

# ¿QUÉ ES EL ISLAM POPULAR? HACIA UNA GENEALOGÍA CRÍTICA DEL CONCEPTO Y DE SU RELACIÓN CON LAS DISTINCIONES ORTODOXIA/HETERODOXIA Y ORTOPRAXIS/HETEROPRAXIS

## WHAT IS POPULAR ISLAM? TOWARDS A CRITICAL GENEALOGY OF THE CONCEPT AND ITS RELATIONSHIP WITH THE DISTINCTIONS ORTHODOXY/HETERODOXY AND ORTHOPRAXY/HETEROPRAXY

---

*Araceli González Vázquez*

### Resumen

El concepto de “Islam popular” cuenta con un amplio predicamento en la bibliografía académica que generan las Ciencias Sociales y las Humanidades, y también, de modo general, en los discursos mediáticos contemporáneos sobre el Islam y los musulmanes, y es empleado particularmente cuando se trata de caracterizar ciertas creencias y prácticas religiosas. En el presente trabajo, centrado en ejemplos relativos al norte de África y, concretamente, a Marruecos, trataré de presentar una genealogía crítica de este concepto, y trataré de reflexionar sobre su relación con las distinciones ortodoxia/heterodoxia y ortopraxis/heteropraxis.

**Palabras clave:** Islam popular; Ortodoxia; Ortopraxis; Norte de África; Marruecos.

## Abstract

The concept of "popular Islam" has a wide predicament in the academic literature generated by the Social Sciences and the Humanities, and also, in general, in contemporary media discourses on Islam and Muslims, and it is used particularly in order to characterise certain religious beliefs and practices. In the present article, centered on examples related to North Africa and, specifically, to Morocco, I will try to present a critical genealogy of this concept, and I will try to reflect on its relationship with the distinctions orthodoxy / heterodoxy and orthopraxis / heteropraxis.

**Keywords:** Popular Islam; Orthodoxy; Orthopraxis; North Africa; Morocco.

## 1. Introducción

En la bibliografía académica que generan las Ciencias Sociales y las Humanidades, y también, de modo general, en los discursos mediáticos contemporáneos sobre el Islam y los musulmanes, el concepto de "islam popular" cuenta con un amplio predicamento, particularmente cuando se trata de caracterizar ciertas creencias y prácticas religiosas. En el presente trabajo, centrado en ejemplos relativos al norte de África y, concretamente, a Marruecos, trataré de presentar una genealogía crítica de este concepto, y trataré de reflexionar sobre su relación con las distinciones ortodoxia/heterodoxia y ortopraxis/heteropraxis.

Tal y como es posible observar en multitud de trabajos de corte antropológico, sociológico e histórico, el concepto de "islam popular" es evocado para definir aquello que, en relación con la religión, "el pueblo", "la gente" o "las masas" creen y hacen, por oposición a lo que creen y hacen

determinados grupos sociales. Entre los grupos mencionados con mayor frecuencia se encuentran los ulemas ('*ulamā*'), los especialistas del derecho religioso. Los ejemplos son numerosos en la bibliografía que se refiere al norte de África y Marruecos y, por ello y por tratarse de nuestra área de especialización académica, este será el ámbito que centre nuestro interés en este trabajo. A modo de introducción a la cuestión planteada, proporcionaremos algunos ejemplos de particular elocuencia, sobre todo porque nos permiten ver cuáles son algunos de los fenómenos religiosos que son normalmente situados dentro del llamado "islam popular" ("veneración" o "culto" a los santos; respeto hacia los jefes (*shurafā*); existencia de hermandades o cofradías religiosas sufíes; peregrinaciones anuales a los "santuarios"; creencias y prácticas vinculadas con los seres denominados *jnūn* —s. *jinn*, pl. *junūn*—) o en qué términos se habla de ese "islam popular":

“In addition to orthodox Islam, Morocco has a strong tradition of local saints and spirits and shrines (...) Popular Islam in Morocco has long venerated local *siyyids*, persons (usually men) believed to be possessed of an unusual degree of *baraka*, or spiritual power”<sup>1</sup>.

“Un breve bosquejo del papel del Islam en Marruecos obliga a diferenciar entre Islam oficial e Islam popular. El Islam oficial ha sido durante años un medio de control social”<sup>2</sup>.

“The false assumption that a clear distinction can be made between ‘orthodox Islam’ and ‘popular Islam’ often goes hand in hand with the association of women with ‘popular Islam’ and men with ‘orthodox Islam’”<sup>3</sup>.

“L’Islam populaire, tout en se référant à l’islam officiel, produit des cultes et des croyances qui s’infiltrant dans les interstices de l’ordre constitué, qu’il soit religieux ou social”<sup>4</sup>.

“La mujer de las zonas rurales y populares conserva unos valores culturales que hay que tener en cuenta en su especificidad magrebí, como pueden ser la transmisión de la lengua bereber, los ritos ancestrales

preislámicos, los aspectos del islam popular y la tradición oral”<sup>5</sup>.

“[refiriéndose al Marruecos actual, año 2005] El islam ha dejado de ser coto estatal, pese a todos sus esfuerzos la monarquía no ha podido dominar y controlar el campo religioso; junto al islam estatal conviven sin solución de continuidad el islam popular y el islamismo”<sup>6</sup>.

En algunos de estos extractos, como podemos ver, el tono es crítico. En otros, sus autores hablan del “islam popular” como una categoría discreta, netamente diferenciable de otras que se refieren a los hechos religiosos. En este trabajo, que se propone abordar una reflexión crítica en torno a la inflación dicotómica que invade los estudios antropológicos y sociológicos sobre el Islam en Marruecos y en el norte de África, nos hacemos la siguiente pregunta de partida: ¿Qué hace de una determinada creencia o práctica religiosa que pueda/deba o no pueda/deba ser considerada “popular”?

Una de las primeras referencias a la existencia de un Islam popular (*folk/popular Islam*) es la del misionero norteamericano Samuel Marinus Zwemer (1867-1952), que en 1939 publicó la

1 Susan Schaefer Davis y Douglas D. Davis, *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1989), 40.

2 Bernabé López García, “Islam y política en Marruecos”, *El País*, 24 de enero, 1984.

3 Marjo Buitelaar, *Fasting and Feasting in Morocco: Women’s Participation in Ramadan* (Oxford, Berg, 1993), 64.

4 Bruno De Foucault y René Claisse-Dauchy, *Aspects des cultes féminins au Maroc* (París, L’Harmattan, 2005), 8.

5 Maria Àngels Roque, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* (Barcelona, Icaria Editorial, 2005), 86-87.

6 María Angustias Parejo Fernández, “Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos”, *Hesperia Culturas del Mediterráneo* 2 (2005): 77-102.

obra titulada *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*<sup>7</sup>. En la obra de Zwemer, el término “islam popular” alude a las creencias y prácticas animistas, entre las que incluye el uso de amuletos y talismanes, las prácticas exorcísticas vinculadas con la creencia en los *jnūn*, y el uso de objetos religiosos en la sanación de las personas. En la época en que escribe Zwemer, y en décadas posteriores, lo “popular” se referirá, de forma casi exclusiva, a las “masas iletradas” (en algunos textos, iletradas en lengua árabe), a las carentes de educación religiosa formal o a las clases populares.

La pertinencia de realizar una revisión crítica de la literatura académica reciente viene de nuestra propia insatisfacción con el escenario epistemológico actual, en el que la utilización convencional de ciertos conceptos contribuye principalmente a reafirmar ciertos discursos políticos e ideológicos émicos y éticos, pero también es deudora de propuestas críticas recurrentes en la bibliografía académica, expresadas, como explicaré a continuación, por autores como Abdelahad Sebti<sup>8</sup> o Jacques/Jawhar

Vignet-Zunz<sup>9</sup> en relación con Marruecos. En algunos de sus trabajos, el etnólogo Jacques/Jawhar Vignet-Zunz discute los conceptos de “religión popular”, de “mística popular” y de “marabutismo”, y también debate la distinción habitual en dos niveles (en francés, *savant/populaire*) en la esfera de lo religioso, de la cultura y del conocimiento, así como el monopolio de cierta mirada sobre el Otro reconocible en la bibliografía académica generada sobre Marruecos. Los trabajos de Jacques Vignet-Zunz se esmeran por demostrar que las creencias y prácticas que se suelen considerar “populares” siempre tienen “un pie en la licitud canónica”<sup>10</sup>. Abdelahad Sebti, historiador, ha realizado similares observaciones en su estudio de las hagiografías históricas marroquíes, en particular en su análisis de la institucionalización del carisma y de la santidad en la época de los sultanes saadíes, y la evidente vinculación de tales acciones con la política de las élites.

## 2. La percepción y representación del Islam a través de las dicotomías

La proposición “islam popular”, que como señala con tino Gerda Sengers<sup>11</sup>, no es una categoría teológica,

7 Samuel Marinus Zwemer, *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People* (London, The Sheldon Press, 1939).

8 Abdelahad Sebti, “Au Maroc: Sharifisme citadin, charisme et historiographie”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 41-2 (1986): 433-457.

9 Jacques Vignet-Zunz, “Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite “populaire”, *Colloque Marrakech: Islam et Occident*, 25-28 avril 1997.

10 *Ibid.*

11 Gerda Sengers, *Women and Demons. Cult Healing in Islamic Egypt* (Leiden, Brill, 2003), 20.

sino sociocultural, suele ser utilizada por buena parte de los investigadores que trabajan sobre las sociedades del norte de África o sobre el Islam. La idea que da cuerpo al concepto es que la religión musulmana se presenta en dos vertientes: la de un Islam ortodoxo y dogmático, así como ortopráctico, llamado “oficial” o “universalista” por Reysoo<sup>12</sup>, “escriturario” por Geertz<sup>13</sup> o “formal” por Van Binsbergen<sup>14</sup>, y la de un Islam considerado “heterodoxo”<sup>15</sup> y “heteropráctico”, también denominado “Islam popular”, “informal”, “local” o “particularista”, como señala Aixelà<sup>16</sup>, e incluso “Islam no-canónico”, como señala la propia Sengers<sup>17</sup>. Los investigadores que escriben en lengua inglesa utilizan repetidamente los términos *popular Islam* o *folk Islam*, mientras que en la lengua francesa, la expresión más corriente es *Islam populaire*. En la mayor parte de los estudios disponibles sobre el Islam o las sociedades musulmanas, pero también en muchos otros discursos, se utilizan

ampliamente los pares ortodoxia/heterodoxia, ortopraxis/heteropraxis, formal/informal, oficial/popular... En las últimas décadas, distintos autores han empezado a mostrar sus reticencias frente al uso y abuso de los binarios. La discusión también se extiende a otros pares que también cuentan con un amplio predicamento dentro de ciertas disciplinas, en particular, de la antropología y la sociología de las religiones: lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mágico, lo laico y lo pío, la idea del Islam frente/contra Occidente y la oposición geográfico-legal entre *dār al-Islām* y *dār-al-ḥarb* (morada del Islam y morada de la guerra).

La dicotomía es un método de clasificación en el que las divisiones y las subdivisiones solo tienen dos partes. En la actualidad, existen un buen número de debates activos en el seno de la Antropología que están vinculados con la deconstrucción de sistemas binarios o sistemas de opuestos, debates que sin duda pueden extenderse a todas las Ciencias Sociales. Las más conocidas y cercanas al ámbito de la Antropología son las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre el pensamiento binario y jerarquizado, y sobre los valores asociados a él, pero también pueden vincularse con este ciclo las teorías de Gilles Deleuze y de Jacques Derrida, y, por supuesto, los debates sobre el par naturaleza/cultura que potencian el llamado “giro ontológico” de las Ciencias Sociales y

12 Fenneke Reysoo, *Pèlerinages au Maroc* (Neuchâtel-París, Ed. de l'Institut d'Ethnologie Neuchâtel, 1991), 41, 7.

13 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven y London, Yale University Press, 1968).

14 W.M.J. Van Binsbergen, “Popular and formal Islam and supralocal relations. The highland-south of northwestern Tunisia, 1800-1970”, *Middle Eastern Studies* 20 (1980): 71-91, 71.

15 Reysoo, *Pèlerinages au Maroc*, 7.

16 Yolanda Aixelà Cabré, *Mujer es en Marruecos: Un análisis desde el parentesco y el género* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000), 122.

17 Sengers, *Women and Demons*, 20.

de las Humanidades. En los estudios sobre Oriente Medio, Lila Abu-Lughod<sup>18</sup> identifica con acierto un movimiento en la disciplina: el hecho de que actualmente muchos especialistas hayan comenzado a dismantlar el pensamiento binario, dejando a un lado las antinomias más o menos abstractas. La bibliografía que sostiene la idea de que es necesario superar enfoques fundamentados en el uso de dicotomías y sistemas binarios que fragmentan los fenómenos y los objetos de estudio, insiste en que tales fenómenos no deben ser invariablemente localizados dentro de un esquema positivista del tipo inferioridad vs. superioridad<sup>19</sup>, que es lo que ocurre con cierta frecuencia en los trabajos en los que se emplea el concepto de “islam popular”. La crítica del pensamiento binario o de la representación a través de binarios no es exclusiva de la Filosofía ni de las Ciencias Sociales: dentro del pensamiento feminista, la oposición al uso de ciertos binarios ha sido constante, de modo que a la crítica de las dicotomías naturaleza/cultura o razón/emoción, podríamos unirle algunas centradas concretamente en aquellos pares que inciden sobre la representación de las mujeres de los países árabes y musulmanes. Frances S. Hasso señala los que a su juicio son

más relevantes: Occidente/Oriente (en inglés, *West/East*), auténtico/no-auténtico, moderno/tradicional, resistencia/abyección, o secular/pío-piadoso (en inglés, *pious*)<sup>20</sup>.

En este trabajo he querido realizar una revisión crítica de las tipologías generadas por los investigadores para representar el Islam por dos razones principales: 1) porque creo que es necesario superar las dicotomías y las jerarquizaciones si queremos comprender mejor las complejidades; y 2) porque considero que no basta con sostener los binarios y sus interdependencias, como ha propuesto y llevado a efecto una parte de la investigación. Bruinessen y Howell<sup>21</sup> señalan en fechas recientes que se han hecho pocos esfuerzos para superar el marco teórico que vincula secularización y modernización, y para superar el orientalismo inherente al uso del concepto “islam popular”. La aplicación de dicotomías es una práctica reductora desde un punto de vista filosófico, pero también refleja los prejuicios del Orientalismo. La actual construcción de lo popular inferioriza creencias y prácticas que, curiosamente, son las de la mayoría de los creyentes, minimiza la importancia del contexto social y político del que emergen las tradiciones escriturarias

18 Lila Abu-Lughod, “Contentious theoretical issues: Third world feminisms and identity politics”, *Women’s Studies Quarterly* 26-3-4 (1998): 25-29, 21.

19 Thomas Docherty, *Postmodernism: A reader* (New York, Columbia University Press, 1993).

20 Frances S. Hasso, “Problems and promise in Middle East gender research”, *Feminist Studies* 31-3 (2005): 653-678, 653.

21 M. Van Bruinessen, J.D. Howell, *Sufism and the “Modern” in Islam* (New York, IB Tauris, 2005).

(muchas de ellas, con un evidente anclaje en lo popular y lo oral), y –como bien señala Talal Asad– oculta que la tradición es discursiva e histórica.

La mayor parte de los intentos por superar el marco filosófico y epistemológico anteriormente descrito se han realizado en los últimos veinte años, cuando se han generalizado los estudios sobre lo híbrido, lo criollo y el mestizaje, y se han extendido las ideas sobre la fluidez, la porosidad, la permeabilidad y la inestabilidad de las culturas y las identidades. La inspiración viene de la filosofía de la complementariedad, pero también emana de las filosofías contemporáneas que acentúan las paradojas, las ambigüedades, las tensiones, las mezclas, las transiciones, las transacciones, los desórdenes, las diferencias de grado, las tendencias... La Sociología actual también incluye arduas discusiones sobre algunas dicotomías y categorías plenamente operativas en la disciplina, como holismo/individualismo, teorías de largo y medio alcance, agencia, estructura o racionalidad. La preeminencia de los discursos dicotómicos también viene de la hiper o sobre clasificación (en inglés, *overclassification*) que presentan las investigaciones de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. La obra editada por Chris Jenks<sup>22</sup>, *Core Sociological Dichotomies*, plantea en relación con la Sociología una revisión del uso de

dicotomías que puede extenderse a la Antropología en ámbitos diversos, incluidos el Feminismo y los Estudios Queer. La mayor parte de los investigadores críticos con el uso y abuso de los binarios reconoce que, por un lado, el uso de dicotomías puede servir para exponer argumentos fuertes, y que por otro, puede servir para hacer más visibles los términos medios y las tensiones, pero existe una decidida voluntad por convertir el lenguaje en un recurso que transmita pensamientos complejos y descripciones complejas de la realidad de los fenómenos. Las consecuencias negativas del abuso de los binarios son bien conocidas: homogeneización cultural/social y ocultamiento de las tensiones, esencialización, estatismo, exacerbación de las diferencias, exageración del acento en los límites, etc.

La inquisición sobre los límites epistemológicos de las viejas dicotomías no es una labor sencilla. En nuestro trabajo como científicos sociales, los antropólogos podemos intentar desentrañar la forma en que se construyen y se reafirman política y socialmente las percepciones dicotómicas. Dicha empresa es mucho más ardua hoy en día en los estudios sobre las sociedades musulmanas, ya que, como ha señalado Asma Barlas<sup>23</sup>, la aplicación

22 Chris Jenks, *Core sociological dichotomies* (London, Sage Publications, 1998).

23 Asma Barlas, "Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the Binaries of Tradition and Modernity" (Association of Muslim Social Scientists, Conference on Islam: Tradition and Modernity, Toronto, November 4, 2006).

del pensamiento binario opera a gran escala a través de divisiones como “Occidente y el Islam”, “nosotros y ellos” o “el bien y el mal”. La mayor parte de estas fueron generalizadas después del 11 de septiembre de 2001 y de la ocupación de Afganistán e Iraq, y activadas para movilizar ideológicamente a las masas y a muchos intelectuales, entre ellos sociólogos y antropólogos, una parte de los cuales trabajaron de manera entusiasta en su naturalización e incluso fueron reconocidos por ello. Los investigadores que se han empeñado en buscar alternativas al pensamiento binario no han encontrado un camino fácil, sobre todo los que han tratado de especificar en qué discursos políticos se manejan estos esquemas binarios de la manera más burda. En relación con el norte de África y, particularmente, con Marruecos, la Antropología ha colaborado en la esquematización, esclerosis y estigmatización de ciertos discursos y prácticas, y en muchos casos, ha adoptado enfoques más propios del ámbito de la reflexión teológica que de una Ciencia Social.

### 3. Lo popular

La adjetivación de ciertas creencias y formas de expresión religiosa y cultural como “populares” merece reflexión, singularmente una centrada en el concepto de “religión popular”, que en las últimas décadas aparece como recurrente objeto de debate

principalmente en la bibliografía que analiza la expresión religiosa en territorios en los que han tenido lugar intensos procesos de conversión, particularmente en América y en África. O visto de otro modo, en las sociedades por las que se han extendido históricamente los grandes monoteísmos, particularmente el Cristianismo y el Islam. Igualmente, la adjetivación del Islam como “marroquí” —o como indonesio, sirio, saudí, etc.— plantea críticas que conviene explicar con cierto detalle antes de abordar nuestro objeto de estudio. En las percepciones y representaciones del Islam, no siempre pesa con decidida fuerza el hecho de que la mayor parte de los musulmanes no son árabes ni arabófonos. Es necesario modificar ciertos paradigmas, lo que en parte se ha intentado hacer enfatizando la diversidad y la pluralidad al interior del Islam. En la bibliografía actual, existe un decidido interés por el Islam en contextos no árabes: fundamentalmente —y por razones estratégicas y de otro orden— en Irán, en Iraq, en el sureste asiático, en África, etc., y también un decidido interés por las religiones diferentes del Islam en países de mayoría musulmana, como el cristianismo maronita en Líbano, el cristianismo copto en Egipto, o la fe Bahá’í en Irán. Eso sin mencionar el interés por el Islam en Europa.

Los debates sobre la religión y la religiosidad popular son fundamentales



dentro de la sociología y la antropología de la religión, y también dentro de la historiografía religiosa y del estudio histórico de la religión. La bibliografía de las tres últimas décadas propone con insistencia un debate sobre la idea de la religión popular, sobre todo a partir de la eclosión de los estudios sociológicos y antropológicos sobre la denominada “religión popular” en los años sesenta y setenta del siglo XX. En un artículo de 1987, el investigador italiano Enzo Pace se pregunta: “¿Tiene todavía sentido hablar de religión popular? ¿Qué significado se le puede atribuir al término popular? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos de una categoría, la de religión popular, muy a menudo cargada de valores ideológicos (los de la derecha o la izquierda, según sea el caso)?”<sup>24</sup>.

La propuesta crítica más consistente en relación con los interrogantes que resume Pace viene de parte del sociólogo francés François Isambert, que considera que la religión popular es un objeto epistemológico vago sobre el que no existe acuerdo: para unos estudiosos, lo popular se refiere a las creencias y prácticas de las clases subordinadas, y para otros, a las expresiones religiosas espontáneas y personales que determinan la relación de la persona con lo sobrenatural. Paul Vanderwood

considera que el concepto de religión popular es poco más que un estereotipo que “nos dice poco acerca de los orígenes, la naturaleza y las dinámicas de la religión popular, o sobre el solapamiento y la interacción entre la religión oficial y la popular”<sup>25</sup>.

Los trabajos del antropólogo William Christian sobre la religiosidad en el norte de la Península Ibérica – particularmente, en el valle cántabro del río Nansa, y sobre la religiosidad castellana en el siglo XVI— son muy relevantes dentro de la discusión planteada en la medida en que proponen un desplazamiento de lo popular a lo local. La distinción que hace Christian entre “religión popular” y “religión local” sirve para subrayar que la etiqueta “popular” no da cuenta de ciertos fenómenos religiosos que son a su vez urbanos y rurales, propios de gentes letradas e iletradas, y que están inscritos en la Modernidad. Christian señala:

“I have tried to avoid the term popular religion, for the word popular has many connotations as the Castilian word pueblo. Dario Rei, in an incisive article, has pointed out that popular for some scholars has come to connote rural as opposed to urban, primitive as opposed to civilized, traditional as opposed to modern, and proletarian as opposed to capitalist (not to mention better

24 Enzo Pace, “New paradigms of popular religion”, *Archives des Sciences Sociales de religions* 64-1 (1987): 7-14, 7.

25 Paul Vanderwood, “Religion: Official, popular and otherwise”, *Mexican Studies* 16-2 (2000): 411-442, 412.

as opposed to worse, or the reverse). The kind of religion described in this study was rural and urban, lettered and unlettered, more or less modern, and even applied to the king. Popular does not fit”<sup>26</sup>.

Es innegable que la mayor parte de las críticas al concepto vienen de investigadores que trabajan sobre el Cristianismo o en sociedades mayoritariamente cristianas. La discusión de la idea de religión popular en los estudios sobre el Islam es más reciente y algo más tibia, de modo que la utilización acrítica de conceptos como el de “islam popular”, “religiosidad popular” y “piedad popular” es bastante frecuente. La utilización de todos ellos resulta un tanto problemática por diversas razones. Lo primero, suele aducirse que son términos éticos (*etic-emic*), procedentes de la reflexión de los académicos occidentales, y que parte de ellos son términos que solo poseen pleno significado en el estudio de las expresiones religiosas del Cristianismo (donde también, como hemos señalado, están siendo cuestionados), y que aplicados al estudio del Islam, suponen la traslación de herramientas heurísticas ajenas a sus epistemologías locales.

La elaboración del concepto de “religión popular” surge en el marco

26 William Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1989), 178.

del Cristianismo con las primeras manifestaciones de la ortodoxia cristiana o con las primeras voluntades de fijación de una tradición y de reforma. La extensión del concepto de religión popular, y también de la distinción entre dos niveles de expresión religiosa, oficial y popular, les debe mucho a los estudios que analizan las relaciones de poder estructuralmente caracterizadas por la desigualdad, bien sea entre las instituciones del Cristianismo y sus miembros y los creyentes cristianos (tanto en épocas históricas como contemporáneas), bien sea entre los que pueden instrumentalizar su posición en una jerarquía de autoridad y conocimiento, y aquellos que carecen de recursos similares.

¿Por qué razón se enfatiza el término “popular”? En el estudio de la religión, lo “popular” adquiere diversas connotaciones semánticas, positivas o negativas en distinto grado, normalmente en función de la orientación ideológica del agente que opera la clasificación. En principio, la “religión popular” alude a la expresión religiosa del “pueblo”, definido este normalmente por oposición a las “élites”, básicamente a las productoras de la religión oficial, consideradas las fuentes más legítimas de ortodoxia y de ortopraxis. Lo popular también puede remitir a lo masificado, o a lo marginal y periférico, según el foco de interés de quien nombra. Jacques

Vignet-Zunz advierte la necesidad de explorar las acepciones del término: por un lado, lo popular remite al pueblo y a la población, a lo político (*polis*), a la idea de gentes o de comunidades; por otro, también remite a la parte más numerosa y menos rica de una nación o de una sociedad, y en ese sentido tiene a veces una connotación peyorativa que minusvalora –clases inferiores, ignorantes, peligrosas–, y a veces una connotación positiva en el contexto de ciertas visiones mesiánicas o humanistas de contestación del orden establecido<sup>27</sup>.

La utilización del concepto de religión popular en el contexto musulmán lleva aparejado el riesgo de minorizar las tensiones sociales y religiosas al interior de los denominados “pueblos”, y de infrarrepresentar el flujo de los valores inherentes al cambio social e ideológico. La mayor parte de la bibliografía académica identifica la religión “popular” como la religión sin estructura de los grupos subordinados o subalternos, principalmente por oposición a la religión oficial. La creciente globalización y la internacionalización de la oferta religiosa, el efecto de los medios de comunicación de masas, y otros factores de diversa naturaleza, incitan a dejar de lado los viejos esquemas y revisar qué entendemos por “pueblo” y “popular”, y sobre todo

qué consideramos “tradicional”, “subordinado”, “subalterno”, etc.

Los intentos por superar este marco descrito anteriormente son bastante minoritarios en la actualidad, y siguen múltiples vías, no todas ellas igual de afortunadas. La introducción de terceros o términos medios es bastante frecuente. En última instancia, de lo que se trata es de dar mejor idea de la diversidad y de la pluralidad, así como de la complejidad inherente al campo de lo religioso, de lo ideológico y de lo cultural. Los estudios que intentan diluir los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia, o la ortopraxis y la heteropraxis, son, como explica Soares<sup>28</sup>, muy escasos, en parte porque una amplia mayoría de especialistas prefiere analizar las formas más modernas del Islam, y dejar de lado los temas vinculados hasta ahora con el “islam popular”, que se consideran carentes de similar interés y que se desdeñan evocando su carácter “tradicional”.

#### 4. ¿Qué es el “islam popular”?

La utilización del concepto “islam popular” es bastante habitual, y quizá por ello existe cierto consenso en la nómina de fenómenos que se sitúan bajo este rótulo. Las expresiones más sobresalientes serían las ligadas al sufismo y el llamado “culto” o “veneración”

27 Jacques Vignet-Zunz, “Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite populaire”, 5.

28 Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian town* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005), 7.

a los santos (llamado “marabutismo” en buena parte de la bibliografía sobre el norte de África). Las demás expresiones de esta religiosidad popular serían, acumulativamente: los cultos de posesión (por ejemplo, los ligados a la creencia en los *jnūn*), el respeto por los jerifes (hombres y mujeres considerados descendientes del Profeta Mahoma), la participación en los rituales de las hermandades religiosas (*ṭarīqas*), la conmemoración del nacimiento del Profeta (*mawlid al-nabī*)<sup>29</sup>, y creencias y prácticas calificadas de forma general como “supersticiones” y “herejías”<sup>30</sup>, como el uso de amuletos y fórmulas mágicas, la hechicería, la práctica oracular, etc. Jean Jacques Waardenburg (1930-2015) es uno de los pocos autores que se han planteado una relación más extensa, ya que incluye los ritos de paso y las celebraciones vinculadas con el paso del tiempo y las estaciones.

La definición de “islam popular”, con frecuencia calificado como “islam heterodoxo” o “islam heteropráctico”, plantea una pregunta de interés: ¿Quién define ortodoxia y heterodoxia? ¿Es la definición de la ortodoxia y la heterodoxia una práctica estable en el tiempo? Evidentemente, no lo es. En la bibliografía relativa a Marruecos, por ejemplo, los dos términos se utilizan contemporáneamente para

señalar la estigmatización de ciertas creencias y prácticas: frecuentemente, la veneración de los “santos” y muchas otras prácticas religiosas vinculadas con el sufismo. Un buen número de conceptos religiosos son instrumentalizados para definir la heterodoxia de ciertas creencias y la heteropraxis de ciertas prácticas.

En un amplio sector de la bibliografía disponible, el “islam popular” es considerado el producto de la síntesis de creencias y prácticas islámicas, y otras caracterizadas —a veces ideológicamente, como veremos— como preislámicas, también denominadas paganas, animistas, chamánicas o folklóricas. La mención de lo preislámico es ubicua, y remite a la interpretación de ciertos elementos de la cultura contemporánea en las sociedades de mayoría musulmana como “supervivencias” (en la bibliografía en inglés, *survivals*) de un pasado preislámico. La mención recuerda en ocasiones un concepto émico al que aluden con mucha frecuencia los discursos reformistas e islamistas, el *waqt al-jāhiliyya*, o la edad de la ignorancia.

Las lecturas que presentan esta visión bipartita del Islam que nos ocupa exponen, por una parte, el Islam formal de los ulemas, y por otra, el popular de los jerifes y los sufíes, e incluso el de los movimientos islamistas. La distinción parece especialmente

29 Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976), 15.

30 Sengers, *Women and Demons*, 20.

operativa en Marruecos, un país en el que la monarquía habría intentado monopolizar el Islam político a través de la instrumentalización de los propios ulemas<sup>31</sup>, y en el que el Islam popular también habría sido político en dos vertientes, la de las *ṭarīqas* sufíes con visibilidad pública y política, y la de los movimientos islamistas como el de Abdessalam Yassine, *Al-’Adl wa-l-Iḥsān* (Justicia y Caridad), que no casualmente fundó su asociación después de abandonar la *ṭarīqa* Būdshvshiyya, una de las más politizadas de Marruecos. La definición del Islam formal u oficial tampoco es hegemónica, pero se adscribe normalmente a la producción de los ulemas, y al saber transmitido en las escuelas coránicas.

Los investigadores, a veces recién saciados en las aguas del Funcionalismo y del Orientalismo, encuentran en el campo muy frecuentemente supervivencias (en inglés, *survivals*, en francés, *survivances*); en las perspectivas arcaizantes más radicales, muchas de ellas expresadas en la bibliografía colonial, estas supervivencias culturales se encuentran en estado puro o bruto e incorruptas. La sociedad marroquí corre el riesgo de ser interpretada bajo los presupuestos del inmovilismo, del estatismo o del arcaísmo. En ocasiones, da la impresión de que los antropólogos consideran un hecho inevitable

que todos los rasgos de una cultura que no han desaparecido en un lapso más o menos dilatado, o que han superado el acoso de fuerzas que se presentan como netamente “destructivas”, como el Capitalismo o la Modernización, son “supervivencias”.

En ocasiones, el “islam popular” es considerado como una fuerza paralela y alternativa al “islam oficial”: una fuerza que pugna por su vigencia. O también como un islam de las masas frente al islam de los privilegiados, en cierta consonancia con la idea de que solo una pequeña élite intelectual emite, o se adhiere a los dogmas del islam formal y oficial. La última idea suele venir aderezada con las cifras que reflejan las tasas de analfabetismo del país correspondiente, básicamente para sostener la idea de que existe una gran masa de población que no encuentra posible el acceso a las fuentes escritas del conocimiento religioso, o simplemente a las normas del islam formal u oficial. La imagen no es exacta, y mucho menos en un país como Marruecos en el que la población analfabeta posee algunas vías de acceso a lo “normativo” y a lo “escriturario” distintas de la lectura.

La existencia de un Islam popular ha sido analizada con cierto detalle por algunos investigadores, entre ellos Jean Jacques Waardenburg<sup>32</sup>, Charles

31 Bernabé López García, “Islam y política en Marruecos”, *El País*, 24 de enero, 1984.

32 Jacques Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, *Social Compass* 25, 3-4 (1978): 315-341.

Cameron Stewart<sup>33</sup> y Patrick D. Gaffney<sup>34</sup>. Waardenburg señala que el “islam popular” puede ser considerado un tipo de “islam practicado” (*practiced Islam*), y que las interacciones entre el islam oficial y el popular pueden ser entendidas como interacciones entre los pronunciamientos teóricos de los religiosos y las actividades prácticas de los fieles en las sociedades musulmanas, en tanto ambas encuentran su justificación a través de una misma religión<sup>35</sup>. En líneas generales, el análisis de Waardenburg se centra en la oposición oficial/popular, y más concretamente en aquellos movimientos religiosos o hechos religiosos que no pueden ser adscritos sin problemas a una o a otra categoría: en sus obras, el sufismo, el chiismo y el derecho consuetudinario. Waardenburg estima que el declive de las manifestaciones que él adscribe al “islam popular” es consecuencia de la creciente escolarización e instrucción, de la racionalización de las formas de vida, y de la penetración de ideas desde Occidente<sup>36</sup>, pero también efecto de la acción de los reformistas desde finales del siglo XIX y de las ideologías fundamentalistas que impulsan un retorno al Corán y a la Sunna<sup>37</sup>.

Charles C. Stewart considera que el término “islam popular” sugiere a la vez la negación y la fragmentación de la ortodoxia o Gran Tradición, y cierto grado de hostilidad por parte de los islamistas, que entienden que la unicidad de Dios se extiende a la indivisibilidad de su comunidad<sup>38</sup>. En la opinión de Charles C. Stewart, el “islam popular” posee una triple definición: (1) movimientos políticos *anti-establishment* (contra el sistema) en las sociedades musulmanas, articulados a la manera musulmana; (2) expresiones culturales de la identidad islámica; y (3) un proceso dinámico en el que las nociones de “popular” y “*establishment*” pueden variar de lugar a lo largo del tiempo, o en el que existe una relación práctica y simbiótica entre lo “popular” y el “*establishment*” que logra su refuerzo mutuo. Waardenburg<sup>39</sup> también se refiere a los movimientos populares a lo largo de la historia del Islam, desde los de oposición a los Omeyas, hasta los sufíes, pasando por jariyíes y chiíes. Stewart considera que existe un proceso dialéctico entre el “islam popular” y la ortodoxia, de modo que la etiqueta popular se adhiere a ciertas creencias y prácticas para definir y legitimar las corrientes letradas<sup>40</sup>.

33 Charles C. Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, *Africa: Journal of the International African Institute* 55, 4 (1985): 363-368.

34 Patrick D. Gaffney, “Popular Islam”, *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 38-51.

35 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 322.

36 *Ibid.*, 319.

37 *Ibid.*, 320.

38 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 363.

39 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 320.

40 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 367.

Patrick D. Gaffney también examina el “islam popular” por oposición a un “islam oficial”, ambos presentes a lo largo de la mayor parte de la historia del Islam. Gaffney identifica una cierta tensión en las reacciones populares frente al “islam político”. Gaffney estima que el “islam popular” es el resultado de las adaptaciones de las estructuras locales y de los valores culturales nativos a la gran tradición de los letrados, de las clases altas urbanas que se supone encarnan el estándar normativo<sup>41</sup>. Gaffney entiende que la distinción entre dos niveles de expresión religiosa, el formal y el popular, se fue fraguando desde las primeras décadas que siguieron a la muerte del profeta Mahoma, y que la constitución del islam oficial está relacionada con la elaboración de la Sunna, con el desarrollo de la exégesis y heurística coránica, la jurisprudencia y la filosofía de tradición griega que representan Alfarabi (Al-Farābī), Avicena (Ibn Sīnā) y Averroes (Ibn Rushd)<sup>42</sup>. La visión diádica de las relaciones sociales que se expresa en la dicotomía islam formal e islam popular está presente tanto en la obra de dichos filósofos, con la distinción *al-khāṣṣa* (la élite) y *al-‘āmma* (el común), y en la de Ibn Khaldūn, que distingue entre las poblaciones urbanas y las desérticas.

41 Patrick D. Gaffney, “Popular Islam”, *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 39.

42 Gaffney, “Popular Islam”, 43.

## 5. Hacia una genealogía crítica del concepto “islam popular”

La historia del concepto “islam popular” se halla estrechamente vinculada con la extensión del funcionalismo en las Ciencias Sociales. La referencia primera es Robert Redfield, que desarrolló sus nociones de la “gran” y la “pequeña” tradición a partir del contexto hindú y que después las extendió a su versión de los estudios sobre el campesinado<sup>43</sup>. En su obra de 1956, Redfield escribe lo siguiente:

“In a civilization, there is a great tradition of the reflective few, and there is a little tradition of the largely unreflective many. The great tradition is cultivated in schools or temples; the little tradition works itself out and keeps itself going in the lives of the unlettered in their village communities (...) The two traditions are interdependent. Great tradition and little tradition have long affected each other and continue to do so”<sup>44</sup>.

43 Jack Goody, “The Great and Little Traditions in the Mediterranean”, *L’anthropologie de la Méditerranée*, Albera, D., Blok, A. y Bromberger, C. (dirs.) (París, Mouton-Roulet Larose, 2001): 473-489, 473.

44 Robert Redfield, *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), 70; Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society And Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 1971), 41-42; Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981), 201-204; Remco Ensel, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, Brill, 1999), 134.

La definición de Redfield alude explícitamente a la tradición y a las distinciones urbano/rural, reflexivo/irreflexivo, letrados/iletrados, élites/masas; visiones polarizadas que se reproducen una y otra vez en la literatura sobre el Islam y sobre las sociedades musulmanas. La idea de Redfield de la pequeña y la gran tradición se aplica con cierta insistencia en el estudio de las sociedades del Magreb, particularmente en Marruecos, y sobre todo a partir de los estudios de Ernest Gellner y Clifford Geertz. Redfield desarrolló sus reflexiones en su trabajo sobre la India, y en dicho texto el autor las empleó para indicar la adhesión a la tradición escrita del Hinduismo, o a la desviación con respecto de ella. En buena medida, Redfield pretendía enfatizar la distinción social que existe entre los letrados y los iletrados<sup>45</sup>.

Las ideas de Redfield, a pesar de su aplicación hindú, poseen raíces en estudios sobre comunidades musulmanas, ya que su reflexión le debe mucho a su colaboración en los años cincuenta del siglo XX con Gustave von Grunebaum, estudioso del Islam que había redactado algunos trabajos sobre la santidad y el sufismo. En este sentido, no ha de resultar extraño el posterior éxito de las ideas de Redfield como discurso interpretativo en relación con las sociedades musulmanas del norte

de África. Lukens-Bull encuentra que la obra del estudioso Edward Lane también constituye un precedente de Redfield. Edward Lane había viajado a Egipto para estudiar árabe en Al-Azhar, famosa por la formación de ulemas de todo el mundo. Lane distinguía entre creencias y comportamientos religiosos verdaderamente islámicos y otros a los que denominaba “supersticiones”. La última categoría incluía para él el sufismo, el culto a los santos y las creencias relacionadas con los *jnūn*<sup>46</sup>. En mi opinión, el opúsculo de Lane refleja varios *leitmotiv* del salafismo, una corriente de pensamiento reformista dominante en Al-Azhar, convenientemente centrada en distinguir verdad de falsedad, ortodoxia de heterodoxia. Los planteamientos de Redfield sobre ortodoxia y hererodoxia encajan bastante bien en cualquier ánimo reformista, y muy probablemente esa es la razón más poderosa por la que Lukens-Bull considera que un orientalista formado en el salafismo, Edward Lane, constituye un precedente de Redfield.

La teoría elaborada por Redfield influyó de manera notable en dos de las propuestas teóricas de mayor relevancia en el estudio antropológico de las sociedades musulmanas: la de Ernest Gellner

45 Goody, “The Great and Little Traditions in the Mediterranean”, 474.

46 Edward W. Lane, *Manners and Customs of Modern Egyptians* (London, John Murray Abermarle Street, 1860), 222-246, citado en Lukens-Bull, R.A., “Between text and practice: Considerations in the Anthropological study of Islam”, *Marburg journal of religion* 4-2 (1999): 1-20, 2.



y la de Clifford Geertz. Las ideas del antropólogo funcionalista Ernest Gellner sobre el Islam acusan una fuerte influencia de la teoría de la gran y la pequeña tradición formulada por Redfield. Gellner estima que la estructura social es determinante, y esa es la diferencia básica con la propuesta de Geertz: Gellner se fija en los grupos sociales, y Geertz insiste en la idea de cultura. La propuesta de Geertz señala que las diferencias entre un estilo de Islam y otro tienen que ver con las diferencias culturales, mientras que para Gellner las sustantivas son las diferencias sociales<sup>47</sup>. Gellner, precisamente a partir de sus estudios sobre la santidad en Marruecos, señala que los musulmanes “rurales” y “tribales” practican un tipo de Islam “tradicional”, “heterodoxo”, “carismático” y “estático”, mientras que los musulmanes urbanos se ciñen a las formas “sobrias”, “puritanas” y “ortodoxas” que representan la modernidad religiosa. Clifford Geertz realiza sus estudios sobre Indonesia y Marruecos en la misma década que Gellner, pero propone una idea del Islam completamente diferente. En la propuesta de Gellner, lo importante es la estructura social (distinción rural/urbana, etc.), mientras que, en la propuesta de Geertz, lo relevante es la cultura, la indonesia y la marroquí, en este caso, que según el autor hace que el Islam indonesio sea distinto del Islam marroquí.

La lectura que Dale F. Eickelman ha hecho de Redfield, muy atenta, da lugar a otro discurso vinculado con el “islam popular”: el discurso sobre el Islam local. Eickelman ve llegada la hora de “olvidar” el esquema de la gran y la pequeña tradición para hablar de un “Islam local”, y en su caso en concreto, de un Islam marroquí<sup>48</sup>. Eickelman pone su énfasis en las variedades locales, ya que en su opinión el concepto “islam popular” describe las variaciones en las creencias y prácticas en el mundo musulmán. La pregunta que cabe hacerse en este punto es: ¿Variación con respecto a qué? La propuesta de Eickelman coincide con la que realiza el antropólogo William Christian en su estudio de la religiosidad castellana del siglo XVI: Christian pasa de hablar de religión popular a hablar de religión local, un concepto que le permite vincular ciertas expresiones religiosas locales con hechos económicos, sociales y políticos más amplios. Clifford Geertz también expresa sus reparos hacia el esquema de Redfield, y sobre otros aspectos cuestiona su vigencia. Geertz contextualiza cuando advierte que Redfield se refería en sus textos a “patrones culturales tradicionales en

47 Soares, *Islam and the Prayer Economy*, 5.

48 Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976); Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981), 201-260; Willy Jansen, *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town* (Leiden, E.J. Brill, 1987).

civilizaciones no-industriales”<sup>49</sup>. En su opinión, el auge del nacionalismo en Asia y en África ha ido desplazando a los líderes tradicionales, que han sido sustituidos por los intelectuales educados en Occidente y que no están excesivamente imbuidos en las grandes y clásicas tradiciones de sus países<sup>50</sup>.

En 1995, en un volumen especial de la revista *Anthropological Quarterly*, Eickelman escribe una introducción a los artículos que siguen sobre la escritura y la identidad religiosa en Oriente Medio. Los textos publicados reflejan, en palabras de Eickelman, los avances colectivos que se han realizado con respecto a ciertas fórmulas y asunciones tempranas que subrayan una gran división entre lo tribal y lo urbano, y lo literario y lo no-literario<sup>51</sup>. En este volumen, Richard Tapper va más lejos cuando escribe que las mejores antropologías del Islam las generan aquellos que han resistido la tiranía de los enfoques “escripturalistas” (*scripturalist*), Orientalistas o Islamistas<sup>52</sup>. Richard Tapper estima que la Antropología del Islam implica la traducción y la humanización de las culturas de los creyentes ordinarios y el análisis de la

producción y la utilización de los textos islámicos<sup>53</sup>.

Abdessamad Dialmy opta también por subrayar lo histórico y lo local cuando escribe, acuñando un concepto nuevo, que la antropología colonial estuvo, durante el Protectorado francés, muy interesada en el “Islam confraternal tribal”, al que define como un “Islam histórico que incorpora muchos ritos locales”<sup>54</sup>. La labor de los antropólogos y sociólogos coloniales y post-coloniales no ha dejado indiferentes a los ulemas ni a los reformadores nacionalistas; según explica Dialmy, ambos han acusado a la antropología colonial de “folklorizar” el Islam.

## 6. La interdependencia de las “dos esferas” del Islam

La solución intermedia entre la utilización acrítica del concepto “islam popular” y su rechazo frontal es la de aquellos estudios que subrayan la interdependencia de las series de pares vinculadas con su definición, y de las dos esferas del Islam delimitadas a través de dichos pares. En una fecha tan temprana como 1978, Waardenburg considera necesario estudiar dos tipos de interacciones: 1) las que existen entre el Islam normativo y el popular, y

49 Clifford Geertz, “The Javanese Kijaji: The changing role of facultural broker”, *Comparative studies in society and history* 2, 2 (1960): 228-249.

50 *Ibid.*

51 Dale F. Eickelman, “Introduction: Print, writing and the politics of religious identity in the Middle East”, *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 133-138, 133.

52 *Ibid.*, 138.

53 Richard Tapper, “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam”, *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 185-193.

54 Abdessamad Dialmy, “Introduction”, *Social Compass* 52, 1 (2005): 5-12, 5.

el alternativo; 2) las que existen entre lo que se considera el Islam válido en un grupo y la que es *de facto* la religión de ese grupo<sup>55</sup>. Ernest Gellner y Charles C. Stewart también opinan que la exploración dialéctica de la relación entre el “islam popular” y la ortodoxia es la vía que puede dar lugar a una comprensión más exacta de la sociología de las comunidades musulmanas y de los procesos de islamización que han experimentado muchas de estas comunidades y sociedades<sup>56</sup>. Gellner escribe lo siguiente: “The time has come to re-assert the thesis of homogeneity, not so much as a thesis, but as a problem”<sup>57</sup>.

Los estudios realizados con el objeto de examinar la interrelación del “islam popular” y el “islam oficial” o “formal” son numerosos: la mayor parte reconoce la existencia de una frontera mutable y de solapamientos. En el estudio de la interrelación se suele plantear la interdependencia de los dos fenómenos. Por lo general, se suele negar que el “islam popular” sea un fenómeno autónomo. La teoría funcionalista de Redfield sobre la gran y la pequeña tradición incorpora dos vías de sincretismo entre ambas: universalización, que consiste en la

incorporación de elementos populares en la religión formal, y parroquialización, que consiste en la expansión de elementos de la religión formal en el ámbito de lo popular.

En este sentido, no se entiende el “islam popular” como algo estructuralmente opuesto al “islam oficial”, sino como una extensión natural de este último, sea resultado de una difusión de las elaboraciones religiosas cultas, sea resultado de la interacción de las elaboraciones populares y las cultas. En el caso de Marruecos, Fenneke Reysoo analiza el *moussem* como símbolo y ritual de la gran tradición inserto en el “idioma cultural” de la población local, a la vez que señala de qué manera algunos elementos de la pequeña tradición son integrados en la doctrina oficial<sup>58</sup>. Las formas locales del culto a los santos, por ejemplo, no podrían ser consideradas autónomas del “islam formal”: no se trata de sistemas que no se influyen mutuamente<sup>59</sup>.

En los últimos años, se han publicado algunos trabajos que subrayan la forma en que el “islam popular” ha ido recibiendo influencias del “islam escriturario”, que diría Geertz. Por poner un ejemplo relativo a Marruecos, Remco Ensel, de acuerdo con el énfasis que se pone últimamente en la interdependencia de las doctrinas textuales y las

55 Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, 334.

56 Stewart, “Popular Islam in Twentieth-century Africa”, 367.

57 Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), 99.

58 Reysoo, *Pèlerinages au Maroc*, 7.

59 *Ibid.*, 205.

prácticas locales, señala otra cuestión de interés, que es la vinculación de los jerifes, los considerados descendientes de Mahoma, con la “gran tradición”<sup>60</sup>.

## 7. Las críticas al concepto Islam popular

En el volumen *Islam in local contexts*, coordinado por Richard C. Martin, se reúnen artículos de los asistentes a la conferencia de Dallas de 1980 en la que se debatió intensamente sobre el concepto “islam popular”. La publicación marca una suerte de punto de inflexión. Por un lado, rechaza el juicio de valor que se inflige sobre las comunidades musulmanas africanas o asiáticas, a las que se suele aplicar el concepto “islam popular” con mayor frecuencia. Asimismo, se explica el grado en que la distinción centro y periferia, que subyace en este hábito, también es un afán orientalista. Por otro lado, en la mayor parte de los artículos se intenta cerrar la brecha que parece existe entre la cultura en su expresión textual y en otras expresiones más o menos distantes de lo escrito<sup>61</sup>.

Los juicios de valor implícitos en la visión bipartita del Islam sugieren, en la mayoría de los casos, que en ocasiones el creyente está en el error, ya que se habla de una tradición verdadera

y de otra que no lo sería, de una que constituye ortodoxia y ortopraxis, y de otra que constituye heterodoxia y heteropraxis. De la misma manera, se insiste en que el creyente solo es un buen musulmán si está en la órbita del “islam formal” o del “oficial”, e incluso si rechaza las manifestaciones del “islam popular” activamente. La idea de ortodoxia frente a heterodoxia es con demasiada frecuencia el *leitmotiv* de las llamadas a la intolerancia.

Las distinciones entre ortodoxia/heterodoxia, escriturario/popular y gran/pequeña tradición suelen aparecer preferentemente en la bibliografía académica implicada en la detección de la ortodoxia/ortopraxis y la heterodoxia/heteropraxis religiosa<sup>62</sup>. La idea permea cierta bibliografía reciente, y no se puede negar que desde el punto de vista de la metodología de las Ciencias Sociales, este afán por delimitar de una forma positivista la ortodoxia y la heterodoxia parece más propio de ulemas que de sociólogos o antropólogos. Henry Munson<sup>63</sup> también señala que los antropólogos a menudo creen que esta distinción finisecular del siglo XX entre un islam ortodoxo y uno popular ha existido históricamente en Marruecos. La crítica de Munson se enmarca en su reacción contra las ideas de Geertz y Gellner sobre el salafismo.

60 Remco, *Saints and Servants in Southern Morocco*, 135.

61 Maya Shatzmiller, “Islam in local contexts (Review)”, *Journal of the American Oriental Society* 105-4 (1985): 746-747, 747.

62 J. Searing, “Islam, slavery and jihad in West Africa”, *History compass* 4, 5 (2006): 761-779.

63 Munson, *Religion and Power in Morocco*, 83.

Las críticas de Mohamed Kerrou y M. Miran van más allá del concepto “islam popular” y ponen todo su énfasis en los juicios de valor implícitos en ciertos términos que se emplean para dar cuenta de las formas locales de Islam. Miran se pregunta por la invención del concepto Islam negro en Francia, y por el empleo de otros tales como Islam étnico, Islam wolof, Islam peul, etc.<sup>64</sup>. Mohamed Kerrou ha estudiado las tipologías sobre las que se suele escribir en relación con el Islam, los límites de las visiones clasificatorias, y las consecuencias negativas, básicamente reducción y esquematización, resultantes de aplicar este modelo a una realidad multiforme y cambiante<sup>65</sup>. Kerrou atribuye a la tradición colonial y orientalista francesa, actualizada a partir de los años setenta del siglo XX a través de un renovado interés por el Islam magrebí, una cierta “obsesión clasificatoria”<sup>66</sup>. La investigación francesa de las últimas décadas del siglo XX habría utilizado abusivamente algunos conceptos como el que nos ocupa, “islam popular”, y otros como “islam místico”, “islam reformista”, “islam modernista”, “islam fundamentalista”...<sup>67</sup>. Las denominaciones han ido

variando desde el énfasis decimonónico sobre el llamado en la bibliografía en francés *Islam confrérique* (“el islam de las cofradías”). Kerrou señala con acierto que en la investigación actual se hallan presentes tanto las tipologías dualistas como las pluralistas.

La idea de pluralidad es la que precisamente acentúa una compilación publicada por Sophie Ferchiou<sup>68</sup>. En *L’Islam pluriel au Maghreb* aparecen publicados los artículos de los participantes en una mesa redonda organizada en el IREMAM, Aix-en-Provence, en 1994. La obra tiene como objetivo comprender las expresiones plurales del Islam en el Magreb contemporáneo. La compilación de Ferchiou subraya claramente que las prácticas asociadas al Islam, lejos de ser meras supervivencias o resurgencias arcaicas y heterodoxas, son estrategias dinámicas renovadas. Tal y como hemos mencionado con anterioridad, en distintos trabajos, Waardenburg ha propuesto una nueva línea de trabajo, que es la sustitución de la dicotomía islam oficial/islam popular por la distinción entre un Islam normativo y otro “practicado” o “vivido”. La interacción de ambas esferas vendría dada por la interacción entre las actividades religiosas prácticas de las comunidades musulmanas, y las observaciones teóricas de los especialistas musulmanes. En relación con

64 M. Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d’Ivoire* (París, Karthala Editions, 2006), 22.

65 Mohamed Kerrou, “Typologies del’ Islam Maghrébine”, *Religions and cultures. First International Conference of Mediterraneanum*, Destro, A. y M. Pesce (eds.) (New York, Binghamton University, 2002): 121-150, 122.

66 *Ibid.*, 121.

67 *Ibid.*, 122.

68 Sophie Ferchiou, *L’Islam pluriel au Maghreb* (París, CNRS Éditions, 1996).

Marruecos, la antropóloga portuguesa Maria Cardeira da Silva<sup>69</sup> ha propuesto un nuevo enunciado, el llamado en portugués *Islão Prático* (“islam práctico”), un concepto que titula su estudio sobre la identidad de las mujeres en la ciudad de Salé. La autora nos hace ver a través de una etnografía rica y sugerente que las prácticas femeninas son mucho más complejas y creativas de lo que se puede expresar a través de la dicotomía tradición/modernidad.

#### 8. Conclusiones: En torno a la actualidad del concepto “islam popular”

En la actualidad, la utilización del concepto “islam popular” se ha convertido en una convención, de especial predicamento en países “occidentales”, que en la bibliografía antropológica y sociológica, pero también en la histórica, se emplea para designar determinadas creencias y prácticas religiosas. La lectura de la bibliografía sugiere que ha llegado la hora de proponer análisis centrados en la interdependencia de los discursos y de las prácticas religiosas. La propuesta y naturalización de esquemas duales, que solo reflejan los procesos sociales de forma superficial y que simplifican la pluralidad discursiva y procesual, resulta ser negativa a largo plazo.

69 Maria Cardeira da Silva, *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano* (Oeiras, Celta Editora, 1999).

En su estudio sobre el Islam en Sudán, Neil McHugh se expresa en estos términos:

“Clarity of perception has, however, been somewhat hampered by the perception of a fixed dichotomy between “orthodox” and “popular” Islam –categories that may be meaningful within the context of scripturalist ideology but are too vague and subjective to be useful in a scholarly analysis. The dichotomy becomes even weaker if the false assumption is made that “popular” (read: “primitive”) religion is essentially irrational, emotional and unchanging –an inert substratum only superficially altered by the passage of time and the impact of the rational and dynamic religion of the elite. The reality is vast more complex and subtle than these presumptions portray”<sup>70</sup>.

Geoffrey A. Odie dice lo siguiente en su estudio sobre el Islam en la India: “The predominant attitude and approach seem to have been –in the proverbial ostrich style– not to face the question with any degree of academic seriousness, and discard everything that fails to measure up with the norms and prescriptions of “scriptural” Islam, into the shadowy and bottomless pit of “folk” or “popular” Islam”<sup>71</sup>.

70 Neil McHugh, *Holymen of the Blue Nile: The making of an Arab Islamic community in the Nilotic Sudan* (Evanston, Northwestern University Press, 1994), 21.

71 G.A. Odie, *Religious traditions in South Asia: Interaction and Change* (London, Routledge, 1998), 34.

En la actualidad, la utilización del concepto islam popular encuentra buena aceptación dentro de los estudios sobre la política. La mayor parte de los autores se encuentran cómodos hablando de un islam popular “moderado”, “sereno”, “tranquilo”, e incluso “espontáneo”, que en las versiones más optimistas puede servir para hacer frente al reformismo, al salafismo y a los fundamentalismos contemporáneos. Los estudios que contrarían esta percepción tan simple son numerosos, pero también es necesario indicar que la persistencia de tal discurso es notable.

La utilización del concepto “islam popular” debe ser localizada en un contexto epistemológico de aplicación de dicotomías y visiones polarizadas sobre la realidad norteafricana, y en particular, sobre la marroquí. La utilización de los términos islam local, islam plural o islam práctico intenta escapar del uso y abuso de los binarios. En muchos de sus textos, el antropólogo norteamericano Henry Munson escribe contra las premisas de los reduccionismos dicotómicos: “anthropologists (...) often believe that the late twentieth-century distinction between popular and orthodox Islam existed throughout Moroccan history. This is not the case, resume”<sup>72</sup>. Los ejemplos hallables en la bibliografía sobre Marruecos no son numerosos, pero son elocuentes. En su monografía

de 1999 titulada *Saints and Servants in Southern Morocco*, Remco Ensel se adhiere al nuevo énfasis en la compleja interdependencia entre las doctrinas textuales y las prácticas locales<sup>73</sup>. En un capítulo de su monografía titulada *Sufis and saints' bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam*, Scott Alan Kugle<sup>74</sup> examina las leyendas sobre el cuerpo de la santa Sayyida 'Āmina, y también aboga por la superación de la categoría islam popular.

En la bibliografía sobre Marruecos, varios textos subrayan que existe una clara línea de separación entre un islam ortodoxo y un islam popular, y muchos trabajos aseguran que el islam popular constituye una suerte de religión femenina. La idea de que ciertas creencias y ciertas prácticas son predominantemente femeninas cabe ser revisada, sobre todo a la luz de dos cuestiones: 1) el grado en que dichas creencias y prácticas trasladan formas de poder masculinas y formas de control del cuerpo y de las subjetividades femeninas por parte de los hombres y de las instituciones dominadas por hombres; y 2) el grado en que se ha producido en la contemporaneidad un proceso de feminización de ciertas creencias y prácticas. En suma, frente a la idea de un Islam único y verdadero,

72 Munson, *Religion and Power in Morocco* (Yale University Press, 1993), 83.

73 Remco Ensel, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, E.J. Brill, 1999), 135.

74 Scott Kugle, *Sufis and saints' bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007).

las reflexiones epistemológicas surgidas en las últimas décadas en el ámbito de la Antropología sugieren ciertas vías de análisis de interés: 1) estudio antropológico del escripturalismo religioso musulmán, hasta ahora preferentemente reservado a los orientalistas y a los arabistas; 2) terminar con la idea de que el islam popular es una religión surgida en los márgenes del Islam o como desviación de la normatividad, y subrayar la forma en que se manifiesta la pluralidad religiosa en el ámbito de las creencias y de las prácticas.

### Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, "Contentious theoretical issues: Third world feminisms and identity politics", *Women's Studies Quarterly* 26-3-4 (1998): 25-29.
- Aixelá Cabré, Yolanda, *Mujeres en Marruecos: Un análisis desde el parentesco y el género* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000).
- Barlas, Asma, "Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the Binaries of Tradition and Modernity" (Association of Muslim Social Scientists, Conference on Islam: Tradition and Modernity, Toronto, November 4, 2006).
- Bruinessen, M. van y J. D. Howell, *Sufism and the "Modern" in Islam* (New York, IBTauris, 2005).
- Buitelaar, Marjo, *Fasting and Feasting in Morocco: Women's Participation in Ramadan* (Oxford, Berg, 1993).
- Cardeira da Silva, Maria, *Um Islão prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano* (Oeiras, Celta Editora, 1999).
- Christian, William, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1989).
- De Foucault, Bruno y René Claisse-Dauchy, *Aspects des cultes féminins au Maroc* (París, L'Harmattan, 2005).
- Dialmy, Abdessamad, "Introduction", *Social compass* 52, 1 (2005): 5-12.
- Docherty, Thomas, *Postmodernism: A Reader* (New York, Columbia University Press, 1993).
- Eickelman, Dale F., *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center* (Austin, University of Texas Press, 1976).
- Eickelman, Dale F., *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1981).
- Eickelman, Dale F., "Introduction: Print, writing and the politics of religious identity in the Middle East", *Anthropological Quarterly* 68-3 (1995): 133-138.
- Ensel, Remco, *Saints and Servants in Southern Morocco* (Leiden, Brill, 1999).
- Ferchiou, Sophie, *L'Islam pluriel au Maghreb* (Paris, CNRS Éditions, 1996).



- Gaffney, Patrick D., "Popular Islam", *Annals of the American academy of political and social science* 524 (1992): 38-51.
- Geertz, Clifford, "The Javanese Kijaji: The changing role of acultural broker", *Comparative studies in society and history* 2, 2 (1960): 228-249.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven y London, Yale University Press, 1968).
- Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
- Goody, Jack, "The Great and Little Traditions in the Mediterranean", *L'anthropologie de la Méditerranée*, Albera, D., Blok, A. y Bromberger, C. (dirs.) (París, Maisonneuve Larose, 2001): 473.
- Hasso, Frances S., "Problems and promise in Middle East gender research", *Feminist Studies* 31-3 (2005): 653-678.
- Jansen, Willy, *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town* (Leiden, E.J. Brill, 1987).
- Jenks, Chris, *Core sociological dichotomies* (London, Sage Publications, 1998).
- Kerrou, Mohamed, "Typologies de l'Islam Maghrébine", *Religion and cultures. First International Conference of Mediterraneanum*, Destro, A. y M. Pesce (eds.) (New York, Binghamton University, 2002): 121-150.
- Kugle, Scott Alan, *Sufis and saint's bodies: Mysticism, corporeality and sacred power in Islam* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007).
- Lane, Edward W., *Manner and Customs of Modern Egyptians* (London, John Murray Abermarle Street, 1860).
- López García, Bernabé, "Islam y política en Marruecos", *El País*, 24 de enero, 1984.
- Lukens-Bull, R.A., "Between text and practice: Considerations in the Anthropological study of Islam", *Marburg journal of religion* 4-2 (1999): 1-20.
- McHugh, Neil, *Holy men of the Blue Nile: Themaking of an Arab Islamic community in the Nilotic Sudan* (Evanston, Northwestern University Press, 1994).
- Miran, M., *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (París, Karthala Editions, 2006).
- Munson, Henry Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven Yale University Press, 1993).
- Odie, G.A., *Religious traditions in South Asia: Interaction and Change* (London, Routledge, 1998).
- Pace, Enzo, "New paradigms of popular religion", *Archives des Sciences Sociales des Religions* 64-1 (1987): 7-14.

- Parejo Fernández, María Angustias, "Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos", *Hesperia Culturas del Mediterráneo* 2 (2005): 77-102.
- Redfield, Robert, *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1956).
- Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 1971).
- Roque, Maria Àngels, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* (Barcelona, Icaria Editorial, 2005).
- Schaefer Davis, Susan y Douglas D. Davis, *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1989).
- Searing, J., "Islam, slavery and jihad in West Africa", *History cCompass* 4, 5 (2006): 761-779.
- Sebti, Abdelahad, "Au Maroc: Shari-fisme citoyen, charisme et historiographie", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 41-2 (1986): 433-457.
- Sengers, Gerda, *Women and Demons. Cult Healing in Islamic Egypt* (Leiden, Brill, 2003).
- Shatzmiller, Maya, "Islamin local contexts (Review)", *Journal of the American Oriental Society* 105-4 (1985): 746-747, 747.
- Soares, Benjamin F., *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005).
- Stewart, Charles C., "Popular Islam in Twentieth-century Africa", *Africa: Journal of the International African Institute* 55, 4 (1985): 363-368.
- Waardenburg, Jacques, "Official and popular religion in Islam", *Social Compass* 25, 3-4 (1978): 315-341.
- Van Binsbergen, W.M.J., "Popular and formal Islam and supralocal relations. The highlands of northwestern Tunisia, 1800-1970", *Middle Eastern Studies* 20 (1980): 71-91.
- Vanderwood, Paul, "Religion: Official, popular and otherwise", *Mexican Studies* 16-2 (2000): 411-442.
- Vignet-Zunz, Jacques, "Le rapport du chercheur à son objet: le cas de la piété dite populaire", *Colloque Marrakech: Islam et Occident*, 25-28 avril 1997.
- Zwemer, Samuel Marinus, *Studies in Popular Islam: A Collection of papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People* (London, The Sheldon Press, 1939).