

**Nexos y singularidades de la presencia
islámica en Argentina y España: apuntes
para la construcción colectiva de un puente
epistemológico**

Julia Jauregui Solana

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Óscar Salguero Montaña

Universidad Complutense de Madrid (España)

Juan José Vagni

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Nexos y singularidades de la presencia islámica en Argentina y España: apuntes para la construcción colectiva de un puente epistemológico

Links and singularities of the Islamic presence in Argentina and Spain: notes for the collective construction of an epistemological bridge

Julia Jauregui Solana

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

juliajauregui13@gmail.com

Óscar Salguero Montaña

Universidad Complutense de Madrid (España)

oscarsal@ucm.es

Juan José Vagni

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

juan.vagni@unc.edu.ar

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2023

Fecha de aceptación: 7 de agosto de 2024

Resumen

Las presencias del islam en España y Argentina constituyen fenómenos singulares que muestran un interés creciente en el mundo académico, pero que sin embargo no han suscitado un trabajo relacional o comparativo que permita nuevas perspectivas de análisis. En ese marco, esta iniciativa procura develar los aspectos particulares de la génesis y desarrollo del islam y de sus comunidades en ambos países, los mecanismos de institucionalización y sus relaciones con el Estado, la relación con las migraciones y la visibilidad en el espacio público. Bajo una forma de “escritura coral” entre investigadores de ambos países, este artículo parte de una revisión bibliográfica comparativa y de algunos de los principales resultados de distintos trabajos etnográficos, que centra su atención entre los siglos XIX y XXI. La investigación permitió delimitar temporalidades comunes y conexiones entre ambos escenarios, con vistas a contribuir al establecimiento de un productivo diálogo transnacional.

Palabras claves: Islam; Islam en España; Islam en Argentina; Institucionalización del islam; Islam y espacio público.

Abstract

The presence of Islam in Spain and Argentina are unique phenomena that are of growing interest in the academic world, but which, nevertheless, have not given rise to relational or comparative work that would allow for new perspectives of analysis. Within this framework, this initiative seeks to unveil the aspects of the genesis and development of Islam and its communities in both countries, the mechanisms of institutionalisation and its relations with the state, its relationship with migrations and its visibility in the public space. In a form of “choral writing” by researchers from both countries, this article is based on a comparative bibliographical review and some of the main results of different ethnographic works, focusing on the nineteenth and twenty-first centuries. The research made it possible to delimit common temporalities and connections between the two scenarios, with a view to contributing to the establishment of a productive transnational dialogue.

Keywords: Islam; Islam in Spain; Islam in Argentina; Institutionalisation of Islam; Islam and public space; Islam and public space.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: ESTUDIOS SINGULARES, PRETENSIONES TRANSNACIONALES

La presencia musulmana en España y Argentina se remonta a épocas distintas, siglos VIII y XV respectivamente, y presenta grados variables de continuidad respecto al devenir del islam en el siglo XXI. Una serie de investigaciones socioantropológicas en Argentina y en España han estudiado el fenómeno del islam en el largo plazo y construido periodizaciones históricas útiles para visualizar las formas en que se han configurado y transformado las comunidades musulmanas a uno y otro lado del océano Atlántico. Al tener como referencia este abordaje sociohistórico y el poco interés que las academias española y argentina se suscitan entre sí, el objetivo de este artículo es, en aras de suplir esta carencia, realizar una comparación que caracterice los aspectos particulares de la génesis y desarrollo del islam y de sus comunidades en ambos países, para ofrecer así una perspectiva más enriquecedora sobre la diversidad del islam y contribuir al establecimiento de un diálogo académico transnacional.

La presencia islámica en España se inicia en el año 711 con la llegada a la Península Ibérica del general bereber Táriq ibn Ziyad e inaugura un primer periodo en el desarrollo del islam en este país, que culminará con la expulsión de los moriscos entre 1609 y 1613 decretada por el rey Felipe III, momento a partir del cual dejarán de existir comunidades islámicas institucionalizadas. Para ello habrá que esperar a un segundo período que da comienzo a mediados del siglo XIX, determinado por los intereses coloniales de España en el Magreb y que se extenderá hasta los sucesivos contextos políticos del Protectorado (1912-1956), como la II República (1931-1936) y la dictadura franquista de corte nacional catolicista (1939-1978). Un tercer y actual periodo es denominado por López *et al* (2007, p. 46) como “historia contemporánea del islam en España” e inicia a finales de los sesenta y principios de los setenta,

durante los últimos años del régimen franquista, con la llegada de estudiantes/migrantes musulmanes procedentes de Oriente Medio y la aparición de la primera generación de españoles y españolas que se convirtieron al islam. Para el caso de América Latina y el Caribe, por su parte, podemos sostener siguiendo a Logroño *et al* (2015) que la presencia del islam se desarrolla en tres periodos. El primer periodo está marcado por el colonialismo, especialmente español en un principio, y comienza en el siglo XV con el arribo hacia América de esclavos negros, “moros” y también “moriscos”. El segundo periodo sucede con la inmigración árabe de finales del siglo XIX, cuyo primer momento está relacionado con el debilitamiento del Imperio Otomano y se extiende hasta el último cuarto del XX; el cual dará lugar al tercer y actual periodo moldeado por los fenómenos de las conversiones religiosas, las migraciones contemporáneas y la expansión transnacional del islam.

Este nexo entre la culminación del primer periodo islámico en España y el germen de su homónimo en América Latina sirve de base para las pretensiones de este artículo, el cual pretende abordar especialmente investigaciones socioantropológicas sobre la presencia del islam en sendos países que centran su atención entre los siglos XIX y XXI. Estos trabajos dan cuenta de los procesos y mecanismos de institucionalización del islam y las relaciones con el Estado según los marcos jurídicos y políticos de cada caso. También analizan la participación de las personas y las comunidades musulmanes en la vida social, económica y política, y su visibilidad en el espacio público. La comprensión conjunta de estos trabajos y su puesta en relación, por tanto, pretenden no solo esclarecer algunos de los nexos y singularidades de la presencia islámica en Argentina y España, sino también impulsar la construcción colectiva de un puente epistemológico entre ambos países.

Para una mejor comprensión de este texto optamos por las periodizaciones establecidas por las investigaciones mencionadas. Sin embargo, aunque hay coincidencias temporales y nexos comunes, las características de la actual presencia islámica en uno y otro país son muy distintas, especialmente durante los siglos XIX y XX. Quedará por dilucidar, por tanto, si el actual momento del siglo XXI es igualmente tan distinto o, por el contrario, pese a las singularidades regionales existen dinámicas comunes, pregunta que trataremos de dar respuesta a la finalización de este artículo siguiendo el eje cronológico expuesto.

2. METODOLOGÍA

Este propositivo artículo se asienta en un intercambio académico e investigador hispano-argentino desarrollado entre los meses de junio y julio de 2023 en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Este comprendió un seminario de doctorado sobre islam en España, conferencias en organismos científicos como el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR), y tres conversatorios entre

personas investigadoras de ambos países¹. De todo ello, emergería progresivamente la percepción de un, hasta entonces, aparente desinterés mutuo entre las academias de ambos países y la necesidad de construir los cimientos de un puente epistemológico que supliese esta carencia. Desde entonces, se han consolidado los intercambios y generado un pequeño grupo investigador que trata de sentar las bases de un estudio comparado y transnacional sobre la institucionalización del islam en Argentina y España, tal y como trata de reflejar este trabajo.

Para dar respuesta al objetivo planteado, la metodología ha consistido fundamentalmente en una revisión bibliográfica no taxonómica sobre la temática de estudio, deteniéndose en los mecanismos de institucionalización del islam y sus relaciones con el Estado, la participación ciudadana y/o su visibilización en los espacios públicos. Dichos temas suscitan interés académico en ambos países y, con carácter ulterior, son de vital importancia para la consecución de la cohesión social y de una mejor convivencia. El análisis conjunto de literatura ha dado paso a un debate más analítico y reflexivo sobre la cuestión comparada, cuyos resultados son los que aquí se expresan, fruto de un proceso colectivo que podría denominarse como “escritura coral” o “colaborativa” (Salguero *et al*, 2022, p. 80).

Complementariamente, el otro conjunto de técnicas investigadoras se enmarca en el trabajo etnográfico respectivo de cada una de las personas que integran el grupo que firma este texto. Se recogen algunos de los resultados de las sucesivas investigaciones realizadas en ambos países entre los años 2009 y 2023. Entre otras: en Argentina con actores como la comunidad sirio-libanesa de la Sociedad Árabe Musulmana - Centro Islámico de Córdoba y con el sufismo Naqshbandi en las Sierras (Jáuregui, 2019, 2023); la visibilidad y representaciones de las comunidades musulmanes de Argentina (Vagni, 2010) y las redes y conexiones transnacionales evidenciadas en múltiples archivos españoles y latinoamericanos (Vagni, 2021); y en España la comunidad bangladesí de la mezquita Baitul Muqarram en el barrio de Lavapiés en Madrid (Salguero y Hejazi, 2020), o con carácter más heterogéneo los procesos de reivindicación y gestión del cementerio islámico en Granada (Salguero, 2011), Madrid (Salguero y Siguero, 2021) o Zaragoza (Salguero y Gil-Benumeja, 2024).

1 En 2007 se publica un trabajo clave sobre el pluralismo religioso en España, y con ello también del islam: *Arraigados. Minorías religiosas en la comunidad de Madrid*, realizado por el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid, entonces dirigido por el arabista Bernabé López García y en cuyo equipo se encontraba la antropóloga argentina, Mariana Tello, actualmente integrante de CONICET y profesora de antropología en la FFyH de la Universidad Nacional de Córdoba. Esta vinculación ha sido clave en la materialización de esta primera experiencia comentada.

3. GÉNESIS Y CONFORMACIÓN DE LA PRESENCIA ISLÁMICA EN ESPAÑA Y ARGENTINA

A continuación, esbozamos un eje cronológico común cuya base son las periodizaciones de uno y otro país. Sin embargo, para su comprensión conjunta y comparación analítica hemos realizado nuevos cortes temporales para que el material de análisis y su naturaleza diversa quede así organizado sobre un mismo eje cronológico.

3.1. Orígenes, o cómo la evangelización y el colonialismo “van de la mano”

El primer periodo de la presencia islámica en España data de la Edad Media, a partir del 711 con el desembarco en la costa de Gibraltar del general bereber Táriq, al servicio de los Omeya y que pondría fin al reinado visigodo en la entonces Hispania y el surgimiento de Al-Ándalus. Casi ocho siglos después, paralelamente a la expulsión de los judíos en 1492, comienza el fin de este primer tramo de la historia del islam en España con la conversión forzosa al cristianismo de los musulmanes granadinos -dando lugar a los moriscos-, ordenada en 1502 por los Reyes Católicos y extendida posteriormente a todos los demás reinos, que trajo consigo su “exclusión y eliminación” (Perceval, 2012, p. 123). El culmen serán los mencionados decretos de Felipe III para la expulsión de los moriscos, un proceso que comenzó en el Reino de Valencia en 1609, continuaría en los demás reinos y terminaría en 1613 con la expulsión de los moriscos antiguos, sumando un total de más de trescientas mil personas (García-Arenal y Wieggers, 2014). Desde entonces, en la Península Ibérica dejaron de existir comunidades islámicas institucionalizadas; iniciándose “una época de dominio religioso y político por parte de la Iglesia Católica, protagonizada por la Inquisición, que eliminará toda disidencia en materia religiosa” (López *et al*, 2007, p. 25). En este sentido, siguiendo a Gema Martín, “la expulsión de musulmanes y judíos de al-Ándalus junto al descubrimiento de América significaron el punto de arranque de una concepción que percibe a Europa como una identidad cerrada que se proclama la única depositaria de los atributos de la humanidad” (Martín, 2012, p. 38).

En América Latina y el Caribe hay aproximaciones históricas que documentan el origen del islam a partir del siglo XV definido por la conquista y con ella la llegada de moriscos ibéricos y esclavos africanos musulmanes (Pinto, 2005; Logroño *et al*, 2015). Pese a que la Corona española había emitido Provisiones Reales desde el primer viaje de Colón que contenían prohibiciones para el paso a Indias de moriscos, algunos lo hicieron y permanecieron como criptomusulmanes (Cook, 2015 en Montenegro, 2019). Si bien unos pudieron aprovechar las dificultades para el enrolamiento de tripulantes debido a los riesgos del viaje y así escapar de la intolerancia religiosa y de una emergente proto-islamofobia, otras serán forzosamente enviadas al “nuevo continente”: como las más de trescientas mujeres moriscas que llegaron desde

España a Perú durante la primera mitad del siglo XV, conocidas como “esclavas blancas” (Lockhart, 1968; Cáceres, 2013). Los esclavos negros islamizados, por su parte, llegaron al continente a partir del siglo XVI y su presencia es paradigmática en Brasil, donde se encontraron materiales de la época como registros de viajeros y coranes (Reis, 2003). Sin embargo, en este primer periodo en América Latina no se conformó una comunidad islámica que perdurara en el tiempo (Montenegro, 2019). Incluso, otros autores, como Madariaga (1997, p. 46) sostienen que hablar de una presencia islámica temprana en América Latina corresponde al ámbito de la “historia ficción” antes que a un proceso histórico demostrado. Para el caso argentino, muchas veces las narrativas de una presencia islámica más antigua responden a auto-representaciones de las comunidades musulmanas que buscan otorgar mayor arraigo histórico en los espacios locales (Montenegro, 2023).

3.2. Pasado-presente: sobre intolerancia religiosa, colonialismo y migraciones

En España las comunidades musulmanas institucionalizadas habían venido desapareciendo desde que culminó el proceso de expulsión de los moriscos, pero las relaciones ininterrumpidas con el norte de África contribuyeron a que persistiera cierta presencia islámica, la cual se acentuaría durante la etapa del Protectorado español en Marruecos (1912-1956). Y ello pese a que el contexto político no fuese el más propicio, pues durante prácticamente todo el constitucionalismo español del siglo XIX este se caracterizó por la adopción de una declaración de confesionalidad católica y de intolerancia para las demás confesiones o credos religiosos. La Constitución de 1812, pese a su carácter liberal y progresista, blindó la confesionalidad católica del Estado y prohibió “el ejercicio de cualquier otra”, en su artículo 12, el cual permanecería inalterado en las sucesivas constituciones de 1837 y 1845 (Contreras, 2011, p. 7). No fue hasta la Constitución de la II República de 1931, que se adopta por primera vez que el Estado no tenga religión oficial (art. 3) y que se reconozca expresamente el derecho a la libertad de conciencia (art. 27). Sin embargo, el régimen franquista reinstauró muy pronto la confesionalidad del Estado, en esta ocasión orientada por el binomio unidad religiosa-unidad nacional. En palabras de Díaz-Salazar, “no se trató sólo de establecer a la religión católica como la oficial del Estado, sino de crear y mantener un sistema basado en la unidad religiosa como factor consustancial a la propia esencia y coexistencia nacional, dando lugar a lo que se ha llamado el nacionalcatolicismo” (Díaz-Salazar, 2006, p. 15). El artículo 6 del Fuero de los Españoles (1945) declaraba la confesionalidad católica del Estado español y sólo permitía los cultos no católicos en el ámbito privado: “No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica”. Pese a estas limitaciones para cualquier otra confesión que no fuese la católica, los sucesivos y distintos gobiernos -dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), II República (1931-1939) y dictadura franquista (1939-1976)- promovieron

durante el Protectorado la construcción de una serie de mezquitas en las ciudades de Ceuta y Melilla auspiciadas por el Gobierno militar colonial. Como lo son en Ceuta la mezquita de Sidi Embarek (1920); o en Melilla la del Buen Acuerdo (1927) y la Zauia ‘Alauia (1933). En la base de este interés de las autoridades militares por procurar los cultos de sus tropas del norte de África había un propósito de instrumentalización: la promoción de constituir organizaciones religiosas afines que fuesen capaces de contribuir a la pacificación de un latente contexto de tensión social en “la otra orilla” del territorio español, caso de la Comunidad Musulmana de Melilla (1937) (Planet, 1998, p. 87). Además, durante la Guerra Civil (1936-1939), el Gobierno militar del bando golpista del general Francisco Franco habilitó más de una treintena de cementerios musulmanes por toda la geografía del Estado español, para dar sepultura a las tropas musulmanas del norte de África que habían luchado en sus filas como mercenarios, los cuales dejaron de albergar enterramientos con la finalización de la contienda bélica. Desde entonces, mientras que en la Península la presencia musulmana se reducía al personal diplomático y de la guardia personal de Franco, en Ceuta y Melilla seguían construyéndose mezquitas para una población musulmana que empezaba a asentarse en los territorios de sendas ciudades fronterizas, caso de la emblemática mezquita Central de Melilla inaugurada el 18 de julio de 1940, cuarto aniversario del “alzamiento nacional”. En los territorios del Protectorado, el régimen franquista mostraría un trato de favor hacia toda expresión de lo musulmán, así como también al culto judío: durante la administración colonial se respetaron las instituciones religiosas y se promocionaron prácticas como la peregrinación a La Meca (Moreras, 1999).

Sin embargo, ello no se tradujo en la institucionalización de las comunidades musulmanas, para lo que habría que esperar a la Ley 44/1967, de 28 de junio, que regula el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, la cual, “aunque tímida, cerró una etapa de invisibilización institucional del islam inaugurada en 1611” (Mantecón, 2006, p. 172). Con ella se creó un Registro para asociaciones confesionales no católicas. Las primeras asociaciones musulmanas inscritas fueron la Asociación Musulmana de Melilla (1968); la Yamaat Ahmadiya del Islam en España (Pedro Abad, Córdoba, 1970), cuyo primer misionero fue el indio Maulana Karam Ilahi Zafar, que llegó a España en 1946. También la Asociación Musulmana de España –AME- creada en Granada a finales de la década de los sesenta por estudiantes mediorientales (sirios, libaneses, palestinos, etc.) y que “se trasladaría más tarde a Madrid donde se institucionalizaría en 1971, dejando en Granada una delegación de la misma” (Tarrés y Salguero, 2010, p. 299) y abriendo otros lugares de reunión y culto en las principales capitales de provincias donde existía una universidad. En el seno de esta incipiente organización se promovería en 1975 la construcción de la mezquita Abu Bakr; inaugurada en 1988, este espacio se convirtió en la primera mezquita aljama de Madrid, tras la desaparición de su predecesora en el *Mayrit* del siglo IX (Gil-Benumeja, 2018, p. 14).

El “pasado-presente” del islam en América Latina, especialmente Argentina, presenta para los siglos XIX y XX un escenario histórico de presencia islámica totalmente distinto al español, que se materializa en la recepción de flujos migratorios procedentes de Oriente Medio. Este proceso inicia entre 1870 y 1880 con la inmigración de grupos que se corresponderían hoy con las identidades nacionales libanesa, siria, palestina y otras en menor número como egipcia, marroquí e iraquí (Jozami, 1998; Akmir, 2009; Montenegro, 2023a). Este momento guarda una continuidad directa con la presencia contemporánea del islam en el Cono Sur, sobre todo en Argentina y Brasil, y del cual derivó la creación de las primeras instituciones islámicas cuya existencia en algunos casos se extiende hasta la actualidad (Montenegro, 2019). Al igual que en el caso español la presencia islámica en Argentina ha estado también determinada por las distintas políticas adoptadas por el Estado en la construcción de la nación y en la concepción y gestión de la pluralidad religiosa.

En Argentina hacia el siglo XIX el proyecto de construcción nacional se basó en un modelo agroexportador de materias primas y en una política demográfica propuesta por la generación del 37², que se cristalizó en la sanción de la Constitución Nacional de 1853 y en la Ley General de Inmigración de 1876, dirigida a favorecer y regular la inmigración. La formación del Estado moderno liberal consideró a la inmigración europea, en especial anglosajona, como factor esencial para el progreso del país (Veneroni, 2004). Estas disposiciones se basaron en la necesidad de mano de obra para el desarrollo económico y en el deseo de las élites ilustradas de modificar y “mejorar” la composición y estirpe poblacional. Pero hacia 1880 llegaron mayoritariamente inmigrantes del sur de Europa, de Oriente y Asia, considerados tempranamente como “indeseados” (Tasso, 1988). Sin embargo, el mito de origen de la nación bajo el tropo de “crisol de razas” postulaba que la población argentina era masivamente de raza blanca y culturalmente europea, considerados patrones neutros de ciudadanía (Segato, 2007).

Si bien la inmigración árabe en el país llegó a ser la tercera en tamaño, después de la española e italiana (Veneroni, 2004), se instaló el imaginario social de una gran presencia de “turcos” (Jozami, 2004). Siguiendo a Akmir (1990) entre 1895 y 1903 se registra una inmigración de 14.145 “turcos”. Entre 1904 y 1914 la inmigración es de 114.217 personas con un índice de radicación del 81,08 %³. El número de ingresos declina a partir de la Primera Guerra Mundial por el peligro de la

2 Movimiento intelectual de principios y mediados del siglo XIX que abogó por el abandono de modos monárquicos heredados de la colonia española, en pos del establecimiento democrático. Sus referentes e ideas fueron cruciales en el periodo de Organización Nacional entre 1852 y 1880.

3 Para interpretar estos datos hay que considerar que algunos estudios migratorios advirtieron las limitaciones analíticas en el estudio de las fuentes utilizadas para la construcción de datos. A su vez, deben ser leídos a la luz del contexto sociopolítico de la época y por lo tanto reparar que en la primera fase de acceso a la ciudadanía el Estado argentino desplegó una política onomástica de matriz castellana que alteró los nombres de hombres y mujeres árabes que ingresaron al país, sumado a la presión de autoadscripción como católicos.

navegación marítima en contexto bélico. El declive continúa a partir de la década del treinta como consecuencia de la crisis económica de 1929, el primer golpe militar argentino de 1930 y el aumento de las restricciones migratorias. El fundamento de la restricción tenía dos imágenes contrapuestas respecto a la inmigración: una, de agente civilizatorio contra los males argentinos, y otra, de corruptora de la identidad nacional (Veneroni, 2004).

En las representaciones dominantes, la posición asignada para los árabes fue negativa y sus prácticas culturales fueron caracterizadas como exóticas. El mayor estigma recayó sobre los musulmanes que, comparado con maronitas y ortodoxos, presentaban un índice menor de alfabetización, registraban las cifras más bajas de matrimonios fuera de la colectividad y fueron quienes más mantuvieron la lengua árabe; motivos que incidieron en la inserción en la sociedad local (Akmir, 2009). La representación marginal de los árabes cambió luego de la Primera Guerra Mundial tras el arribo de inmigrantes instruidos e intelectuales, de zonas urbanas y con capital económico, que facilitó el ascenso social y ocupar espacio entre las élites políticas, culturales y económicas (Tasso, 1988; Akmir, 1990; Azize, 2004).

Pese a la presión homogeneizante de la nación, la inmigración significativa de árabes conllevó la creación de órganos de prensa árabe, entidades, asociaciones de ayuda mutua y lugares de culto que agruparon a los inmigrantes por origen nacional, regional y pertenencia religiosa, y les otorgó mayor visibilidad en la esfera pública (Montenegro, 2014). Las confesiones de los migrantes árabes fueron preponderantemente maronitas, ortodoxos, católicos, melquitas y musulmanes (Jozami, 1998). La institucionalización del islam, que deriva en su presencia actual, se produjo durante las tres primeras décadas del siglo XX con la creación de asociaciones e instituciones religiosas y culturales (Montenegro, 2014). Comparado con el proceso español, el islam en Argentina asistió a una institucionalización temprana. Desde sus inicios, la presencia islámica fue diversa, expresada en las tradiciones chiita, sunita, alauita y drusa, quienes compartieron entidades panislámicas o se congregaron por separado (Montenegro, 2023b). Los proyectos institucionales de las entidades de la época reflejan cómo se interseccionaron dimensiones características del islam de este periodo, como la diversidad sectaria, la alusión a la etnicidad árabe, la ideología panislámica y los vínculos transnacionales con Oriente Medio (Montenegro, 2023a)⁴.

La adscripción religiosa era inseparable de su pertenencia identitaria a un origen árabe, y bajo ese lenguaje los musulmanes también formaron parte de asociaciones árabes no confesionales (Montenegro, 2023a). Entre los años cuarenta y setenta, los flujos migratorios mermaron y en términos generales el proceso temprano de institucionalización se transformó. Si bien algunas asociaciones islámicas perduran

4 Para conocer las primeras entidades musulmanas del país véase: Montenegro, Silvia (2023a). *Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina*. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 7, n. 1. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>

hasta la actualidad, otras dejaron de tener a lo religioso como vector aglutinador y se fusionaron con asociaciones culturales árabes, mientras que otras no sobrevivieron en el tiempo (Montenegro, 2019). La yuxtaposición variable entre lo árabe y lo religioso fue característico de la presencia islámica, hasta los años ochenta.

3.3. *Sobre interconexiones y tempranos vínculos transnacionales*

Desde una perspectiva relacional se pueden observar puntos de contacto entre los recorridos de estas comunidades islámicas, especialmente en la primera mitad del siglo XX. En primer lugar, cabe recordar la valorización y remembranza del pasado andalusí por las colectividades árabes y musulmanes de América Latina (Lesser, 1999; González Alcantud, 2014). Frente a intentos de estigmatización desde el Estado y las elites, esta visión procuró demostrar una forma de integración con la historia y la identidad de las sociedades latinoamericanas. Con el tiempo, de esta proposición surgió otra: la idea de la España contemporánea como nexo entre el mundo árabe y América Hispana, teniendo en cuenta el papel marginal de todos ellos en la escena internacional (Vagni, 2021).

Se pueden señalar algunos eventos vinculados a esta perspectiva. En 1924, Saifuddin Rahhal y Mohamed Hosein Murad, dirigentes de la Asociación Pan-Islamismo de Buenos Aires, dirigieron una carta al Rey Alfonso XIII de España proponiéndole que convocara a una conferencia internacional para solucionar el problema de la liberación colonial de los pueblos del norte África⁵. La misiva recorrió diversas instancias burocráticas en España, y señalaron su preocupación por la expansión de las ideas panislámicas en las “colonias musulmanas” de las repúblicas de Sudamérica⁶. Finalmente, las autoridades españolas emitieron una respuesta prudente

el gobierno español no dejará de acoger con simpatía, si llegado el caso procediese, cualquier iniciativa que tienda a favorecer el desarrollo de la personalidad del Islam, de cuyos intereses espirituales y materiales el Gobierno español, protector de la zona de Marruecos, tan sincera y hondamente se preocupa⁷.

En España, tras la aprobación de la Constitución de la II República en 1931, el dirigente republicano Antonio Chacón Ferral publicó un artículo en una revista comunitaria árabe de Buenos Aires en el que alababa el fin de la confesionalidad

5 Archivo General de Administración (en adelante AGA). IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5.A S. M. Alfonso XIII Rey de España. Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, 1924, p. 1.

6 AGA- IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. Carta D. Serna, Madrid, 15 de enero de 1924. Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires, p. 2.

7 AGA- IDD (15) 3.1 81/10133 Expediente 5. ‘Minuta. Examinado con toda atención el interesante escrito’, Política expedientes varios. Asociación Hispano-Islámica de Buenos Aires”, 1924.

católica del Estado español y convocaba a los árabes y musulmanes de Sudamérica a levantar una mezquita en algún lugar de Andalucía (1932). La idea estuvo presente en el imaginario de los pensadores andalucistas, que procuraron mantener contactos con musulmanes y judíos de origen andaluz residentes en países americanos (Vagni, 2021).

Otro actor en la conexión de España con los musulmanes del Cono Sur fue Rodolfo Gil Benumeya, secretario de la Asociación Hispano-Islámica en Madrid en 1932 y asesor de las autoridades coloniales en el Protectorado en Marruecos. En sus escritos procuró trazar múltiples lazos entre la experiencia colonial española en América y las dificultades contemporáneas de la administración en la Zona Española de Marruecos. Gil Benumeya enfatizó las oportunidades de cooperación que podrían establecerse con los emigrados de América, tanto en términos económicos como educativos y culturales:

Y en cuanto a sus componentes de religión musulmana sunnita (no pasarán de unos 100.000 los musulmanes, pues la mayoría de los árabes de América es católica) sería muy útil atraerse algunos a Marruecos donde serán de una preciosa ayuda para la españolización y el progreso cultural de la zona protegida. Muchos de ellos tienen fuertes capitales que importados a Marruecos ayudarían a levantar el escaso nivel de su vida económica, emancipándola además de la peligrosa vecindad de capital franco-judío. Problemas como el de la educación de la mujer musulmana en la zona española solo pueden resolverse con una importación desde Buenos Aires de nuestras institutrices musulmanas de doble lengua árabe y española⁸.

Benumeya mantuvo sólidos lazos con dirigentes e instituciones árabes e islámicas de Sudamérica y fue durante décadas uno de los principales portavoces del diálogo hispanoamericano-árabe.

En 1945 detectamos otro punto de contacto vinculado a la producción editorial desde el Cono Sur y su impacto en el mundo de habla hispana. Ese año, el dirigente Saiffudin Rahal, junto a Santiago Peralta, presentaron una traducción parcial del Corán al castellano⁹. La iniciativa constituye el “primer intento de traducción directa del original árabe al castellano del siglo XX”, como también el “primer testimonio en esa lengua del pensamiento del reformista islámico Muhammad Abduh (Arias, 2017, pp. 17-21). Luego en 1953, Rafael Castellanos y Ahmed Aboud serían los traductores de *El sagrado Corán. Nueva versión castellana directamente del original arábigo*. De la Editorial Arábigo Argentina El Nilo. Buenos Aires.

8 AGA-IDD (15)3.1 81/10122. El panarabismo. Relación del movimiento de cooperación entre los pueblos de lengua árabe, y los problemas que España tiene planteados en Tánger, el Protectorado, el Mediterráneo, Ibero-América... y acaso hasta en Filipinas”. 1935.

9 EL CORÁN. Traducción directa del libro sagrado árabe musulmán con un exordio que estudia y comenta detenidamente el Corán, el Islam y a Mahoma por el Doctor Saifuddin Rahhal y Santiago M. Peralta. Buenos Aires, Edit. Arabe de Soleh y Rahhal, 1945.

4. “PRESENTE-FUTURO”: DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM A LOS DERECHOS DE CIUDADANÍA

La década de los ochenta, coincidiendo con cambios políticos en uno y otro país, traerá consigo cada uno de ellos la reconfiguración institucional del islam y su materialización actual, compartiendo algunas características entre ambas propuestas y dando lugar al tercero de los periodos analíticos planteados, el de “presente-futuro” del islam.

4.1. Sobre el caso actual del islam en España

En 1978 se abriría una nueva etapa: el artículo 16 de la Constitución garantizaba el derecho fundamental de libertad ideológica, religiosa y de culto. Pero los cuarenta años de nacional catolicismo impuesto contribuyeron a que la Iglesia católica mantuviese una posición privilegiada en la esfera pública a través de los Acuerdos de 1979 con rango de tratado internacional entre el Estado y la Santa Sede. Pero el estatus privilegiado del catolicismo tenía que compensarse de algún modo con esas otras confesiones que comenzaban discretamente a reclamar la materialización efectiva del derecho fundamental. Así se promulgó la Ley Orgánica 7/1980, de libertad religiosa, que incluía en su artículo 7 el deber de cooperación del Estado con aquellas confesiones que ostentasen un “notorio arraigo” en la sociedad española. También se creó el Registro de Entidades Religiosas en el que, una vez inscritas, las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus Federaciones gozasen de personalidad jurídica. El número de comunidades que comenzaron a constituirse como entidad religiosa iría creciendo desde la base de las primeras mezquitas y comunidades religiosas ya existentes: primero las comunidades asentadas en Ceuta y Melilla, para continuar en el resto del Estado con comunidades en Madrid, Granada, Málaga, Zaragoza, Alicante, Valencia, Santiago de Compostela, Santander, Oviedo, Badajoz, Tarrasa, Bilbao y Valladolid. Estas primeras comunidades estaban integradas por un reducido colectivo de creyentes de origen español denominados “conversos/as”, junto al ya mencionado de estudiantes y profesionales liberales procedentes de Oriente Medio. Los jóvenes conversos conformaron un significativo movimiento integrado mayoritariamente por españoles que abrazaron el islam en los años sesenta y ochenta, siendo Madrid y especialmente algunas ciudades andaluzas, como Sevilla y Granada, sus principales focos de irradiación. Aquí se gestarían comunidades como la Comunidad Islámica en España (1979) -conocida como movimiento morabitum-, la Yama’á Islámica de al-Andalus-Liga morisca -vinculada al movimiento político nacionalista andaluz y presente en casi todas las provincias andaluzas durante la década de los ochenta- o Junta Islámica (1984) (Tarrés y Salguero, 2010, p. 300).

La Comisión Asesora de Libertad Religiosa reconoció, a petición de la AME, el notorio arraigo al islam en 1989¹⁰, en tanto “una de las creencias espirituales

10 En el año 1984 había sido reconocido a las confesiones evangélica y judía.

que han enraizado históricamente en España y que perdurarán en la actualidad”. El número de entidades musulmanas, de oratorios y mezquitas fue así aumentando lenta pero progresivamente. Dos meses después, se constituía la Federación Española de Entidades Islámicas de España (FEERI), con la voluntad de aglutinar los intereses de las asociaciones y ser el órgano de representación ante los poderes públicos en la firma de un Acuerdo de Cooperación. En la misma confluyeron comunidades y asociaciones de muy diversa índole y procedencia, lo que estaría en la base de una primera ruptura interna en 1991 protagonizada por un grupo de siete asociaciones afines a AME que conformarían la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Ambas federaciones manifestaron posiciones encontradas hasta que el Gobierno determinó como condición para firmar el Acuerdo que ambas se integraran en una única estructura. Así nació en 1992 la Comisión Islámica de España (CIE) con la finalidad de ser interlocutor único a efectos de la negociación, firma y seguimiento de un Acuerdo de Cooperación que ya estaba prácticamente elaborado, y que vería la luz en la Ley 26/1992. El Acuerdo estableció el marco jurídico que desde entonces señala y delimita las reglas de la representación institucional del islam y regula su visibilidad pública a través de una normativa sobre la protección jurídica de las mezquitas, el estatuto de los imames, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación *halal*, la asistencia espiritual en hospitales, prisiones y cementerios, y la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico islámico.

Pero la incidencia del Estado no es el único factor a tener en cuenta, también cobran especial importancia los flujos migratorios procedentes no solo de Marruecos y otros países magrebíes, sino también de África subsahariana y Asia. Ambos factores no pueden entenderse aisladamente, pues la sinergia de los mismos incide en la reconfiguración institucional del islam, partiendo de que, en España, así como en el resto de Europa occidental, la “nueva presencia” musulmana ha sido tomada por las sociedades europeas multiculturales como “ejemplo y también como límite para extender el principio de reconocimiento” (Morera, 2017, p. 16). Las migraciones han constituido un importante factor para la institucionalización del islam actual, pues entre las expectativas de los hombres y mujeres musulmanas que han venido asentándose en España, también se encuentran la organización comunitaria en torno al hecho religioso, “creando incipientes comunidades y abriendo los primeros oratorios y mezquitas de la época contemporánea” (Salguero, 2019, p. 57).

Tras la firma del Acuerdo y en coincidencia con el aumento de los flujos migratorios, la realidad social del islam organizado sufrió importantes cambios que irán desde el aumento exponencial de comunidades, entidades, lugares de culto, etc., hasta transformaciones en la composición de las entidades y las estructuras federativas creadas en los últimos años. Tanto en las localidades en las que no existía una comunidad musulmana previa como en aquellas en las que sí, “los noventa marcarán el comienzo de la aparición de comunidades organizadas a partir de la iniciativa de la población inmigrante”, a la vez que las comunidades “de musulmanes

españoles se vieron fortalecidas por el impacto de la inmigración y esto va a provocar cambios en las comunidades de referencia”. A mediados de la década el influjo de las migraciones era ya más que patente, produciéndose “un incremento significativo de las comunidades nacidas de la inmigración”, las cuales podían “ser nacionales (por ejemplo, con mayoría marroquí o senegalesa) o plurinacionales” y “formalizadas bien como asociación cultural bien como entidad religiosa” (Tarrés y Salguero, 2010, pp. 310-315). Estas instituciones inmigradas actúan como componentes activos en el mantenimiento y desarrollo de las identidades colectivas y las referencias religiosas de los colectivos que albergan. El devenir de estas está sujeto a factores estructurales, como el aumento de la inmigración o el modo de entender la gestión de la diversidad religiosa por parte de las Administraciones públicas, la sociedad y los propios actores religiosos; junto con una serie de dinámicas más específicas e interrelacionadas como el aumento de la islamofobia y de los discursos políticos y sociales excluyentes o la radicalización de algunos sectores (Planet, 2018).

Resultado de ello, el islam actual en España cuenta con un total de 2.349.288 de personas musulmanas censadas (Observatorio Andalusi, 2023, p. 7), que representan el 4,93% de la población total de España (47.615.034, INE). Si se revisan estas cifras a partir de informes anteriores puede hablarse de un crecimiento constante de la población musulmana, con un aumento de más de cuatrocientas mil personas en cinco años. Las nacionalidades mayoritarias son, en primer lugar, la española (1.027.332), seguida de la marroquí (879.943) (Observatorio Andalusi, 2023, p. 9). Es decir, más de la mitad de los musulmanes y musulmanas en España tienen reconocido de *iure* el pleno acceso a los derechos políticos, personales y europeos, como el derecho al voto, a ser ciudadano o ciudadana europea, el acceso a ciertos cargos públicos y otros (Lems, 2020, p. 2). Entre ellas, un importante número son de origen marroquí y posteriormente nacionalizadas españolas; pero también, nuevas generaciones ya nacidas en España y con nacionalidad española. A ello contribuyen los flujos migratorios desde mediados de los noventa, en especial los procedentes del norte de África, Marruecos mayoritariamente, y en menor medida de Argelia y Túnez; seguidos en el tiempo y en número los procedentes de Senegal con gran influencia de las hermandades sufíes; y desde los últimos años, también de países asiáticos como Pakistán y Bangladesh, colectivos significativos en ciudades como Barcelona y Madrid. A nivel regional, se mantiene la misma ratio y prácticamente todas las Comunidades Autónomas experimentan cierto crecimiento: Cataluña con 641.101 personas (concentradas en la provincia de Barcelona), seguida de Andalucía (386.928), Madrid (314.451) y Comunidad Valenciana (249.453). En términos proporcionales, las Ciudades Autónomas de Melilla (44.743) y Ceuta (36.803) superan con creces al resto de territorios, con sendas poblaciones musulmanas en crecimiento que rondan en torno al 44% de la población total ceutí y del 53% de la melillense.

En cuanto a sus instituciones, la CIE es el órgano que representa a las entidades musulmanas y su interlocutor con los poderes públicos. Según el Registro de

Entidades Religiosas actualmente están integradas en la CIE 43 federaciones, entre las que se encuentran la UCIDE (que aglutina a otras 20 federaciones regionales y provinciales), la FEERI y otras, junto a 27 comunidades sin federar (Observatorio Andalusi, 2023, p. 14). Además, constan inscritas 1.895 entidades y 21 asociaciones confesionales. Estas cifras sitúan al islam en la segunda confesión minoritaria de España, tras el cristianismo evangélico con 3.179 iglesias; el católico, en tanto confesión mayoritaria cuenta con 22.988 parroquias, según datos de la Conferencia Episcopal Española. Los lugares de culto islámico están presentes en prácticamente toda la geografía española, si bien, se concentran en Cataluña (332), Andalucía (275), Comunidad Valenciana (229), Madrid (132) y Región de Murcia (118). En proporción al número de habitantes y extensión territorial, Ceuta y Melilla son también enclaves importantes con 65 y 14 lugares de culto respectivamente; así como La Rioja con 24. En lo relativo a su adscripción religiosa los ritos suníes *maleki* y *hanafi* son los mayoritarios, seguidos del *chafei* y del *hanbali*, y del chií *yafari*; también se distinguen algunas pequeñas cofradías sufíes (Observatorio Andalusi, 2023, p. 2; 2022, p. 2; 2020, p. 2).

4.2. Sobre el caso actual del islam en Argentina

En Argentina, a diferencia de España, la institucionalización del islam se produjo con anterioridad, en las tres primeras décadas del siglo XX. Lo coincidente es que a partir de los años setenta el islam en América Latina asiste a una reconfiguración que confluye con un escenario de cambios en Oriente Medio (Logroño, Pinto & Karam, 2015; Montenegro, 2019). En Argentina se producen simultáneamente tres procesos: la difusión transnacional del islam desde sus centros doctrinales y políticos; nuevas migraciones de musulmanes desde Asia y África; y la conversión al islam de personas de nacionalidad argentina y sin origen árabe. Ello supuso una reestructuración del islam y sus comunidades marcada por la diversificación, conformación e institucionalización de nuevas tradiciones islámicas y formas de ser musulmán. Montenegro (2014) lo caracterizó como un nuevo momento de institucionalización.

El primer proceso impulsado en los setenta, teorizado como un momento de resurgimiento y búsqueda de hegemonía en la expansión transnacional del islam desde sus centros geopolíticos a otras geografías del mundo, modificó el devenir de las comunidades musulmanas de América Latina (Brieger, 1996; Vagni, 2010). En Argentina la transnacionalización islámica opera de dos maneras: una que caracterizamos a través de lazos institucionales donde las embajadas son fundamentales, y otra cuyos circuitos de transnacionalización en principio son menos institucionales y se vinculan a las migraciones. En el primer caso, desde los setenta en adelante, países como Arabia Saudita, Irán y Turquía construyeron redes políticas, actividades diplomáticas y colaboraron financieramente con la creación

de mezquitas, musallas y madrazas. En Córdoba, la embajada saudí financió la ampliación edilicia de la Sociedad Árabe Musulmana, y Turquía apoyó la creación del Instituto Cultural Islámico y Mezquita de Córdoba. En los años ochenta y noventa Arabia Saudita concedió becas de estudio en sus centros islámicos para formar a conversos argentinos en idioma árabe y ciencias islámicas, quienes luego regresaron a sus lugares de origen y ejercieron como imanes o traductores. En este marco se originaron organizaciones culturales encargadas de la edición, traducción y distribución de impresos islámicos, como la Oficina de Cultura y Difusión Islámica de Argentina en 1992 y la Organización Islámica para América Latina y el Caribe en 1997. Estas en conjunto realizaron la traducción y edición de las obras de hadices de Sahih Muslim y Sahih al-Bujari, con el auspicio y financiamiento de países del Golfo (Jauregui, 2019). Por su parte, Irán también profesionalizó a conversos con becas de estudio, envió recursos materiales y editó publicaciones (Montenegro, 2023a).

Entre los circuitos transnacionales ligados a la migración se ubica la llegada del Jama'at Tablighi. Siguiendo a Montenegro (2023a) desde los ochenta sus misioneros recorren el país y son acogidos por instituciones sunitas, y desde el 2010 se localizaron en Buenos Aires con la construcción de musallas y una madrasa. En Córdoba, la Sociedad Árabe Musulmana registró ya en la década del setenta la llegada de misioneros. En la actualidad éstos provienen de Pakistán y Sudáfrica y cuentan con una sede en la ciudad capital. En los años noventa, otra tradición que se expandió producto de la migración, en este caso de argentinos hacia Oriente Medio, fue el sufismo de las órdenes Naqshbandi Haqqani y Halveti-Jerrahi. A diferencia de España donde el sufismo representa una tradición minoritaria, en Argentina actualmente, siguiendo a Montenegro (2019), es la principal puerta de entrada de conversiones al islam. Por último, la presencia de la tradición Ahmadía, que cobró visibilidad pública con la llegada al país en 2017 de Marwan Gill, un teólogo alemán de origen pakistaní que ejerce como imam y presidente de la Comunidad Musulmana Ahmadía de Argentina. Si bien son una minoría dentro del islam, su imam destaca por su participación en los medios de comunicación donde promueve la paz y el diálogo interreligioso, llegando incluso a participar en la beatificación que realizó el Vaticano de la primera santa argentina, evento que contó con la visita del presidente Javier Milei.

El segundo proceso que diversificó la presencia islámica en Argentina refiere a la migración de musulmanes provenientes ya no sólo de Oriente Medio sino también de Asia y África. Desde fines de los noventa predomina la inmigración desde África Subsahariana de nacionalidad senegalesa, pero no exclusiva, pertenecientes a las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya (Capovilla, 2023). En Córdoba, los musulmanes de origen sudafricano participan de los ritos comunitarios de las instituciones sunitas y al mismo se reúnen entre ellos para realizar sus propias celebraciones, como el Magal de Toubá. Para ejemplificar los cambios en las membresías institucionales producto de la inmigración, la configuración actual de la Sociedad Árabe Musulmana de Córdoba está compuesta por inmigrantes de Palestina, Siria, Líbano, Egipto,

Yemen, Túnez, Marruecos, Argelia, Camerún, Nigeria, Senegal, Sudáfrica, Pakistán, conversos argentinos y descendientes de sirios y libaneses.

El tercer proceso es la conversión y la consecuente diversificación de las dinámicas institucionales. Señalamos que el islam en Argentina originalmente estuvo restringido a los inmigrantes árabes y sus descendientes, pero desde los ochenta y especialmente los noventa se convierten al islam personas de nacionalidad argentina y sin ascendencia árabe. Así, siguiendo a Montenegro (2023a), la configuración de los grupos e instituciones es la siguiente. Las instituciones sunitas antiguas, aunque permiten la presencia de conversos son dirigidas casi exclusivamente por argentinos de ascendencia árabe. Las instituciones chiitas que se integraron a las redes transnacionales promovidas por Irán son más abiertas a una configuración mixta entre árabes y conversos. Las comunidades alauitas se configuraron históricamente como etnorreligiosas y no abiertas a la conversión, y en parte sucede lo mismo con las cofradías africanas (Capovilla, 2023), mientras que el sufismo argentino Naqshbandi y el Halveti Jerrahi tienen una génesis y membresía íntegramente de conversos de nacionalidad argentina.

En lo relativo al número de fieles las mediciones internacionales ubican a Argentina como el país con mayor población musulmana de América Latina (Montenegro, 2023b). Por su parte, las instituciones islámicas estiman que hay entre 450.000 y un millón de musulmanes. Sin embargo, la cifra no ha sido cotejada por las investigaciones académicas ni por el Estado, dado que en los sesenta dejó de incluirse la categoría “religión” en el censo nacional. En el Registro Nacional de Cultos de Argentina¹¹ constan inscritas 18 instituciones musulmanas, pero Montenegro (2015) señala que hay más de 35 entre mezquitas, musallas y asociaciones. Más allá de esta inscripción, no existe una instancia única y oficial de diálogo estatal con el islam y se trata más bien de lazos oficiosos. Cada rama sectaria tiene su propia forma de construir discursos de identidad, afiliación y presencia pública (Montenegro, 2015). El sunismo a través del Centro Islámico de la República Argentina (Buenos Aires) construyó su legitimidad como institución madre e interlocutora privilegiada del Estado. Forjó su imagen pública a través de la participación en actividades interreligiosas y con conversaciones con la Iglesia Católica y diferentes niveles gubernamentales (Montenegro, 2015). Fue representativo en 2009 la visita a la institución de la entonces presidenta Cristina Fernández de Kirchner; primera vez que un mandatario argentino se hacía presente (Montenegro, 2014). También participan en la representación a nivel nacional organizaciones como la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA), la Confederación de Entidades Argentino Árabes (FEARAB Argentina) y la ONG Asociación Árabe Islámica. En paralelo, el chiismo mantiene otro modo de inserción en el espacio público, puesto que las relaciones transnacionales con Irán le otorgan un perfil

11 Dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto.

autonomizado del plano nacional, contestatario e inserto en el espacio más amplio de ONG (Montenegro, 2014).

En resumen, en estas últimas décadas la visibilidad del islam y de los musulmanes en la Argentina cambió sustancialmente. De un desconocimiento general y una presencia marginal en la opinión pública y los medios, el tema se tornó agenda nacional a partir de los años noventa con la presidencia de Carlos Saúl Menem, de origen sirio y musulmán. En una década convulsa políticamente por los atentados en Buenos Aires a la Embajada de Israel en 1992 y a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en 1994, los medios de comunicación recurrieron a arraigados estereotipos sobre los árabes y musulmanes, señalando corrupción y lazos con actores externos del mundo árabe. De ahí que las entidades árabes y las musulmanas debieran hacer frente a la (re)construcción de nuevos imaginarios negativos (Jozami, 1998, 2004). Estas representaciones continuaron tras los atentados de las Torres Gemelas en New York el 11 de septiembre de 2001, aunque tuvieron una derivación hacia la Triple Frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay, propuesta como una confluencia de terrorismo, corrupción y redes transnacionales islamistas (Montenegro, 2014). A su vez, el impacto de la política de Oriente Medio también influyó en la afirmación de imaginarios negativos sobre las comunidades locales. De allí la necesidad permanente de las comunidades de enfrentar los prejuicios, señalar una presencia histórica del islam en el país y promover el diálogo interreligioso¹².

5. ALGUNAS REFLEXIONES PARA EL DEBATE

El objetivo de este trabajo fue realizar una comparación que caracterizase las singularidades de la génesis y desarrollo del islam y de sus comunidades en España y Argentina. Para ello, se han utilizado periodizaciones históricas realizadas por investigaciones socioantropológicas, y observamos que, aunque a lo largo de su trayectoria hay coincidencias temporales y ciertos nexos, las características de la presencia islámica son distintas.

En este sentido, durante el primer periodo el envite evangelizador cristiano y la empresa colonial de la Corona española estuvieron en la base de la conformación del islam en los dos territorios, convirtiendo a los moriscos expulsados de la Península Ibérica, junto a los esclavos negros islamizados procedentes del continente africano, en uno de los grupos que protagonizarían el germen del islam en el territorio americano. Tanto en uno como en otro país, después acontecerían etapas de ausencia y/o invisibilización del islam hasta el comienzo del segundo período.

El segundo período que llamamos “Pasado-presente”, señalamos que ambos países presentan dinámicas muy distintas, a la vez que comparten el hecho de que

¹² En Córdoba con el Comité Interreligioso por la Paz (COMIPAZ) y en Buenos Aires con el Instituto de Diálogo Interreligioso.

la impronta política del Estado ha determinado el papel institucional desempeñado por el islam en la esfera pública. En el caso español, la mayor parte de los sucesivos posicionamientos del Estado respecto a la libertad religiosa configuraron al islam como una religión no permitida, extranjera e históricamente enemiga de la nación española; pero, de facto, los intereses coloniales de España hicieron del mismo una religión tolerada y promovida especialmente en los territorios magrebíes. El caso argentino, por su parte, responde a significativos flujos migratorios de fines del siglo XIX de población musulmana procedente de Oriente Medio. Los árabes migrantes o “turcos” ocuparon un lugar subalterno en la ecuación ‘minoría religiosa-posicionamiento del Estado’. Sin embargo, su mayor presencia pública estuvo determinada por el ascenso socioeconómico y el grado de reconocimiento concedido por el Estado y sus elites políticas.

En este periodo Argentina es pionera en la institucionalización del islam, acometida durante las tres primeras décadas del siglo XX¹³. En cambio, en España este proceso es posterior y está ligado a la instauración tardía del régimen democrático y con él, del establecimiento del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto en 1978, que reconocería por vez primera como sujetos de derecho a otras confesiones religiosas, además del cristianismo católico. En el origen de este logro, se encontraban un pequeño pero activo grupo de musulmanes y musulmanas españolas conversas y estudiantes y profesionales de Oriente Medio llegados al país unos años antes.

En el tercer periodo, “Presente-futuro”, observamos que a partir de los años ochenta del siglo XX el desarrollo del islam en ambos países presenta coincidencias. A saber: el papel del Estado en la institucionalización del islam en función del grado de reconocimiento público; la transformación y diversificación institucional por el establecimiento de lazos transnacionales y pertenencias identitarias globales; y la combinación de elementos locales y transnacionales, es decir, la impronta de los fenómenos de conversión al islam y de las migraciones transnacionales de personas musulmanas. Aunque en Argentina el islam tuvo una institucionalización más temprana y las personas y organizaciones musulmanas formaron parte de las esferas pública, política y económica del siglo XX, actualmente la presencia islámica en términos numéricos y de entidades es significativamente menor que en España, en donde los flujos migratorios contemporáneos transformaron radicalmente la foto del islam, aumentando el número de personas creyentes, de instituciones y comunidades.

Finalmente, en ambos países han sido los estudios migratorios iniciados entre los años ochenta y noventa el principal canal de investigación de la presencia musulmana y de su institucionalización. En Argentina inicialmente los estudios migratorios se centraron en grupos cristianos, salvo algunas investigaciones, pese a la labor política, cultural y económica que desempeñaron referentes musulmanes.

13 En otros países de América Latina como México, Colombia y Venezuela la institucionaliza el islam se produce entre las décadas de 1970-1980 (Montenegro, 2019).

Aún en la actualidad el estudio de campo sobre la presencia islámica es incipiente y se realiza principalmente desde la sociología y antropología de la religión y los estudios internacionales. La falta de estimaciones académicas abre para este país nuevos horizontes investigativos. En España, las primeras investigaciones socioantropológicas consideraron mayormente al islam desde una perspectiva migratoria y, por tanto, extranjerizante. Sin embargo, desde hace más de una década, estudios más recientes se distancian de este enfoque y parten de la premisa de que hablar de personas musulmanas en España, es hablar también de ciudadanía española y nacionalidad mayoritaria entre el colectivo musulmán en este país. En Argentina, por su parte, contra las tendencias mediáticas de homogeneización de las y los musulmanes, los estudios se abocan principalmente a la diversidad de las trayectorias institucionales y comunales, según sus configuraciones históricas y transformaciones contemporáneas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Akmir, Abdeluahed (1990). La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): implicaciones sociales. *Anaquel de Estudios Árabes*, n. 2, pp. 237-259.
- Akmir, Abdeluahed (2009). Introducción. En Akmir, Abdeluahed (coord.). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI, pp. 1-61
- Arias Torres, Juan Pablo (2017). El Alcorán viaja a ultramar: las traducciones argentinas a mediados del siglo veinte. En Zaro Vera, Juan Jesús y Peña, Salvador (eds.). *De Homero a Pavese: Hacia un canon iberoamericano de clásicos universales*. Kassel: Edition Reichenberger, pp. 16-38.
- Azize, Eduardo (2004). La vida cultural de la colectividad en la primera mitad del siglo XX. Cap. Migración, Identidad e Integración. En Noufour, Hamurabi (org.). *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo, pp. 365-379.
- Brieger, Pedro (1996). *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el islam*. Buenos Aires: Biblos.
- Cáceres, Jaime (1995). La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI. *Sharq Al-Andalus*, n. 12, pp. 565-574.
- Capovilla, Cecilia (2023). Minorías sutils en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. Dossier: Reconfiguraciones del islam y el judaísmo en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, vol. 16, n. 3, pp. 213-228. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40990>.
- Chacón Ferral, Antonio (1932). España por los ojos de Andalucía mira a Oriente. *Revista de Oriente*, n. 1, junio, p. 21.
- Contreras, José M. (2011). Marco Jurídico del Factor Religioso en España. *Documentos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España*, n. 1, pp. 1-38.

- Díaz-Salazar, Rafael (2006). *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC.
- García-Arenal, Mercedes y Wiegers, Gerard (eds.) (2014). *The expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*. Leiden: Brill.
- Gil-Benumea, Daniel (2018). *Madrid islámico. La historia recuperada*. Madrid: Madrid Destino.
- González Alcantud, José Antonio (2014). *El Mito de Al-Andalus*. Córdoba: Almuzara.
- Jáuregui, Julia (2019). *El islam en la ciudad de Córdoba. Etnografía de los agentes mediadores y mediaciones culturales intervinientes en su génesis y devenir* (Tesis inédita de grado). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Jáuregui, Julia (2023). Etnografía de la dinámica histórica del islam y los musulmanes de la ciudad de Córdoba, Argentina. *Sociedad y religión* [en línea], vol. 33, n. 61, texto 3. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-70812023000100003&script=sci_abstract
- Jozami, Gladys (1998). La Argentina del islam manifiesto. *Encuentro islamo-cristiano*, n. 22, pp. 2-10.
- Jozami, Gladys (2004). La identidad nacional de los llamados turcos en la Argentina. En Noufour, Hamurabi (org.). *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo, pp. 334-343.
- Lems, Johanna (2020). Los musulmanes y la esfera pública. Transformaciones en la España del siglo XXI. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 78, n. 3, texto 165. <https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.3.20.001>
- Lesser, Jeffrey (1999). *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Lockhart, James (1968). *El mundo Hispanoperuano. 1532-1560*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Logroño, María del Mar *et al* (2015). Introduction: Latino America in the Umma/the Umma in Latino America. En Logroño, María del Mar *et al* (eds.). *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, The Caribbean and Latino USA*. New York: University of Texas Press, pp. 1-25. <https://doi.org/10.7560/302293-002>
- López, Bernabé *et al* (2007). *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria.
- Madariaga, María Rosa (1997). Introducción. En Kabchi, Raymundo (coord.). *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi, pp. 23-55.
- Mantecón, Joaquín (2006). El status legal del Islam en España. *Derecho y religión*, n. 1, pp. 165- 208.

- Martín, Gema (2012). La islamofobia inconsciente. En Martín, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, pp. 35-46.
- Montenegro, Silvia (2009). Panorama sobre la inmigración árabe en Argentina. En Akmir, Abdeluahed (coord.). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI, pp. 61-99.
- Montenegro, Silvia (2014). El islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*. Colegio de México, vol. 32, n. 96, pp. 593-617. <https://doi.org/10.24201/es.2014v32n96.52>
- Montenegro, Silvia (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: comparing community and identity configurations. En Logroño, María del Mar *et al* (eds.). *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, The Caribbean and Latino USA*. New York: University of Texas Press, pp. 85-107. <https://doi.org/10.7560/302293-006>
- Montenegro, Silvia (2019). Experience of Muslims in Latin America. En Lukens-Bull, Ronald y Woodward, Mark (eds.). *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, New York: Springer, pp. 1-19.
- Montenegro, Silvia (2023a). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 7, n. 1. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>
- Montenegro, Silvia y Damián Setton (2023b). Dossier: Reconfiguraciones del islam y el judaísmo en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, vol. 16, n. 3, pp. 177-184. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.43221>
- Moreras, Jordi (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Moreras, Jordi (2017). ¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n. 115, pp. 13-37. <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.13>
- Observatorio Andalusi (2023). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2022*. Madrid: UCIDE.
- Perceval, José María (2012). Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto “morisco” expulsable. En Martín, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, pp. 123-140.
- Pinto, Paulo (2005). Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Musulmanas no Brasil. *Revista USP*, n. 67, pp. 228-250.
- Planet, Ana (1998). *Melilla y Ceuta. Espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta y UNED-Melilla.

- Planet, Ana (2018). Islam in Spain: From Historical Question to Social Debate. En Planet, Ana (ed.). *Observing islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill, pp. 1-22. <https://doi.org/10.1163/9789004364998>
- Reis, João José (2003). *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Salguero, Óscar (2011). El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local. *Bandue*, n. V, pp. 201-228.
- Salguero, Óscar (2019). Estrategias de institucionalización del islam en contextos migratorios: el caso de Baitul Muqarram. *Revista Internacional de Organizaciones*, n. 22, pp. 55–79. <https://doi.org/10.17345/rio22.55-79>
- Salguero, Óscar *et al* (2022). *Conocer desde otra posición. Principios de una investigación autónoma*. Granada: Biblioteca Social Hermanos Quero.
- Salguero, Óscar y Gil-Benumea, Daniel (2024). Nuevas reivindicaciones de las comunidades musulmanas sobre la cuestión funeraria islámica: el caso del cementerio musulmán de Zaragoza. *Revista Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam (MEAH-AI)*, n. 73, pp. 283-319. <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.26569>
- Salguero, Óscar y Hejazi, Hutan (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 75, n. 1, texto e011. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>
- Salguero, Óscar y Siguero, Alba (2021). La cuestión funeraria islámica: el “enquistado” caso de la metrópolis madrileña. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n. 31, pp. 108-127. <https://doi.org/10.15366/reim2021.31.006>
- Segato, Rita L. (2007). *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tarrés, Sol y Salguero, Óscar (2010). Musulmanes en Andalucía. En Briones, Rafael (coord.). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria, pp. 289-347.
- Tasso, Alberto (1988). Migración e identidad social. Una comunidad de inmigrantes en Santiago del Estero. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n. 6, pp. 321-336.
- Vagni, Juan José (2010). Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones [ponencia]. *XIII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA)*, Bogotá, Colombia.
- Vagni, Juan José (2021). El colonialismo español en Marruecos y las migraciones árabes y sefardíes en el Cono Sur: primeros contactos a principios del siglo XX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, octubre. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/85403>. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.85403>
- Veneroni, Rita (2004). La situación de los inmigrantes. En Noufouri, Hamurabi (org.). *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo, pp. 318-331.

