expulsión de los musulmanes, llevara a una identificación prematura de la identidad nacional y el cristianismo (Casanova 1994: 75); sino que también, y sin necesidad de remontarse a orígenes nacionales, el caso español constituye un ejemplo de proceso de modernización y secularización que fue en un principio «artificialmente detenido» y luego, con la última transición democrática, pasó a ser una «versión acelerada de la modernidad» (Davie 2000: 28). El resultado de este proceso de secularización en España, en consonancia con el mundo moderno occidental, sin embargo, no ha sido el deterioro progresivo del ámbito de lo sagrado, sino precisamente «la pluralidad de sacralidades, la fragmentación, que no la desaparición, de lo sagrado» (Moreno 1998: 170), que ha persistido «bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de recomposición-descomposición» (Briones 2002: 295).

Esta hiperdiversidad religiosa no solo se da entre las confesiones asentadas y reconocidas en un mismo territorio, sino también en el interior de las mismas.

Es el caso del islam, conformado por un colectivo humano altamente diversificado desde los últimos años de la mano de los flujos transnacionales de creyentes procedentes de distintos países islámicos, con diversas tradiciones y escuelas jurisprudenciales, además de otras prácticas y costumbres no religiosas que inciden igualmente en la forma de entender el hecho religioso y cómo organizarse en torno al mismo. Ello ha planteado a las instituciones públicas «retos y desafíos como la apertura de lugares de culto, la financiación de las confesiones o la prohibición del velo integral en el espacio público, entre otros» (Astor y Griera 2016: 251), presionándolas para una implicación más explícita que se materializa en una «nueva forma de gestión que favorece una aproximación más democrática e inclusiva hacia este fenómeno, pero a su vez conlleva también una intensificación de la monitorización, la regulación y el control de las organizaciones religiosas» (Astor y Griera 2016: 247). En este orden, no hay mayor espacio regulado y sujeto a control que el espacio público, el cual se configura también como un espacio donde ejercer el derecho a la inclusión y el reconocimiento de la diferencia (Salguero 2018: 120). La noción de espacio público, junto a otras como ciudadanía y secularización, han sido revisadas ante la progresiva transformación multicultural de las sociedades europeas, un debate que ha tomado a la «nueva presencia» musulmana en el viejo continente como «ejemplo y también como límite para extender el principio de reconocimiento» (Morera 2017: 16). Será por tanto el espacio público el lugar predilecto desde el que analizar algunas cuestiones: ¿Cómo se gestiona la pluralidad de estas expresiones religiosas en el espacio público? ¿Qué normas y políticas públicas han contribuido a la producción de estas expresiones? ¿Qué comunidades forman parte de esta historia? ¿Qué acciones comunitarias han visibilizado esta pluralidad más recientemente?

Para responder a estas preguntas, esta investigación se ha enfocado en Madrid, ciudad cosmopolita y diversa, y altamente plural en lo relativo a sus confesiones vecinas con continuas y variadas manifestaciones religiosas en su espacio público. El primer paso es contextualizar la historia local de las comunidades musulmanas y su desarrollo hasta el presente ya que, siendo la minoría religiosa no cristiana más numerosa de Madrid y España, poco se conoce de su heterogeneidad en relación a comunidades de más reciente implantación como la bangladesí o la chií, mereciendo un trato un tanto heurístico de su genea-

logía. ¿Cuáles fueron las primeras comunidades musulmanas en Madrid? ¿Cómo y a raíz de qué comenzaron las redes asociativas? ¿Cuál es la relación de estas comunidades y sus lugares de culto en los procesos de reconocimiento público y cómo afectaron los diferentes flujos migratorios? Una vez los colectivos migrantes se asentaron, ¿qué otras necesidades aparecieron? ¿Bajo qué fórmulas legales están constituidas la mayoría de estas comunidades formalizadas? ¿Se puede discernir alguna distribución de las diferentes comunidades en la ciudad de Madrid?

Un segundo paso es etnografiar la actividad en el espacio público de dos comunidades musulmanas diferentes, y sobresalientes, por su contribución a la expresión religiosa en el mismo. La primera es la comunidad musulmana bangladesí del barrio de Lavapiés, gestada al hilo de los recientes flujos migratorios. La segunda es la comunidad duodecimana chií, vinculada en menor medida a las migraciones, y más a su consolidación reciente como Fundación Alulbeyt España, que ha dotado de estructura y forma institucional a un grupo religioso ya existente pero invisible.³ Una vez formalizados, reconocidos y teniendo sus propios lugares de culto, ¿a qué desafíos se enfrentan ahora y por qué su visibilización comienza a ser una de sus demandas? ¿Qué estrategias emplean para visibilizarse y por qué? Por último, ¿qué consecuencias teóricas tiene la visibilización si se contrastan con algunas teorías antes mencionadas?

DERECHO A LA CIUDAD: VISIBILIZACIÓN DEL ISLAM EN EL ESPACIO PÚBLICO

La pretensión de visibilización del islam en el espacio público, con el paso del tiempo y la consolidación de muchas comunidades que habían surgido al hilo de los flujos migratorios, ha venido desplazando la que fue su principal necesidad, la apertura de oratorios (Moreras 1999: 64), tal y como demuestran las cifras del Registro de Entidades Religiosas, en el que durante la década de los 2000 se fueron inscribiendo cada vez más oratorios y mezquitas para atender las necesidades de un colectivo mayoritariamente migrante (y marroquí) e integrado por familias que comenzaban a demandar servicios educativos, sanita-

rios, y también religiosos. Si bien es cierto que actualmente el acceso a un lugar de culto acorde con las necesidades comunitarias sigue presentando una serie de dificultades relacionadas con una «precariedad endémica de recursos» (Alonso *et al.* 2010: 171) (como la falta de espacio en los oratorios y mezquitas para albergar al total de los fieles que asisten al *salat* de los viernes y a las festividades más significativas o la imposibilidad de obtener determinados permisos y licencias urbanísticas), en la presente década el ritmo de inscripciones ha decrecido significativamente⁴, y son muchas también las comunidades que antes buscaban un sitio para responder a una de las primeras necesidades religiosas, el culto, y que ahora pretenden visibilizarse en la sociedad de la que forman parte. Pretensión que da comienzo a una nueva etapa en el proceso de implantación, consolidación e institucionalización del islam⁵, en la que uno de los signos de legitimación social y reconocimiento institucional del pluralismo religioso «es la visibilización y apropiación del espacio público por parte de las otras religiones, tanto en sus manifestaciones proelitistas como en sus celebraciones festivo-religiosas» (Salguero 2010: 485). La visibilidad es, por tanto, parte de un proceso general de legitimación en el contexto urbano en el que se insertan los grupos religiosos, el cual puede cartografiarse sobre el territorio a través de las celebraciones religiosas, conmemoraciones y otros actos confesionales no culturales realizados en la calle y en los equipamientos comunitarios públicos (Salguero 2014: 418).

La visibilidad en el espacio público cuenta con diversas estrategias, como ejemplifican sendos estudios de caso: una, la celebración de festividades religiosas multitudinarias como el rezo colectivo del *Eid al-Fitr*, la fiesta de la ruptura del ayuno que trae la finalización del mes de Ramadán; otra, las prácticas proelitistas en la calle, que, aunque poco frecuentes en el islam, son tratadas en el segundo caso, el cual analiza la ubicación de una carpa «informativa» por la citada organización chiita duodecimana en la céntrica plaza madrileña de Sol en 2016 durante la celebración de la Ashura; y una tercera que la conforma un heterogéneo conjunto de actos seculares (culturales, ciudadanos, reivindicativos, solidarios, etc.)

3 Como observó Bourdieu (2018: 107), sin domicilio fijo «no hay casi existencia social», véase por ejemplo «el estatus político de los sin techo».

4 Otras confesiones, por el contrario, han crecido significativamente, como el cristianismo ortodoxo del Patriarcado de Rumanía y el budismo.

5 Para una visión amplia del islam actual en España véase Planet (2019).

analizados en otro trabajo reciente (Salguero 2018). Esta pretensión de visibilización es una de las estrategias elegidas para «establecer una conexión relacional con esta sociedad, expresando una singularidad propia y, al mismo tiempo, su voluntad de formar parte de ella» (Alonso *et al.* 2010: 176). Institucionalmente se sustenta sobre la base del derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, que contempla el artículo 16.3 de la Constitución española junto a la libertad ideológica. Para su materialización, además, los grupos religiosos en el actual contexto de «mercado religioso» altamente pluralizado (Berger 1967; Luckman 1967) entablarán con mayor o menor éxito múltiples procesos de negociación por la presencialidad y uso del espacio con distintos actores: las otras confesiones, la vecindad y los habitantes de la ciudad –muchos de ellos fieles en potencia– y muy especialmente los actores detentadores de la propiedad y la gestión del espacio urbano, los poderes públicos y otros entes privados (Salguero 2018: 121).

La ciudadanía, que apunta a la definición de la identidad de los individuos en el espacio público (Thiebaut 1998: 24), incluida la de los creyentes, engloba una serie de derechos que van de la pertenencia plena a una comunidad política como miembros de la misma y respetados en su singularidad, hasta su participación activa en la misma. Lo público se convierte así para las comunidades de fieles, especialmente las inmigradas, en un «espacio de representación de lo imaginario y lo simbólico dentro de una existencia material» (Lefebvre 2013: 16). La negociación implica entonces acomodar el «espacio de representación» en el marco del «espacio concebido» por gestores, técnicos, planificadores y expertos; en este caso, la Administración local y su gestión pública de la diversidad religiosa sobre el espacio de su jurisdicción. Pero también es concebido por actores privados con intereses especulativos sobre el suelo que determinan, en ocasiones, qué usos y prácticas del espacio público estarán o no permitidas en función de la imagen de marca que pretenda proyectarse del territorio. En este sentido, «el espacio concebido es, por tanto, el espacio de los signos, de los códigos de ordenación, de la fragmentación y la restricción» (Lefebvre 2013: 16).

El énfasis en la diversidad se caracteriza por la reivindicación de lo distintivo y la búsqueda de una voz propia en la sociedad general, más en la línea de la «ciudadanía religiosa» expuesta por Wayne Hudson (2003), en virtud de la cual los marcos normativos y la propia institución de la ciudadanía necesitarán ser

reconstituidos de acuerdo con principios pluriconfesionales, además de seculares. Esta reivindicación tanto de la diversidad, como del derecho a la inclusión de los grupos religiosos, convierten al espacio público en espacio político para el ejercicio de los derechos cívicos y en espacio para la alteridad (Alguacil 2008: 204), pues lo definitorio del espacio público es su tendencia «a la mezcla social», entendido como «un derecho ciudadano de primer orden», de modo que garantice «en términos de igualdad la apropiación por parte de diferentes colectivos sociales y culturales, de género y de edad» (Borja y Muxí 2003: 11). El derecho a la inclusión en el espacio público forma parte, por tanto, del «derecho a la ciudad» (Lefebvre 2017). Es un derecho fundamental en la ciudad porque es desde donde «se construyen la expresión e identificación social de los diversos» (Carrión 2007: 84).

METODOLOGÍA

Esta investigación se basa en un análisis descriptivo y diacrónico de fuentes primarias y secundarias. Mientras que las fuentes primarias aquí empleadas tratan de documentos públicos –estatales, autonómicos y locales– e institucionales directamente vinculados a la gestión del pluralismo religioso o su diagnóstico, como informes institucionales y estadísticas diversas, las fuentes secundarias son empleadas comparativamente para corroborar y explicar el sentido histórico de las anteriores.

Asimismo, cuenta con parte del trabajo etnográfico realizado entre 2016 y 2018 con las dos comunidades mencionadas. Esta elección obedeció primero a su capacidad para suplir una reducida representatividad en el heterogéneo mapa del islam estatal por una significativa emergencia en la esfera pública local, mayor que la de otros grupos correligionarios mayoritarios. Una segunda motivación fue la diversidad entre ambas, una sunita y de origen asiático, y otra chií procedente de Oriente medio; aquella constituida como entidad religiosa y esta formalizada como fundación. Los escenarios de sendos estudios de caso fueron igualmente diversos: en un caso el mismo barrio del que forma parte, Lavapiés, resultado de su vocación vecinal; y en otro la Puerta del Sol, al tratarse de una comunidad con escasas vinculaciones de pertenencia al barrio donde se ubica su sede, Carabanchel, y con una pretensión más global.

La tercera razón fue la escasa atención académica que el islam bangladés y el de tradición chií han tenido en España. El primero de interés reciente (Salguero 2018), en otros estados europeos donde el colectivo bangladés tiene más arraigo ha gozado de una mayor atención, como Reino Unido (Eade y Garbin 2002 y 2006; Dench, Gavron y Young 2006) y Portugal (Mapril 2012 y 2016). En el caso del chiismo en general, es un tema descuidado por los estudios dedicados a investigar el islam europeo y que, «salvo algunas excepciones, han abordado el tema como si el islam fuera igual a sunismo» (Bos 2012: 2). Más específicamente, y contribuyendo a la literatura reciente que aborda las conmemoraciones del mes de muharram, tanto en ciudades europeas y canadienses (Astor, Blanco y Martínez 2018: 32-38; Dogra 2017) como en Dakar (Leichtman 2012: 145-169), este artículo aporta el caso del chiismo duodecimano organizado en Madrid.

A partir de ello, se presentan sucintamente las partes más relevantes que atañen a la investigación integrando información, reflexiones o testimonios en entrevistas semiestructuradas en profundidad con informantes clave, seleccionados entre distintos actores –religiosos, públicos, otros–, como en conversaciones más informales con otras personas como vecinos y vecinas, técnicos municipales y de ONG, etc. Al tratarse de dos comunidades especialmente activas en el espacio público, las técnicas de observación (directa y participante) han desempeñado un relevante papel; partiendo, por último, de que ninguno de los autores de este artículo tiene afiliaciones, más allá de las relaciones de vecindad, que pudieran haber comprometido la integridad de la investigación.

LA IMPRONTA DE LAS MIGRACIONES EN LA IMPLANTACIÓN DEL ISLAM EN MADRID

Contextualizar el pasado-presente del islam organizado en Madrid requiere partir de un primer episodio migratorio que se inicia a mediados del siglo pasado y protagonizado por musulmanes procedentes de países como Palestina, Jordania, Egipto, Siria y Líbano, llegados, primero por «motivos académicos, a los que posteriormente se fueron sumando otras circunstancias derivadas de los conflictos de Oriente Próximo» (Algora 2011: 216). En el seno de este grupo se encontrarían algunos de los futuros integrantes de la primera entidad religiosa musulmana en Madrid, la Asociación Musulmana de España (AME) constituida

en 1971 y que «ejercería desde su creación como federación nacional para las 17 asociaciones que la componían» (López García *et al.* 2007: 47). Tras dos sedes en pisos, en 1988 AME inauguraba la mezquita Abu-Bakr, o «mezquita Estrecho»⁶, que durante su primera etapa sería el centro neurálgico del islam en Madrid, donde los musulmanes de la Comunidad Autónoma se reunían, enseñaban lengua árabe a sus hijos, celebraban sus fiestas, rezaban, asistían a charlas y conferencias y celebraban las noches de Ramadán. Su construcción fue financiada por donaciones personales desde diferentes partes del mundo (López García *et al.* 2007: 52). Pese al contexto institucional favorable del reconocimiento gubernamental del notorio arraigo al islam (1989) y la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, la CIE (Ley 26/1992), al inicio de los noventa el conjunto de comunidades musulmanas en Madrid seguía siendo reducido, contándose cuatro entidades: AME (1971; mezquita Abu Bakr de Tetuán/Estrecho), la Comunidad Islámica An-Nisa (1990; c/ Núñez de Balboa), el Centro Islámico de Formación Religiosa (1990, c/ Alonso Cano) y el Centro Cultural Islámico (1992, c/ Salvador de Madariaga). Este último fue fruto de un acuerdo de 1976 entre representaciones diplomáticas de 18 estados musulmanes que se comprometían a levantar la nueva mezquita aljama de Madrid en un solar cedido por el alcalde socialista Tierno Galván. El Centro Cultural Islámico es sede desde entonces de la conocida como «mezquita de la M30»⁷.

Esta situación pronto cambiaría y durante los noventa se irían intensificando los flujos migratorios procedentes de países de tradición islámica, especialmente Marruecos, incidiendo notablemente en el aumento del número de comunidades. Comenzará entonces en la capital y en otros municipios madrileños (al igual que en muchas otras ciudades españolas) un proceso de apertura de nuevos oratorios y mezquitas, destinados en su mayoría al nuevo colectivo de migrantes marroquíes. En este contexto en el que el desarrollo

6 Esta mezquita está constituida como entidad religiosa –Comunidad Islámica de Madrid–, adscrita a la UCIDE y «mantiene un convenio de colaboración en vigor con la Comunidad de Madrid y con el Estado a través de la CIE» (Eguren y Fernández 2011: 242).

7 En el asiento registral figura como Liga del Mundo Islámico (Centro Religioso-Cultural Islámico de Madrid). Está «ligada institucionalmente a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y reúne los viernes a tres mil fieles aproximadamente, de Madrid capital y de municipios de la periferia» (López García *et al.* 2007: 53).

del islam comienza a ir más allá de los aspectos educativos y culturales, se observa un interés creciente de algunos países de mayoría islámica en formar parte del proceso, herencia del papel ejercido por el *Majzén* durante el Protectorado español, una administración marroquí y también máxima autoridad religiosa, encargada de dirimir las cuestiones sociales y religiosas de los musulmanes en este territorio. Como consecuencia, empezarán a constituirse nuevas entidades, como «la Comunidad Musulmana Marroquí de Madrid al-Umma, estrechamente vinculada al reino alauí, pero también a Arabia Saudí y Kuwait que, en 1989, promovieron la apertura de una delegación del Consejo Continental Europeo de Mezquitas en la capital española» (Morera 1999: 88-89).

Posteriormente irán instalándose otros musulmanes de países como Senegal, Pakistán o Bangladés, un proceso migratorio que marcaría de forma decisiva la presencia de las entidades en el territorio de Madrid, hasta el punto de que desde hace años «en algunos casos el proceso de asentamiento y de consolidación está relativamente avanzado lo que nos permite hablar ya de un islam instalado en vez de islam inmigrado» (López García *et al.* 2007: 56). En el seno de estos colectivos también se gestarán nuevas experiencias comunitarias, abriéndose oratorios y mezquitas que irán constituyéndose en asociaciones y entidades religiosas, convirtiéndose el lugar de culto en la primera necesidad y demanda de las comunidades⁸. Unos primeros oratorios ubicados en pequeños locales bajos intentaban acoger a un número de fieles cada vez mayor en algunas localidades (Tarrés y Salguero 2010: 484). Durante la década de los 2000 se irán inscribiendo en el Registro un número cada vez mayor de comunidades para atender las necesidades del colectivo migrante, mayoritariamente marroquí, asentado e integrado por familias que, como apuntábamos, demandarán una serie de servicios, que van desde el educativo y el sanitario, hasta el religioso. Así, se pasaría de las 158 entidades inscritas en el año 2000, a las 899 en 2010.

En la actual década, constaban inscritas en diciembre de 2017 un total 1630 entidades religiosas mu-

sulmanas, que tratan de dar cobertura religiosa y, en ocasiones, asociativa a los casi dos millones de musulmanes que viven en España, según las estimaciones del *Estudio demográfico de la población musulmana* editado anualmente por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Madrid era a 31 de diciembre de 2017, después de Cataluña (522 113) y Andalucía (314 980), la tercera Comunidad Autónoma en número estimado de personas musulmanas censadas (285 993, un 4,39 % de la población total), siendo mayoritaria la nacionalidad española (174 550), seguida de la marroquí (75 766), levemente mermada⁹ (Observatorio Andalusí 2018: 7-9). Cifras que, comparadas con las del año anterior, arrojan un aumento del colectivo de todas las nacionalidades en la mayoría de las regiones.

Es decir, el colectivo de fieles de origen marroquí, en cifras totales, continúa desempeñando un papel protagonista en el islam local, a quienes se suman ahora los jóvenes españoles y españolas hijas de aquéllos. Esta presencia marroquí «abarca dos tradiciones culturales y étnica diferentes como la árabe y la bereber» (Eguren y Fernández 2011: 234), y se adscribe mayoritariamente a la corriente sunní y a la escuela de jurisprudencia islámica del malikismo¹⁰. Su distribución espacial está determinada por una tendencia centrífuga desde la capital al área metropolitana y fuera de ella. En un primer momento, la concentración se daba en los distritos Centro y Fuencarral; en la actualidad, son los municipios del sur, como Alcorcón, Móstoles, Fuenlabrada, Getafe, Leganés o Parla donde existe un significativo colectivo marroquí. En la capital, fruto de esta tendencia, se ha venido generando un desplazamiento del centro hacia barrios más periféricos: «casi el 45 % de los marroquíes residentes en Madrid se reparte entre Carabanchel, Villaverde, Puente de Vallecas y Villa de Vallecas. También existen asentamientos relevantes en Tetuán y La Latina» (Eguren y Fernández 2011: 236). El desplazamiento residencial de estas poblaciones ha traído consigo el de las comunidades, así como la creación de otras nuevas. Ello ha

8 Nuevas necesidades, algunas de las cuales llegarían a transformarse en demandas generalizadas de los colectivos musulmanes españoles y aún no resueltas en varios territorios, como la enseñanza de religión islámica en los centros educativos públicos y contar con espacios funerarios acordes con sus prescripciones religiosas.

9 Si bien, las ciudades autónomas de Melilla y Ceuta ostentan los porcentajes más altos de población musulmana, con 44 743 (51,95 %) y 36 803 (43,32 %) respectivamente; les sigue la Región de Murcia con 101 593 (6,91 %).

10 Escuela predominante en el norte del continente africano, Kuwait, Baréin y Emiratos Árabes Unidos, e históricamente fue también la más extendida en Al-Ándalus. La población musulmana en España, según el Observatorio Andalusí (2018: 9), es de casi dos millones y la gran mayoría son suníes de la escuela malikí y hanafí.

Año	Argelia	Bangladés	España	Guinea	Mali	Marruecos	Nigeria	Pakistán	Senegal	Otros	Total
2015	1846	4622	167 189	1305	1568	77 116	9134	3296	3120	9780	278 976
2016	1916	4878	171 122	1237	1532	76 759	8959	3425	3162	10 073	283 063
2017	1960	5358	174 550	1219	1481	75 766	8600	3513	3150	10 396	285 993

Tabla 1.– Fuente: Observatorio Andalusi, 2016, 2017, 2018. Elaboración propia.

generado en algunas zonas de la capital cierta concentración de organizaciones islámicas coincidiendo con un porcentaje significativo de población musulmana, especialmente en «barrios obreros» y multiculturales, caso del distrito de Villaverde, ubicado al sur de la ciudad, con la Comunidad Musulmana de Villaverde Alto, Al Safae (1997, San Andrés); la Comunidad Islámica de San Cristóbal de los Ángeles y su mezquita Assuna (2007, San Cristóbal); la Comunidad Musulmana Mezquita de Villaverde Bajo (2007, Los Rosales); y las asociaciones Il Wisal (Villaverde Bajo) y Onda de Madrid (San Andrés), todas con un importante componente marroquí.

Este movimiento centrífugo, sin embargo, no ha sido experimentado igual por otros colectivos nacionales de musulmanes del distrito Centro. Si bien ha descendido la población marroquí y con ella fieles de esta procedencia, otros grupos han incluso aumentado, caso de los bangladesíes, quienes constituyen la segunda nacionalidad más numerosa del distrito, después de la italiana, representando al 24,65 % del total de personas extranjeras. Se trata de un grupo heterogéneo en el que conviven diversas provincias de procedencia y distintas etnias y dialectos (Camacho 2013: 5-6), y conformado mayoritariamente por hombres jóvenes o agrupados en familias jóvenes con hijos pequeños (Salguero 2018: 125). Este colectivo se agrupa en su mayoría en la Comunidad Islámica de Madrid Baitul Mukarram, y un número muy reducido en la Banglades Anjumane-Al-Islah Spain de la calle Caravaca, no constituida formalmente. Además, Lavapiés cuenta con otras comunidades religiosas nacionales: la Comunidad Islámica Mezquita Al-Huda de Madrid (1997) y la hoy inactiva Comunidad Musulmana del Centro de Madrid Ibad Al Rahmanen (fundada en 2004 y constituida en 2009), integradas mayoritariamente por marroquíes; el Centro Religioso de Pakistaníes de España (2005) por fieles del país asiático; y la Comunidad Musulmana Senegalesa de Lavapiés Mezquita de Al Taqua (2005) por fieles del país africano. Entre ellas existen distintas interrelaciones, unas más fluidas que otras, y diversas formas de relacionarse con los poderes públicos y el variado

tejido asociativo del barrio, pero en general puede constatarse cierto interés por la inclusión en la vida pública a partir del reconocimiento de la diferencia, tendencia que ha sido eficientemente incorporada a la «marca Lavapiés» como «barrio multicultural».

Tenemos relación con el párroco católico de ahí, que se llama Santos. También el colegio concertado católico, Alfonso, al final de la calle Mesón de Paredes, donde hemos celebrado alguna vez el fin de Ramadán (miembro de la mezquita Al-Huda, Madrid, 25/10/2016).

Si abrimos las puertas la gente conoce a los musulmanes y saben cómo somos, tenemos que compartir las cosas también. Si en Bangladés voy a una casa, me invitan a algo, y eso también hay que hacerlo en España, ser más abiertos (miembro de la mezquita Baitul Mukarram, Madrid, 4/4/2017).

El mosaico de nacionalidades del islam en Madrid es aún más amplio, encontrando distintas comunidades nacionales en diversos puntos de su geografía, como la Comunidad de Unidad Islámica de Guinea Conakry en el barrio de Almendrales del distrito de Usera; o la Comunidad Islámica de Lucero de Madrid, integrada por gambianos y senegaleses en mayor medida y ubicada en el barrio de Lucero del distrito Latina. Es decir, el islam en Madrid está inserto en un doble contexto de hiper-diversidad nacional y cultural y de consolidación institucional y asociativa, lo que, por un lado, nos recuerda que los lazos transnacionales siguen estando presentes, bien como conexión con referentes concretos ligados a la memoria familiar, o bien como forma de relacionarse con pertenencias más globales; y, por otro, que ya no es posible seguir pensando la presencia del islam como el fruto del asentamiento de poblaciones migrantes (Moreras 2017: 16).

ENTIDADES RELIGIOSAS, ASOCIACIONISMO ISLÁMICO Y OTRAS EXPERIENCIAS COMUNITARIAS

La mayoría de las comunidades están constituidas como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia; si

bien, existen comunidades no constituidas legalmente o bajo fórmulas como la asociativa o la fundacional. Partiendo de estas posibilidades, en el Registro de Entidades Religiosas, en diciembre de 2017 constaban inscritas 1630 entidades musulmanas (53 más que en 2016), repartidas entre 47 federaciones confesionales (incluida la CIE), 1562 comunidades religiosas y 21 asociaciones. 134 entidades se hallan inscritas en la Comunidad de Madrid y 43 en la capital¹¹. El islam ocupa la tercera religión por número de entidades en Madrid, siendo la primera la Iglesia católica con 1439 inscripciones, el 79,02 % del total de las entidades religiosas inscritas en la capital; y la segunda las iglesias evangélicas, con 294 inscritas. Como entidad religiosa está constituida Baitul Mukarram, tras una primera formalización como asociación cultural en 2003 con el nombre de «Centro Cultural Islámico Internacional España Madrid», en 2009 se inscribe como entidad religiosa la «Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Muqarram». La mezquita Baitul Mukarram (en bengalí «la casa sagrada»), conocida como «mezquita de Bangladés», abre sus puertas desde 2008 en la calle Provisiones, «siendo hasta el momento la más grande de las existentes en el barrio y que acoge a un mayor número de fieles, hasta 500 en el *salat* de los viernes, no solo bangladesíes, pues a la misma también acuden, aunque en menor proporción, creyentes de otras nacionalidades» (Salguero 2018: 126).

Además de las entidades religiosas, existen comunidades que están constituidas bajo otras fórmulas jurídicas, como ejemplifica el segundo estudio de caso, la Fundación Alalbeyt España. Gestada entre febrero y marzo de 2015 e inscrita en el (no confesional) Registro de Fundaciones el 14 de septiembre del mismo año con el objetivo de, según escritura pública, «fomentar la paz en el mundo, para que haya una mejor convivencia entre las personas, con el fin de evitar conflictos bélicos y exclusiones sociales, a

nivel nacional»¹². Pese a esta declaración y a la opción de no constituirse como entidad religiosa, se trata de una organización de marcado carácter confesional – musulmana y chíí-. Creada en honor al Ayatollah Alí Sistani, de origen iraní y residente en Najaf (Irak), quien cuenta con una red de fundaciones por todo el mundo, muchos de ellos con el mismo nombre. Es posible que esta fundación llegue a formar parte de dicha red. Alalbeyt se encuentra en el barrio de Carabanchel, pero sus miembros más habituales no residen en la zona, como sucede por ejemplo en el caso de las comunidades de barrios como Lavapiés o San Cristóbal. Acoge fieles de varias nacionalidades, con especial presencia de iraquíes y españoles, junto a algunos iraníes, marroquíes y paquistaníes.

En lo relativo a las asociaciones, su número va en aumento por el voluntarismo de ciertos colectivos, especialmente jóvenes y mujeres, contándose en la Comunidad Autónoma más de una decena formalmente constituidas, además de otras que, como la Asociación Juvenil Tayba se han reconvertido en entidad religiosa. En este contexto han surgido iniciativas que aglutinan a un amplio espectro de asociaciones islámicas del territorio de la Comunidad de Madrid, caso del proyecto *ITJE 2.0: El impulso del trabajo juvenil en sus entidades*, que reúne a grupos como FAICE Juventud (Fuenlabrada), Il Wisal (Madrid), AJIL (Leganés), el Centro Cultural Islámico de Leganés, el Centro Cultural Islámico de Villaverde (Madrid), la Asociación Al-Hidaya (Pinto) o la Fundación Islamic Relief (Madrid), y tiene como objetivo ofrecer un espacio dentro de sus entidades con el fin de poder emprender proyectos comunitarios, combinando la formación teórica y práctica, «todo ello en un ambiente lleno de hermandad»¹³, y colaborando también con organizaciones no islámicas, civiles y ONG como la Fundación La Merced Migraciones.

Por último, no todas las propuestas organizativas de las personas musulmanas en Madrid se estructuran en torno al hecho religioso, pese a la generalizada asociación de «las personas musulmanas con una lucha estructurada casi únicamente alrededor de la reclamación de derechos identitarios basados en la musulmanidad», cuando la realidad es que su «con-

11 19 de las cuales están domiciliadas en la capital y adscritas a la UCIDE; y otras diez a la FEERI. Otra, la Comunidad Islámica de Lucero de Madrid, lo está a la Federación de Comunidades Musulmanas Africanas en España (FCMAE); y otras diez no están federadas. En la Comunidad de Madrid constan inscritas un total de siete federaciones islámicas, la última en inscribirse fue la Agrupación de Mezcitas de España, en 2015, por el momento con cuatro comunidades adscritas domiciliadas en los municipios madrileños de Pinto, Las Rozas, Villamanta y Fuenlabrada.

12 Orden ECD/2030/2015, de 14 de septiembre, por la que se inscribe en el Registro de Fundaciones la Fundación Alalbeyt España.

13 Disponible en: <<http://www.facebook.com/pg/itje.madrid>>. Fecha de acceso: 28 abr. 2019.

ciencia de subalternidad no solo se estructura alrededor de una identidad religiosa no aceptada, sino también, y sobre todo, alrededor de una precariedad económica y laboral muy pertinaz en el caso de las poblaciones musulmanas» (Mijares y Lems 2018: 126). Durante el trabajo de campo ha podido darse cuenta de experiencias como Valiente Bangla, centrada en la lucha por los derechos de los migrantes y muchos de cuyos miembros son también fieles activos de alguna de las comunidades musulmanas como Baitul Mukarram o la senegalesa de Al Taqua (Salguero 2018: 125).

GESTIÓN MUNICIPAL DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA E ISLAM EN EL ESPACIO PÚBLICOS: DOS ESTUDIOS DE CASO

Si entre finales de los ochenta y principios de los noventa, el islam –junto al protestantismo y el judaísmo– experimentó el reconocimiento institucional del Estado contribuyendo a la aparición de un alto número de comunidades «legalizadas», la reciente incorporación de la confesión en la agenda política local, la sitúa nuevamente en objeto de interés político, trayendo a negociación nuevas cuestiones vinculadas, entre otras, a la presencia del islam en el espacio público.

Somos una comunidad que llevamos 25 años y es muy numerosa, pero nunca han preguntado qué hacemos, qué necesidades tenemos, cómo estamos [...] ningún Ayuntamiento, ni concejal, ni la Comunidad, ni el Gobierno, se han interesado por la comunidad bangladesí. Es la primera vez (miembro de Baitul Mukarram, Madrid, 4/4/2017).

Entre tales cuestiones destacan por su relevancia social y repercusión pública las medidas apuntadas a responder a las demandas de espacios funerarios adecuados a las prescripciones islámicas, la organización del certamen cultural *Las Noches de Ramadán* y el Plan de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid (2017-2020). En lo relativo a la primera de las cuestiones, la creciente diversidad religiosa también está comenzando a manifestarse en los espacios funerarios, exigiendo nuevas alternativas de gestión en el tratamiento de la muerte (Moreras y Tarrés 2012: 13). En el caso del islam, hace tiempo ya que continúa abierto un proceso de reivindicación/negociación para contar con espacios funerarios acordes con las prescripciones religiosas islámicas entre las comunidades locales y las adm-

nistraciones local y autonómica, quienes en ocasiones alegan «la dificultad de disponer de espacio útil en el cementerio existente, o por la asunción del coste que supone habilitar ese conjunto de tumbas para ese rito de inhumación» (Moreras 2004: 429). Las comunidades, por su parte, apuestan tanto por la «recuperación», como, en su caso, la adquisición de un lugar nuevo donde ser enterrado de acuerdo con sus creencias religiosas, siendo esta «generalmente una de las primeras demandas que, con distinta suerte, emprenden las comunidades musulmanas locales con cierto grado de consolidación» (Salguero 2011: 223).

La Comunidad de Madrid cuenta con un cementerio islámico en el municipio de Griñón, construido durante la Guerra Civil para enterrar a los soldados musulmanes al servicio del bando sublevado. Tras finalizar la contienda, el Ministerio de Defensa compraría los terrenos. A finales de los noventa comenzaría nuevamente a usarse de manera más continuada; circunstancia que invitaría al Consulado de Marruecos a hacerse cargo de su gestión. Al tratarse del único cementerio islámico del centro peninsular, el ritmo de los enterramientos se vino incrementado al margen de la normativa sanitaria mortuoria de la Comunidad y sin licencia de actividad alguna. Finalmente, el cementerio pasaría a manos del Ayuntamiento en 2014, aplicando la ley de sanidad mortuoria de Madrid, que obliga a enterrar con féretro, una medida que no fue bien recibida por muchos colectivos musulmanes¹⁴.

En la capital, el Ayuntamiento de Manuela Carmena (Ahora Madrid) hacía pública en marzo de 2016 la intención de reservar una parcela islámica de 10 000 m² en el Cementerio de Carabanchel Alto, aunque como en el de Griñón, los enterramientos seguirán realizándose en féretro, pues el decreto 124/1997 que aprobó el Reglamento de Sanidad Mortuoria, así lo exige. Además, en octubre del mismo año, el Ayuntamiento presentaba el borrador del Plan de Derechos Humanos (2017-2020) que incluía la reserva «de suelo a confesiones religiosas minoritarias para enterramientos y la cesión de espacios públicos a credos más allá del católico» (EFE, 25 oct. 2016).

14 Entre los argumentos que critican esta decisión se encuentra el que algunas comunidades autónomas, como Andalucía y Valencia han modificado sus respectivas normativas para eximir del uso del féretro.

Junto al citado anuncio de la reserva de una parcela funeraria, el Ayuntamiento hacía pública la primera inclusión en la historia local de una partida específica de 150 000 euros en los presupuestos municipales de 2016 para festejar el Ramadán, a través de eventos culturales que sufragaría el consistorio. Hasta ahora, Casa Árabe, dependiente del Ministerio de Exteriores, había sido la única institución encargada de organizar las actividades culturales relacionadas con el mundo musulmán en Madrid. *Noches de Ramadán* daba el nombre a «un festival por la diversidad y la cooperación cultural» que tendría lugar en diez distritos de la capital entre el 21 de junio y el 5 de julio de 2016; en colaboración con Casa Árabe, la Universidad Nacional a Distancia y otras instituciones, además de centros culturales de distrito, colectivos, librerías, salas de música, etc. En la edición de 2017, celebrada del 10 al 25 de junio, el festival llegaba a siete distritos con música, cine, danza y debates en 13 escenarios diferentes, como el del Casino de la Reina en Lavapiés, que servía también para los rezos colectivos del fin del Ramadán y la festividad del cordero.

Este conjunto de actos programados con motivo del Ramadán constituye una forma de reconocimiento simbólico institucional del islam, a la vez que una apuesta por la visibilización y normalización en la esfera pública local de un heterogéneo colectivo social –el de los musulmanes y musulmanas vecinas de Madrid– en el punto de mira de los prejuicios y estereotipos. Y es que el islam sigue despertando inquietud, cuando no rechazo, entre ciertos colectivos locales; y la actual situación internacional no contribuye precisamente a evitar posicionamientos discriminatorios con la vecindad musulmana. Un ejemplo de ello fue el ataque que el grupo de ultraderecha Hogar Social Madrid protagonizó contra la mezquita de la M-30 la noche del 22 de marzo de 2016, un día después de un atentado en Bruselas, lanzando bengalas incendiarias junto al templo y descolgando en una pasarela un cartel en el que se leía: «Hoy Bruselas, ¿mañana Madrid?». Año y medio después, tras los atentados en Barcelona y Cambrils en agosto de 2017, la entrada a la mezquita Estrecho amanecía pintada con frases como «Islam fuera de Europa», «perros» o «Islam no, hijos de puta»¹⁵.

15 Según el *Informe anual. Islamofobia en España 2017* (2018), Madrid fue la cuarta Comunidad Autónoma en número de casos (17, 10,63 %), detrás de Cataluña (51, 31,88 %), Andalucía (22, 13,75 %) y Comunidad Valenciana

Prácticas como el reconocimiento simbólico a través de la organización de eventos en el espacio público, han de estar acompañadas de otras prácticas que incidan sobre el mismo, no ya de una forma efímera y eventual (de evento), sino permanentemente, es decir, garantizándose el acceso al espacio público también a los colectivos minoritarios (y «minorizados»), caso de las confesiones religiosas no católicas. En general puede afirmarse que existen «notables diferencias en el acceso, la ocupación y la apropiación del espacio urbano entre la Iglesia católica y las otras confesiones», resultado histórico de una tradición de hegemonía católica y, de forma más inmediata, la consecuencia de la legislación y del planeamiento urbanísticos del régimen nacional-católico, los cuales generaron «una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere» (Salguero 2013: 206).

Para superar esta internalización de la discriminación, una política para la ciudadanía exigiría la implementación de un conjunto de acciones positivas hacia cada uno de los colectivos y grupos sociales que cohabitan/conviven en la ciudad. «Un test de ciudadanía será medir la importancia y la eficacia de estas acciones». Las administraciones públicas tienen que «asumir como una de las fuentes de su legitimidad el promover una política de ciudad que produzca espacios públicos ciudadanos. Estos proyectos, así como la gestión de los espacios públicos y de los equipamientos colectivos son una oportunidad de producir ciudadanía y un test del desarrollo de la misma (Borja 2000: 31).

Partiendo de este enfoque, y tratando de dar respuesta a algunas de las necesidades apuntadas, se diseñaría el borrador del citado Plan de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid (2017-2020), el cual contenía 28 metas, cinco de las cuales estaban destinadas a garantizar los Derechos Civiles y Políticos; la meta número tres llevaba la rúbrica de *Derecho a la libertad de conciencia, religión, opinión e información*. La primera medida era la elaboración de un Protocolo de relaciones del Ayuntamiento y todas las confesiones religiosas que, «de conformidad con los estándares internacionales de derechos humanos, garantiza el principio de no discriminación, su participación en la elaboración de políticas municipales

(20, 12,50 %) (Plataforma Ciudadana contra la islamofobia 2018: 16).

que les afecten y su acceso a los servicios y equipamientos municipales sin discriminación» (Salguero 2018: 127).

Junto al acceso no discriminatorio, el Ayuntamiento incluía en la misma medida la creación de «una Mesa de diálogo interreligioso con las confesiones religiosas» y la realización de «un diagnóstico de los posibles puntos críticos existentes desde una perspectiva de derechos humanos que, entre otras, servirá para la futura Ordenanza de Convivencia y regulación del uso del espacio público, la nueva Instrucción para el Diseño de la Vía pública». Este interés municipal por garantizar el acceso al uso de los equipamientos comunitarios y de la vía pública a las confesiones religiosas, supondría el reconocimiento de que el derecho a la ciudad es también un derecho de la ciudadanía. A esta misma conclusión habían llegado antes las propias confesiones. La elaboración del borrador estuvo precedida de una serie de talleres. El de las confesiones religiosas estaba integrado por representaciones al más alto nivel de las comunidades evangélica, musulmana, judía, budista, mormona, cristiana ortodoxa, testigos de Jehová, fe bahá'í, Hare Krishna e Iglesia *Scientology*. En la sesión de 19/09/2016, se presentaba el primer diagnóstico: de los 13 puntos tratados, seis estaban relacionadas con el espacio. Dos sobre lugares de culto (dificultades para la obtención de las licencias de apertura y aplicación de regímenes propios de otros locales como bares y discotecas); uno sobre cementerios y servicios funerarios (carencias de espacio y en la adecuación de las prácticas a las prescripciones religiosas); y tres sobre espacio público: ausencia del factor y de los actores religiosos en los debates en torno al espacio público; dificultades en su acceso por una gestión funcional marcada por el desconocimiento legal y sociológico; y por el establecimiento de tasas, a veces desorbitadas, que impiden el acceso al mismo a las comunidades con menos recursos.

Una de las necesidades es el tema del espacio público, el desconocimiento que tienen los funcionarios municipales en esto y el tema también del cementerio [...] me ha gustado incluso el lenguaje de los responsables del Ayuntamiento, en el sentido de que entienden la diversidad religiosa o cultural que hay en el municipio de Madrid y se adaptan a las normas, y la norma dice que los vecinos musulmanes deben tener un cementerio. Por lo menos el Ayuntamiento está haciendo un esfuerzo para que tengamos los musulmanes un cementerio, esta parte está bastante avanzada (miembro de la CIE, Madrid, 25/10/2016).

Este propósito del Ayuntamiento, también en lo relativo a «la cesión de espacios públicos a credos más allá del católico», responde a que actualmente el acceso a los espacios públicos, como calles y plazas, y de equipamientos comunitarios, como polideportivos o teatros, es otra de las demandas más importantes por las minorías religiosas en materia de colaboración municipal y gestión de la diversidad religiosa. Las comunidades musulmanas son unas de las más asiduas solicitantes. Sus demandas pueden agruparse en dos grandes bloques: las solicitudes de cesión de uso de algún equipamiento comunitario (habitualmente deportivo) o parcela en la vía pública para la celebración de grandes festividades religiosas y las que están destinadas a albergar otras actividades, generalmente con carácter periódico, como clases de árabe e islam para niños, alfabetización para migrantes, etc. En este último caso, los centros educativos públicos, de competencia autonómica, suelen ser también receptores de la solicitud de uso de algunas de sus aulas en horario extraescolar.

Estas pretensiones, a su vez, responden a dos tipos generales de necesidades comunitarias: las relacionadas con la capacidad de los lugares de reunión y culto para poder albergar en fechas señaladas o para determinadas actividades (como las clases infantiles) a un mayor número de personas del habitual; y las relacionadas con la intención de otorgar al acto una mayor formalidad o solemnidad y/o visibilizarse en la esfera pública local, reconociéndose la diferencia y el derecho a la inclusión. Unas y otras, no obstante, son complementarias; durante las entrevistas, los informantes habitualmente entremezclaban sendas argumentaciones.

Como es un barrio donde vive mucha gente musulmana, más de 7000 o 10 000 personas, el Ayuntamiento deja una cosa fija para la oración, porque son dos fiestas muy importantes al año [...] La gente en la calle mira qué estamos haciendo. Yo como estoy organizando, lo veo. La gente mira porque en televisión no dicen qué es el Ramadán, la fiesta del cordero. ¿Por qué en las noticias en España eso sale muy poco cuando es un país donde viven bastantes musulmanes? (miembro de la mezquita Baitul Mukarram, Madrid, 4/4/2017).

En este contexto social transnacional y de hiperdiversidad religiosa, cartografiado sobre el territorio de algunas de las zonas de concentración de población musulmana y en el marco político de una gestión municipal sensibilizada con el pluralismo como mecanismo de cohesión social, se materializan las dos

propuestas de visibilización del islam en el espacio público ejes de esta investigación. Para la comprensión de las mismas hay que partir de su diversidad, por criterios ya adelantados como la nacionalidad de sus participantes o las tradiciones religiosas a las que una y otra se adscriben; pero también por la trascendencia de las mismas, pues si bien las dimensiones social y política están presentes en todos los rituales colectivos, en la Ashura la política es incuestionable. Mientras que la voluntad de sometimiento político con la conmemoración del martirio del Imam Husain siempre ha ostentado un papel central (Morera *et al.* 2017: 102), llegando a ser la expresión de la revolución política en el caso iraní (Khosrokhavar y Roy 2000: 13), en los dos *Eid* la política está notablemente menos presente. Consecuencia de ello, el luto de la Ashura contrasta con el carácter de celebración que tienen el fin del Ramadán y la «fiesta del Cordeiro». Estas particularidades incidirán en las formas de apropiación del espacio público, así como en los objetivos propuestos.

CELEBRACIÓN DE LOS GRANDES REZOS COLECTIVOS EN LAS CANCHAS MUNICIPALES DE LAVAPIÉS

En Madrid, por la relevancia de las fechas, muchos musulmanes y musulmanas de la capital y de otros municipios próximos acuden a los rezos de alguna de las dos grandes mezquitas de la capital, la M-30 y Estrecho, ambas de gran capacidad y sentidas como mezquitas aljamas, aunque en alguna ocasión debido a la alta afluencia –nos cuentan en Estrecho– ha habido gente rezando en las escaleras de la entrada e incluso en la calle. Otros tantos fieles optan por acudir a los rezos en sus propios barrios y organizados por sus comunidades o las de sus vecinos. Sin embargo, en estos casos las mezquitas y locales asociativos no suelen contar con la capacidad suficiente para albergar a tantos asistentes. Como consecuencia de ello, desde los últimos años, algunas comunidades vienen celebrando el *Eid al-Fitr* y el *Eid al-Adha* en canchas deportivas al aire libre cedidas por las instancias municipales, casos de los distritos Villaverde y Centro.

Las dos grandes mezquitas de Madrid están más preparadas. En Estrecho tenemos esta planta, la mezquita de mujeres, y cuando se llena esto ponemos alfombras y todo ese pasillo se puede utilizar solo para mujeres. En la M-30 pasa lo mismo, tiene

un espacio reservado para mujeres y cuando se llena se puede ampliar. Las otras mezquitas no tienen esta posibilidad. En Madrid capital la gente suele acudir ahí cuando va con su mujer y sus hijos. En Fuenlabrada me consta que como ambas mezquitas están en una zona industrial, con menos tráfico, el día de la festividad solicitan a la policía municipal que corte un trocito de calle para el rezo. En este caso sí hay facilidades, suele ser de ocho de la mañana hasta las diez o las once (miembro de la mezquita de «Estrecho», Madrid, 25/10/2016).

En Lavapiés, las canchas deportivas al aire libre del Casino de la Reina acogen dos veces al año con motivo de las dos festividades citadas a un importante número de fieles. Estas instalaciones vienen siendo cedidas desde 2013 por la concejalía del distrito a la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram, junto a la colaboración de otras organizaciones como Valiente Bangla o la Asociación de Empresarios Bangladesíes en España y las otras mezquitas del barrio con distintos niveles de implicación. Pese al importante componente bangladesí, a estas citas no solo acuden los y las fieles de esta comunidad, sino también los de otras mezquitas del barrio, así como los vecinos musulmanes en general¹⁶.

Resultado de ello, a partir de las siete de la mañana del domingo 25 de junio de 2017, coincidiendo con la salida del sol, más de 6000 personas –hombres y mujeres adultas, jóvenes y muchos niños y niñas pequeñas acompañadas de sus padres– ataviadas todas con sus mejores galas tradicionales, fueron llegando caminando hasta las canchas deportivas municipales a la celebración del *Eid al-Fitr*. La *musala* estaba dividida por sexos mediante una gran tela negra en el medio de la cancha, quedando las mujeres detrás de esta y los hombres, muy superiores en número, delante y frente al imam. Unas y otros rezaron orientados a la Meca, en este caso la entrada principal de las pistas, a las que les separa de la calle una verja traslúcida, permitiendo a los viandantes de la zona, mañaneros y trasnochadores, ver con todo lujo de detalles el transcurso de la celebración. «Estamos rezando, no tenemos nada que ocultar», decían. Ofició los dos rezos el imam de la mezquita de

16 En años anteriores también se ha hecho uso del colegio San Alfonso, en el número 78 de la calle Mesón de Paredes, gracias a la colaboración de este centro privado católico, que cuenta con una gran diversidad cultural, religiosa y étnica entre su alumnado. No se han celebrado los rezos colectivos, pero sí se sirvieron desayunos de ruptura a fieles, vecinos y representantes institucionales.

Bangladés, y en el primero de los turnos participó también el concejal del Distrito Centro, Jorge García Castaño, del grupo municipal Ahora Madrid, quien manifestó públicamente la actitud colaboradora de la corporación local con el colectivo bangladés del barrio y, en general, con la normalización del islam en la ciudad de Madrid. «Estamos aquí para ayudar», apuntó (Salguero 2018: 131).

En los tres últimos años, coincidiendo con el cambio de Gobierno local, el número de actividades enmarcadas dentro y fuera del Ramadán en el espacio público del barrio ha crecido significativamente, reforzándose aún más la presencialidad musulmana en el espacio público, y muy especialmente el del colectivo bangladés, organizador de varias actividades inclusivas como jornadas de puertas abiertas, un acto institucional en la plaza de Lavapiés de declaración del barrio como espacio libre de islamofobia, un *iftar* para todo el vecindario (en el que participó nuevamente el concejal del Distrito, junto a otras representaciones municipales) o una concentración en la plaza contra los atentados autodenominados yihadistas de Barcelona y Cambrils bajo el lema «La comunidad musulmana de Madrid contra el terrorismo» (Salguero 2018: 123).

CONMEMORACIÓN DEL MARTIRIO DEL IMAM HUSAIN EN LA PUERTA DE SOL

Recientemente, el chiismo duodecimano ha irrumpido por primera vez en el espacio público madrileño aprovechando precisamente una de las festividades religiosas más importantes, la Ashura.¹⁷ Para la cita del 2016, Alulbeyt solicitó la plaza madrileña de la Puerta del Sol para la instalación de una carpa informativa durante tres días consecutivos, del jueves 13 al sábado 15 de octubre, de 10 de la mañana a 10 de la noche, donde además invitaban a tomar té y pasteles iraquíes para aquellos viandantes que quisieran conversar. En el exterior de esta carpa podía leerse en un vistoso letrero «El grito de Husain (p) contra la tiranía. 10 muharram 61(h) / 12 octubre 680(dc)»; en ella, los viandantes podían aprender sobre la conmemoración a través de una pantalla de televisión, folletos, publicaciones y cronologías.

El martirio de Husain en la Batalla de Kárbala (Irak) es quizás uno de los acontecimientos más importantes en la formación de la identidad chií y el comienzo de un duelo que ha ido conmemorándose desde entonces¹⁸. La literatura acerca de esta historia es extensísima, pero la resumiremos para aquellos lectores que no la conozcan. Según el chiismo, Ali ibn Abi Talib, padre de Husain y yerno del Profeta Muhammad, debió ser el primer califa. No fue así y la historia religiosa quedaría truncada. Ali llegó a ser el cuarto califa pero para corregir los errores cometidos en la sucesión ya era demasiado tarde y acabó asesinado. Muawiyah, su contrincante y gobernador de Siria, se hizo con el poder bajo la condición de devolver el califato a la familia del Profeta. Incumplió su promesa y proclamó a su hijo Yazid como nuevo califa. Husain se negó a jurarle lealtad y, tras recibir mensajes desde Kufa (Irak) para liderar la revuelta contra Yazid, se puso en camino acompañado por su familia y seguidores. Próximos a su destino, Yazid presionó a Husain e hizo que los residentes de Kufa le traicionaran. Sus tropas bloquearon a Husain, obligándole a acampar en el desierto de Kárbala, y en el décimo día de muharram se libró batalla. Husain moriría a mediodía del 680 E. C. y su cuerpo fue profanado por las tropas enemigas. Para los creyentes, esta historia es un «paradigma» que puede ser «elaborado o abreviado» y que proporciona diferentes modelos de vida a seguir además de «una mnemónica para pensar cómo vivir» (Fischer 1980: 21). Es decir, el sufrimiento al perder una batalla (desde el sentido literal al figurativo), con todo lo que ello conlleva, queda plasmado en esta historia y, como señaló Geertz (2003: 100), «el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir».

La relevancia al duelo es tal que también se proyecta en el propio uso del espacio público y otras estrategias de visibilización, a diferencia del clima celebrativo del fin de Ramadán, la carpa chií es una expresión de este dolor, una acción divulgativa. La conexión relacional de Alulbeyt con la sociedad madrileña quedará ahora más clara. Mientras los viandantes musulmanes no chiíes suelen conocer la historia de Husain bajo un significado histórico diferente, Alulbeyt expone una versión de la historia

17 *Ashura* proviene de la palabra «diez» en árabe. De ahí que la conmemoración en el décimo día de muharram tome ese nombre.

18 Véase Nakash (1993) sobre la relación entre Ashura y la identidad chií. El duelo por la muerte de Husain comenzó inmediatamente después y el ritual se documenta en el siglo X (Aghaie 2004: 3-14).

muy distinta que realza la singularidad del chiismo a la vez que enaltece valores compartidos en el islam. Asimismo, el mismo relato chií funciona como una historia introductoria, tanto al islam como al chiismo, para aquellos que no la conocen. La paz, la lealtad, el sacrificio y la justicia ante la opresión de aquellos que imponen su voluntad ilegítimamente, son valores compartidos por la misma sociedad y que la comunidad religiosa quiere compartir con ella. Generalmente, las comunidades musulmanas no son dadas a hacer este tipo de actividades en el espacio público. Al entrevistar al *sheij* de la comunidad y preguntarle por lo que parecía un «cambio» en la relación entre la comunidad y la sociedad madrileña estaba de acuerdo con la observación, pero prefirió describirlo como «giro», además de indicar que, en Alulbeyt, «nuestra filosofía es tender puentes hacia todos los componentes de esta sociedad: española en general y madrileña en especial» (Madrid, 18/10/2016). Este «giro» se debe a retos que ha identificado la comunidad, que están presentes en la sociedad, y que debe confrontarlos. Dándose a conocer, exponen otra versión del islam que procura parar tanto inclinaciones islamófobas como desengañar a jóvenes musulmanes de extremismos religiosos como el salafismo yihadista.

Este evento, según sus miembros, ha sido el primero que se ha realizado por la comunidad chií de Madrid y ha sido percibido y recibido con mucho éxito por sus correligionarios, lo que haría que se repitiera dos años después en la también céntrica plaza de Isabel II. Varios *sheijs*¹⁹ y mulás iraquíes e iraníes asistieron al evento. El establecimiento de un espacio de estas características difiere enormemente del caso barcelonés, donde desde el año 2004 –y con autorización expresa municipal desde 2007 (Alonso 2008: 24)– se celebra la procesión de la Ashura a instancias de la Asociación Cultural al-Qaim, integrada mayoritariamente por fieles de origen pakistaní. Si bien en Madrid aún no se ha llevado a cabo esta procesión, merece destacar que Alulbeyt, con menos de un año de vida, ya ha apostado firmemente por la visibiliza-

ción en el espacio público y lo ha hecho en pleno centro neurálgico capitalino.

Además de esta actividad, Alulbeyt ha organizado otros eventos durante el mes de muharram. Caso de los *majālis*, encuentros privados que se celebraron en la sede social de la Fundación, y a los que asistían habitualmente españoles, iraníes, iraquíes, paquistaníes y marroquíes, entre otros, tal y como se extrae del trabajo de campo. En el interior de la misma, aprovechando la privacidad, también se llevó a cabo la práctica ritual del *maṭam* (o *laṭam* también en árabe), siguiendo las reglas autenticadas (*maṭam* no hemático) prescritas por la mayoría de los ulemas chiíes (Deeb 2006: 129-164).

CONCLUSIONES

La visibilización del islam en el espacio público de la ciudad de Madrid es el resultado de un dilatado proceso de institucionalización de las entidades musulmanas, un proceso de negociación con los poderes públicos y de asunción de los sucesivos marcos normativos que han desembocado en el actual sistema aconfesional y de libertad religiosa y de culto. La histórica ligazón entre el islam y la sociedad española, así como la llegada de migrantes procedentes de países de tradición islámica, se encuentran en la base de este proceso aún no culminado, abierto a nuevas negociaciones entre los actores civiles y religiosos, así como entre la sociedad en general y el cada vez más amplio y heterogéneo colectivo musulmán, que como cualquier otro actor social reivindica sus derechos de ciudadanía y cuantas identidades se encuentren en su horizonte referencial. Si con la llegada de estos hombres y mujeres contar con un lugar de culto se convirtió en uno de los objetivos de las entonces incipientes comunidades musulmanas, la institucionalización de la confesión y el crecimiento del número de fieles han traído consigo nuevas demandas como contar con enterramientos acordes a sus prescripciones religiosas, así como el acceso y visibilización en el espacio público, síntoma de modernidad y pluralidad.

En el caso de la comunidad de Baitul Mukarram, la solicitud de celebración del rezo colectivo del fin de Ramadán y de la fiesta del Cordero en las canchas deportivas de Lavapiés se sustenta en la representatividad real y simbólica de la vecindad musulmana, así como en los marcos gubernativo local y legislativo

19 «Sheij» en singular proviene del árabe. Es un término polisémico extendido y que en este caso se emplea para referirse a personas respetadas en la comunidad por su edad o por conocimientos religiosos. Optamos por emplear *sheij* y no «jeque», ya aceptada en el español, ya que esta última tiene connotaciones de riqueza y poder que la primera no refleja necesariamente.

estatal. Esta legitimación opera como un derecho de ciudadanía que incluye en este caso el libre acceso, aunque fiscalizado, del espacio público en tanto espacio común para toda la ciudadanía, y más especialmente la efectiva materialización del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto. El ejercicio de este derecho es, a su vez, una estrategia de visibilización. La visibilidad de la oración colectiva en el espacio público transformado en *musala* no está dirigida a la vecindad de este barrio multicultural, o no del todo, sino más bien a la sociedad en su conjunto, que aglutina colectivos para los que el islam aún genera cierto rechazo.

En el caso de la Fundación Alalbeyt, la llegada y visibilización de esta ha diversificado aún más el islam local, descentralizado y heterogéneo, contando ahora formalmente también con el chiismo duodecimano. Una corriente que, aunque minoritaria, se presenta activamente en el seno de la recién creada Fundación. Actividad que se manifiesta por una clara apuesta por la visibilización en la esfera pública y el espacio público. Por un lado, su formalización legal como fundación, que se materializa sobre el espacio en la apertura de un centro comunitario en el barrio de Carabanchel, si bien a diferencia de la mezquita bangladesí con sus jornadas de puertas abiertas y los *iftar* vecinales, es un espacio privado, reservado casi en exclusiva para sus fieles, pues sus estrategias de visibilización se despliegan sobre la ciudad global de Madrid. Ello no impide sin embargo que la sede de Alalbeyt se configure como un espacio apropiado y habitado, que le da derecho a la inclusión en el ámbito público como actor social con su propia identidad. De este modo, la comunidad chií madrileña, ha sido casi inexistente socialmente hasta encontrar su techo y formalizarse. Sin apropiación física no hay casi existencia social ni tampoco visibilización.

Por otro lado, en este proceso de visibilización, la enseñanza del islam chií en plena calle, transforma al espacio público en espacio social de irrupción urbana. Mientras establece una conexión relacional con la sociedad en virtud de la cual la Fundación expresa su singularidad como grupo que tiene la voluntad de formar parte de ella, es también un acto de violencia ética que rompe con el anonimato y que impone la ciudad en su espacio. Este evento público no solo se consigue repartiendo folletos religiosos o instalando una llamativa carpa en plena Puerta del Sol, sino también por la diferencia corporal de *shejts* que con turbantes y túnicas vinieron en apoyo desde Najaf. Que

esta actividad sea la primera en la historia de Madrid según aseguran los creyentes chiíes, y por ahora no hemos encontrado pruebas de lo contrario, sugiere el carácter preceptivo que tiene la formalización burocrática, en tanto mecanismo de institucionalización, en el ejercicio de la visibilidad como comunidad religiosa. De hecho, estas mismas páginas dedicadas a investigar sus actividades, y que también forman parte ya de su propia visibilidad, tampoco habrían sido posible sin su formalización que permitió el acceso y posterior trabajo de campo con la organización.

A partir de ello, en contextos de diversidad religiosa la expresión e identificación social de los diversos se produce a través de la inclusión en el espacio público, entendido como espacio social, como espacio de encuentro y también de conflicto, teniendo siempre en cuenta que dicha inclusión no sería posible sin la apropiación de un espacio físico, bien con carácter permanente en los casos de los lugares de culto y los espacios funerarios, o transitorio, efímero, cuando se trata del uso de espacios públicos como las calles y plazas para la celebración de manifestaciones religiosas más o menos multitudinarias.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aghaie, Kamran Scot. 2004. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
- Algora, María Dolores. 2011. «Hacia un Madrid cosmopolita. La nueva presencia árabe en Madrid», en Daniel Gil Flores (ed.), *De Maýrit a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*: 216-221. Madrid: Casa Árabe.
- Alguacil, Julio. 2008. «Espacio público y espacio político: La ciudad como el lugar para las estrategias de participación». *Polis* 7(20): 199-223. doi: <<https://doi.org/10.4067/S0718-65682008000100011>>.
- Alonso, Marta. 2008. «Chiítas, ashura y espacio público barcelonés: De los callejones a la avenida», en Yago Mellado (coord.), *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales*: 23-32. Barcelona: CIDOB.
- Alonso, Marta, Khalid Ghali, Alberto López Bargados, Jordi Moredas y Ariadna Solé. 2010. «Rituals islàmics en diàspora: Les comunitats musulmanes a Catalunya». *Revista d'etnologia de Catalunya* 36: 171-176.
- Astor, Avi, Victor Albert Blanco y Rosa Martínez Cuadros. 2018. «The Politics of "Tradition" and the Production of Diasporic Shia Religiosity». *The Politics of Islam in Europe and North America* 32: 32-38.

- Astor, Avi y Mar Griera. 2016. «La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea», en Joaquín Arango, Ramón Mahía, David Moya y Elena Sánchez-Montijano (dir.), *Anuario CIDOB de la Inmigración 2016*: 248-270. doi: <https://doi.org/10.24241/AnuarioCIDOBInmi.2016>.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Borja, Jordi. 2000. «Ciudadanía y espacio público», en David Jiménez (comp.), *Laberintos urbanos en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Borja, Jordi y Zayda Muxí. 2003. *El espacio público: ciudad y ciudadanía*. Barcelona: Electa.
- Bos, Matthijs van den. 2012. «European Shiism? Counterpoints from Shiites' Organization in Britain and the Netherlands». *Ethnicities* 12(5): 556-580. doi: <https://doi.org/10.1177/1468796811432687>.
- Bourdieu, Pierre. 2018. «Social Space and the Genesis of Appropriated Physical Space». *International Journal of Urban and Regional Research* 42(1): 106-114. doi: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12534>.
- Briones, Rafael (2002). «Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio», en Manuel Luna (ed.), *La ciudad en el tercer milenio*: 289-310. Murcia: UCAM.
- Camacho, Javier. 2013. *Resumen de las reuniones con los grupos de población bangladesí de Lavapiés*. Madrid: Centro Social Comunitario Casino de la Reina del Ayuntamiento de Madrid.
- Carrión, Fernando. 2007. «Espacio público: punto de partida para la alteridad», en Olga Segovia (ed.), *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía*: 79-97. Providencia: Ediciones Sur.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Dench, Geoff, Kate Gavron y Michael Young. 2006. *The New East End: Kinship, Race and Conflict*. Londres: Profile Book.
- Dogra, Sufyan Abid. 2017. «Karbala in London: Battle of Expressions of Ashura Ritual Commemorations among Twelver Shia Muslims of South Asian Background». *Journal of Muslims in Europe* 6(2): 158-178. doi: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341346>.
- Eade, John y David Garbin. 2002. «Changing Narratives of Violence, Struggle and Resistance Bangladeshis and the Competition for Resources in the Global City». *Oxford Development Studies* 30(2): 137-149. doi: <https://doi.org/10.1080/13600810220138258>.
- Eade, John y David Garbin. 2006. «Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain». *Contemporary South Asia* 15(2): 81-193. doi: <https://doi.org/10.1080/09584930600955291>.
- Eguren Rodríguez, Joaquín y María Mercedes Fernández. 2011. «Árabes y musulmanes en el Madrid del siglo XXI», en Daniel Gil Flores (ed.), *De Maýrit a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*: 234-243. Madrid: Casa Árabe.
- Fischer, Michael M. J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Hudson, Wayne. 2003. «Religious Citizenship». *Australian Journal of Politics and History* 49(3): 425-429. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8497.00296>.
- Khosrokhavar, Farhard y Oliver Roy. 2000. *Irán, de la revolución a la reforma*. Barcelona: Bellaterra.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lefebvre, Henri. 2017. *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.
- Leichtman, Mara. 2012. «The Africanisation of 'Ashura in Senegal», en Lloyd Ridgeon (ed.), *Shi'i Islam and Identity*: 144-169. Londres: I. B. Tauris.
- López García, Bernabé, Ángeles Ramírez Fernández, Eva Herro Galiano, Said Kirhlani y Mariana Tello Weiss 2007. *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: Macmillan.
- Mapril José. 2012. *Islão e Transnacionalismo: Uma Etnografia entre Portugal e o Bangladesh*. Lisboa: ICS-Imprensa de Ciências Sociais.
- Mapril, José. 2016. «A past that hurts: memory, politics and transnationalism between Bangladesh and Portugal in Palmberger», en Jelena Tošić (ed.). *Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past*: 247-270. Londres: Palgrave.
- Mijares, Laura y Johanna Martine Lems. 2018. «Luchando contra la subalternidad: Las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 24: 109-128. doi: <https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.007>.
- Moreno, Isidoro. 1998. «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?», en Arnaldo Nesti (coord.), *Potenza e impotenza della memoria. Scritti in onore de Vittorio Dini*: 170-184. Roma: Tibergraph Editrici.
- Moreras, Jordi. 1999. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- Moreras, Jordi. 2004. «Morir lejos de casa», en Bernabé López y Mohamed Berriane (coords.), *Atlas de la inmigración ma-*

- rroquí en España: 427-429. Madrid: Taller de Estudios Mediterráneos/Universidad Autónoma de Madrid.
- Moreras, Jordi. 2017. «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 115: 13-37. doi: <<https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.13>>.
- Moreras, Jordi, Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto López-Bargados y Ariadna Solé. 2017. *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Moreras, Jordi y Sol Tarrés. 2012. «Les cimetièrers musulmans en Espagne: des lieux de l'alterité». *Revue Européenne des Migrations Internationales* 28(3): 13-26. doi: <<https://doi.org/10.4000/remi.5993>>.
- Nakash, Yitzhak. 1993. «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'». *Die Welt des Islams* 33(2): 161-181. doi: <<https://doi.org/10.2307/1570949>>.
- Observatorio Andalusi. 2016. *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2015*. Madrid: UCIDE.
- Observatorio Andalusi. 2017. *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2016*. Madrid: UCIDE.
- Observatorio Andalusi. 2018. *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2017*. Madrid: UCIDE.
- Planet, Ana I. (ed.). 2019. *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004364998_004>.
- Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia. 2018. *Informe anual. Islamofobia en España 2017*. Madrid: Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia.
- Salguero, Óscar. 2010. «Necesidades de las comunidades religiosas en Andalucía», en Rafael Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*: 483-492. Barcelona: Icaria.
- Salguero, Óscar. 2011. «El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local». *Bandue, Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* V: 201-228.
- Salguero, Óscar. 2013. «Las comunidades musulmanas de Melilla», en Rafael Briones (dir.). *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*: 301-348. Barcelona: Icaria.
- Salguero, Óscar. 2014. *Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso: minorías religiosas en Granada y su área metropolitana*. Tesis doctoral, Universidad de Granada. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/31206>>.
- Salguero, Óscar. 2018. «Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 25: 111-138. doi: <<http://dx.doi.org/10.15366/reim2018.25.007>>.
- Tarrés, Sol y Óscar Salguero. 2010. «Musulmanes en Andalucía», en Rafael Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*: 289-347. Barcelona: Icaria.
- Thiebaut, Carlos. 1998. *Vindicación del ciudadano*. Barcelona: Paidós.