

una sobre la otra, desde el surgimiento del islam hasta la actualidad, sin ahorrarse en detalles de encuentros y desencuentros. El autor emplea con especial esmero gran sensibilidad en el tratamiento del décimo y último capítulo que centra la atención en el diálogo entre la Iglesia católica y el islam plural actual. Enmarca el diálogo interreligioso como una misión eclesial ante la que reaccionan posturas islámicas de diferente índole que van desde la hostilidad hasta la moderación de carácter modernizador. Se detiene en las condiciones en las que se sustenta cualquier diálogo fructífero entre estas dos religiones, con un recorrido, a modo de final de ensayo, sobre el perfil de las comunidades musulmanas en España.

El anexo con las fiestas del calendario islámico remata esta aproximación, seguido de un glosario dividido en los ámbitos de los textos religiosos, el derecho islámico y el sufismo —este último vuelve a tener cierto protagonismo como lo tiene en el estudio. Termina el libro con las fuentes y la bibliografía usadas para su elaboración, con dos índices finales de carácter temático y sobre autores.

Esta introducción al islam no permite extenderse en la dilatada historia de esta civilización. Con todo, el salto cronológico entre el período de los primeros califas (*rāšidūn*) y el siglo XIX se podía haber acertado con la mención de los grandes hitos de la historia del islam clásico, moderno y contemporáneo con objeto de mostrar el marco cronológico de la gran variedad de propuestas políticas y culturales en las que se desarrollaron los aspectos tratados en este libro. Esto no va en detrimento del enfoque central del asunto, sobre todo porque algunas cuestiones de carácter jurídico y religioso se conformaron en época posterior al período inicial de expansión del islam, como de hecho el autor lo deja entrever a través de los capítulos dedicados a estas cuestiones. Igualmente, el peso de la arabidad y el Mediterráneo en las manifestaciones señaladas, tanto las islámicas como las interreligiosas, dejan de lado la pluralidad histórica del islam en otros territorios y contextos, si bien el decidido punto de fuga hacia las comunidades islámicas en España justifica en parte esta decisión. Esta afirmación no resta valor a una obra de carácter divulgativo, honesta y bien intencionada que pretende acercar posturas entre dos religiones desde el conocimiento y el respeto. Bienvenida sea toda aproximación en este sentido.

Antonio PELÁEZ ROVIRA
Universidad de Granada

PETER, Frank; SCHRODE, Paula y STEGMANN, Ricarda. *Conceptualizing Islam: Current Approaches*. Londres: Routledge, 2025, 310 páginas.

Una preocupación recurrente en el aula universitaria (y fuera de ella) cuando se aborda una materia relacionada con el islam, sea en la disciplina que sea, es si el islam “dice” esto o lo otro. En ocasiones se echa mano de un artificio retórico

para reformular la pregunta: no existe el “Sr. Islam”, por tanto es una cuestión incorrecta o mal formulada, y a partir de ahí se trata de explicar las múltiples capas y dimensiones que implica interrogar al islam como fuente de autoridad y mostrar el islam como un fenómeno histórico, social y cultural poliédrico y diverso. Ese es, en general, el reto de unas ciencias sociales y humanas atravesadas por una historicidad que interroga tanto al objeto de estudio como a quienes lo estudian. La pregunta ¿qué es el islam?, lejos de estar resuelta y cerrada, sigue dando lugar a aproximaciones muy diversas que condicionan tanto las metodologías de investigación como los hallazgos, pero sobre todo señalan la cuestión de la posicionalidad, esto es, la conciencia del yo investigador frente al objeto de estudio, y cómo los conceptos devienen en continentes especulativos cargados de historicidad.

Este volumen aborda los debates académicos sobre cómo aproximarse teóricamente al concepto “islam” partiendo de la premisa de que el trabajo conceptual es indispensable para dimensionar correctamente el objeto de estudio; y lo hace desde puntos de partida diversos para una comprensión más compleja y refinada. El libro contiene 19 capítulos, organizados en cuatro partes que atienden precisamente a esa cuestión de la posicionalidad.

La primera parte, “Estudiar el islam y el orden “occidental” de las cosas”, se centra en desgranar cómo los enfoques conceptuales del islam se relacionan con un orden clasificatorio propio de la modernidad occidental y del orden colonial.

Jörg Hausteine, en “Historización del islam colonial: religión y derecho en el África Oriental Alemana”, revela la paradoja de criticar el archivo colonial desde conceptos implícitamente normativos en los que la ideología colonial está presente. Para ello, utiliza los estudios alemanes sobre la figura de ‘Umar bin Ştambul, un cadí de Tanga (África Oriental) que nació en la década de 1850. A través de este estudio de caso, Hausteine revela cómo la lógica teleológica del historicismo europeo se impone como plantilla universal ignorando la práctica islámica.

“Un triángulo dinámico: La Conceptualización del Islam de Wilfred Cantwell Smith, Marshall G.S. Hodgson y Toshihiko Izutsu”, de Armando Salvatore y Kieko Obuse se ubica entre la historia intelectual y la historia institucional para explorar la trayectoria de tres autores que interaccionaron y pertenecieron al mismo espacio académico, la Universidad McGill de Montreal, en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Salvatore y Obuse sostienen que el debate intelectual entre estos académicos permitió abrir espacios innovadores al abordar el estudio de la religión desde una perspectiva comparativa. La interacción del islamólogo canadiense Smith, el historiador norteamericano Hodgson y el académico japonés, Izutsu, al que describen como “inmune a la camisa de fuerza religiosa y civilizatoria asociada al orientalismo occidental, o a las humanidades en

general” (p. 31), sería clave para que se cuestionaran si se debía considerar el islam como religión. A través de esta aproximación a un debate académico, los autores concluyen que “la conceptualización del islam se encuentra en un estado perpetuo de devenir precario, incrustada en controversias académicas abiertas, tanto dentro de las disciplinas como entre ellas” (p. 36).

En el capítulo 3, el historiador de las religiones Christopher Kleine traza una crítica a la perspectiva eurocéntrica en el estudio de las religiones observando la terminología que se utiliza para estudiar el budismo. En “¿Quién inventó el budismo? O, ¿Qué era el budismo antes de que se llamara budismo?”, Kleine propone ir más allá de las taxonomías y hacer una “historiografía descentrada” que reconozca que los conceptos se desarrollan a través de conexiones globales multilaterales y que “nunca hay una completa equivalencia en la semiosis, ni en el nivel intercultural ni en el interpersonal” (p. 55).

“Hinduismo, Sanātana Dharma, y la lucha global sobre la ‘religión verdadera’” se centra en cómo se conceptualizó el hinduismo. Julian Struse, defiende la necesidad de una “historiografía descentrada” no solo para estudiar los significados del hinduismo, sino también del cristianismo y el islam, y adoptar enfoques multilaterales frente a opuestos binarios.

El capítulo escrito por Reinhard Schulz, titulado “Enmarcar el islam como historia conceptual” parte del ineludible peso histórico del término, que obliga a conceptualizarlo a partir de órdenes epistémicos prevalecientes, señalando que la idea del islam como “religión” es difícil de contestar en el discurso público y advierte “Sin un historial de los órdenes epistémicos que determinan las conceptualizaciones del islam, tampoco puede tener éxito una crítica de las conceptualizaciones modernas del islam” (p. 90), también desde una perspectiva teológica islámica, pues la modernidad produjo un giro ontológico dentro de la tradición islámica “que la obligó a asociar el nombre de su orden con un programa semántico” (p. 91).

Sajjad Rizvi, en “Descolonizar el ‘islam’”, parte de la premisa de que estudiar el islam es una cuestión “profundamente política” (p. 95) que requiere conectar los debates sobre el islam como categoría analítica con el giro decolonial en las humanidades y hacerlo con un objetivo reparador, no solo de las injusticias del pasado colonial, sino con las injusticias presentes que proyectan al islam “securitizado, en peligro y objetivado” (p. 105). Para ello revisa la crítica al pensamiento occidental antes de Edward Said, centrándose en tres figuras: el sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek (m. 2012), el historiador palestino Abdel-Latif Tibawi (m. 1981) y el sociólogo malasio Syed Hussein Alatas (m. 2007). Entre las conclusiones de este capítulo hay dos que interpelan al arabismo tal y como lo practicamos en el contexto académico español: por un lado, su propuesta de buscar un *tertium*,

un tercer objeto de indagación que permita romper con una perspectiva comparada de dos partes, forzando a la academia a involucrarse con terminología no occidental. Por otro, la crítica a la filología como disciplina surgida en la colonialidad que definió también el canon intelectual islámico a través de los textos editados y producidos por los orientistas del s. XIX.

Cierra esta primera parte el capítulo de Abdulkader Tayob “El público musulmán entre los discursos de la religión y el islam”, que como el anterior aborda la dependencia que los estudios islámicos contemporáneos tienen de teorías desarrolladas desde el “Norte global”. En su propuesta, Tayob señala que el concepto de esfera pública está marcado por la teoría de Habermas y que, como marco conceptual, generó expectativas sobre la democracia de las sociedades musulmanas y el islam y/en la esfera pública. Como alternativa, propone recurrir a la historia intelectual del islam como fuente de reflexión conceptual y en concreto a la obra *al-Aḥkām al-sultāniyya* del jurista al-Māwardī (m. 1058) y sus reflexiones sobre lo público y lo privado en el discurso islámico. Su observación sobre cómo este autor medieval razona sobre la *ḥisba*, traducida aquí como moral pública, y la regulación de prácticas a través del *muḥtasib* como supervisor de la moral, ofrece un conjunto alternativo de cuestiones sobre lo público y lo privado que permite superar el enfoque moderno que ve a los públicos musulmanes como meros “productos de comunicación” (p. 103). Esa conexión entre al-Māwardī y el contexto contemporáneo, reflexiona Tayob, permite ampliar la imaginación teórica a partir de conceptos premodernos y, de esa manera, argumenta que “Un público moderno puede surgir del público medieval al poner mayor énfasis en las diferencias de opinión entre los eruditos y reducir aún más la posibilidad de consenso moral en la jurisprudencia” (p. 117).

La segunda parte del libro lleva por título “Ámbitos de negociación entrelazados” y cuenta con cuatro capítulos que se centran en los espacios de interacción y negociación. El primero de ellos, de Schirin Amir-Moazami, funciona como transición con la primera parte, pues parte del argumento de que los órdenes de conocimiento imperialistas (incluyendo el marco jerárquico de las “religiones mundiales” y la gestión de las minorías) persisten y dan forma tácitamente al discurso sobre el islam y Europa. Tomando como objeto de estudio la institucionalización del islam a través del establecimiento de cátedras de teología islámica en universidades públicas en Alemania (cuyo objetivo es formar imames) la autora muestra cómo esta estrategia impone un modelo protestante que parte del ideal kantiano del sujeto autónomo. A través de un sofisticado examen de ese marco filosófico ideológico, Amir-Moazami demuestra cómo ese academicismo disciplina al sujeto musulmán en un orden secular que, defiende la autora, debe ser examinado

desde una lente poscolonial para mostrar cómo las historias entrelazadas y el archivo colonial han ordenado racialmente el concepto “religión”.

En “Más allá de la distinción entre émica y ética: conceptualizar el islam en nuestro mundo interconectado”, Megan Brankley Abbas aborda esa distinción propia de las ciencias sociales entre émica y ética (interna, desde la perspectiva del nativo y externa, desde la observación del analista) aplicadas al conocimiento islámico interno frente al estudio académico externo. En su estudio, Abbas argumenta que esas categorías no responden a una realidad que es más compleja, y sobre todo permeable, y lo hace demostrando cómo las conceptualizaciones académicas occidentales fueron adoptadas por intelectuales musulmanes con propósitos émicos, es decir, internos y programáticos. En el estudio de ese caso, Abbas demuestra que, en un mundo globalizado, el conocimiento académico exige que la performatividad sea vista como un aspecto integral del estudio del islam y advierte: “Para aquellos que se resisten a aceptar la émica, existe una segunda vía, aunque extremadamente difícil: crear una distinción alternativa que pueda tomar en serio la performatividad” (p. 151).

Addis Duderija plantea su capítulo como una pregunta: “¿Sigue siendo «islámico» el «islam progresista»? Examen de la cuestión a través del enfoque de Shahab Ahmed para conceptualizar el islam” y parte desde el posicionamiento que reclamaba Abbas en el anterior capítulo, esto es, superando la distinción émica-ética para situarse como intelectual musulmán comprometido. Partiendo de su propio posicionamiento y de la obra póstuma de Shahab Ahmad *What is Islam?* (2015), Duderija defiende el carácter islámico y la legitimidad del denominado “islam progresista”.

En “¿Religión y/o Cultura? El problema de conceptualizar el islam en Europa”, Jeanette Jouili articula su reflexión teórica a partir de su experiencia etnográfica y la constatación de que los conceptos no solo forman parte de discursos de élite sino que permean a la vida cotidiana, con lo que se transforman, pasando de ser categorías analíticas a “categorías de práctica” (p. 170). Así, los interlocutores de Jouili están inmersos en un debate sobre la relación entre cultura y religión que influye directamente en sus aspiraciones de pertenencia en las sociedades europeas que habitan.

La tercera parte, titulada “Hegemonías y Periferias”, recoge tres contribuciones sobre contextos que a menudo suelen entenderse y describirse como marginales. La primera, “Conceptualización del sectarismo musulmán”, de Adam R. Gaiser, pone el foco sobre la elección de términos para denominar las divisiones musulmanas y los problemas que entraña utilizar un término como “secta” connotado por categorías medievales. Pero igualmente señala como problemático el término *firāq* (divisiones) y la consiguiente taxonomía musulmana de afiliación co-

munitaria. En su estudio del género de la heresiografía, que identifica como género adaptado de escritos cristianos tardoantiguos con fines polemistas (p. 193), Geiser propone un enfoque narrativo-identitario basándose en el ejemplo del sufismo, que se ha diferenciado de otros grupos a través de sus propias narrativas.

En “Genealogías del Islam *Noir*: la racialización del Islam”, Robert Launay se centra en el origen y desarrollo del concepto “Islam *Noir*”, utilizado por la administración colonial en el África Occidental Francesa a principios del s. XX. Launay revela cómo el término en sí mismo es un oxímoron que expresa a la vez los miedos y las esperanzas de los colonizadores y que fue utilizado con un efecto político para menospreciar las prácticas locales. Así el Islam *Noir* proyecta la imagen de una tradición oral local jerarquizada e inferior al islam escritural de otras regiones. Por un lado, el archivo colonial recoge prácticas que son identificadas como irracionales (como el uso de talismanes, por otro lado presentes también en otras regiones), pero a la vez le da connotaciones positivas como religiosidad políticamente inofensiva.

Cierra esta tercera parte el capítulo “Conceptualización del Islam en el mundo medieval del océano Índico”, de Sebastian Prange, que sugiere el término “islam monzónico” para referirse a la historia islámica de la actual India meridional, caracterizada por el comercio marítimo. Prange muestra esta región como espacio de características equivalentes a la zona árabe en cuanto que los musulmanes de esta región y en general los territorios del Océano Índico desempeñaron un papel persistente y continuo en la elaboración y redefinición doctrinal e ideológica islámicas. El estudio, desde esa perspectiva, rompe con la visión tradicional de la difusión de las normas y prácticas islámicas de Oriente hacia las periferias, abogando por un enfoque multipolar.

La cuarta parte del libro y coda final está dedicada a “Enfoques conceptuales en la práctica de la Investigación”, que aporta reflexiones sobre las implicaciones que tienen las conceptualizaciones sobre el islam en la práctica investigadora.

Abre esta sección Amira Mittermaier con un capítulo titulado “Dios, islam y antropología”, en el que plantea que el trabajo etnográfico está dejando a Dios en un segundo plano para centrarse en el islam objetivado como sistema. Para Mittermaier, la solidez de un campo de investigación bien establecido como es la antropología del islam, ha permitido a los etnógrafos distinguirse de la islamología y su aproximación al islam como “universo de los textos” (p. 233). Pero eso tiene como efecto también que Dios haya sido relegado frente al islam como sistema objetivado. Mittermaier propone expandir los horizontes etnográficos para incluir la agencia de lo divino y las relaciones afectivas con lo divino a través del lenguaje, a través de los sueños, y también a través de todos los actos que de manera consciente se hacen “para Dios” (*li-Llāh*). Hace un llamamiento a superar el mar-

co de las ciencias sociales que relegan a Dios a la creencia privada y la teología; también a que la antropología del islam se sume al debate entre teología y antropología y con las religiones politeístas, indígenas y afrodiaspóricas (p. 242). Y concluye: “Los retratos etnográficos de Dios serán inevitablemente parciales y provisionales” [...] pueden incluir a los no comprometidos, los escépticos los agnósticos, los ambivalentes y los ateos [...] Dios es un útil correctivo de las formas profundamente seculares en que los estudiosos han abordado lo que llaman islam” (p. 242).

El capítulo de Ricarda Stegmann, coeditora del libro, lleva por título “¿Qué aporta la teoría del discurso? Captar las perspectivas musulmanas sobre la ley de sucesiones en Suiza”. Desde la teoría del discurso, el islam es producido por el discurso y el objetivo del análisis del discurso no es proponer una definición del islam como tal, sino describir cómo se constituye dentro de un contexto discursivo específico. Stegmann utiliza el enfoque de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe basado en Michel Foucault, que requiere que el investigador prescinda de una teoría académica explícita sobre lo que el islam es o no es fuera del discurso. A partir de ese marco, la autora utiliza como material empírico la aplicación del derecho de familia islámico en el caso de la herencia en Suiza, lo que le permite subrayar el papel decisivo de las posiciones del sujeto discursivamente producidas en la construcción del objeto empírico del islam.

Paula Schrode, también coeditora, propone en “Patrones globales y vernáculos de la ortodoxia islámica: una perspectiva discursiva” una aproximación a los conceptos teóricos de discurso y tradición discursiva, y la noción de ortodoxia de Talal Asad. Schrode argumenta a partir de Asad que la ortodoxia se caracteriza por ser sobre todo una relación de poder que no es exclusiva de personas o de instituciones, sino que se construye socialmente a través de normas. Esto permite a Schrode introducir como ejemplos etnográficos los debates *online* de los “neomusulmanes” de Alemania y los de las comunidades uigures de Xinjiang, casos con los que demuestra que los patrones de la ortodoxia sunní son contingentes y divergentes, diferenciando entre varias dimensiones de la ortodoxia en función de las preguntas que el investigador realiza.

De nuevo desde la conceptualización del islam como tradición discursiva, Markus Dressler propone en “Carisma, encarnación (*embodiment*) y revelación continua: ampliación del concepto del islam” una formulación más amplia del islam que incluya el papel central de la autoridad carismática, la encarnación de lo sagrado y la revelación continua con el alevismo como estudio de caso. Para Dressler, estudiar formaciones islámicas marginadas como el alevismo requiere una comprensión del islam que vaya más allá de las referencias predominantes basadas en las escrituras.

El último capítulo, del coeditor Frank Peter, está también directamente vinculado con el trabajo de Talal Asad y funciona a modo de epílogo al conjunto del libro, dando al primer ensayo de Asad la centralidad que tiene para los estudios islámicos actuales. En “El marco de la tradición discursiva: Nuevas direcciones para el estudio del islam a partir de «La idea de una antropología del islam»” (1986), Peter sostiene que el marco de la tradición discursiva es necesario pero también fragmentario, necesitando por ello una elaboración adicional para poder responder a las preguntas que plantea sobre la historicidad, sobre la hegemonía occidental en la investigación, sobre la modernidad como punto de ruptura y sobre la necesidad de integrar perspectivas sobre el islam premoderno.

En conjunto, estamos ante una obra que, desde una perspectiva de partida multidisciplinar, informada por los estudios postcoloniales y con posicionamientos decoloniales, ofrece un compendio bien equilibrado de reflexiones sobre la conceptualización del islam en geografías y temporalidades diversas con aproximaciones muy valiosas, bien organizadas y que hacen de esta obra una excelente aportación que invita a reflexionar sobre cómo nos posicionamos tanto en el ámbito investigador como en el enfoque disciplinar.

Como arabista, quien escribe esta reseña se siente interpelada por este compendio y por el tipo de preguntas que plantea y las respuestas que ofrece. En España, durante décadas, hemos convivido de espaldas a una literatura sobre el islam en español producida por intelectuales musulmanes españoles que han escrito sobre sus aprendizajes, reflexiones y vivencias, es decir, desde una posición émica. Su resistencia a traducir el término *dīn* (por ejemplo, estudiar su significado se cuenta como objetivo temático en el primer número de la revista *Verde Islam* de 1995), nos interpela en nuestro trabajo filológico, plenamente abierto a enfoques metodológicos interdisciplinares ya en esa década de los 90. Por eso, con un claro retraso, pero sin que sea tarde, es un buen momento para mirar en nuestro entorno más cercano y escuchar en nuestra lengua todos esos argumentos ignorados durante décadas y que resuenan cuando se lee este *Conceptualizing Islam*.

Elena ARIGITA
Universidad de Granada

REYES RUIZ, Antonio. *Génesis del Ensanche de Tetuán (Marruecos). El papel de la burguesía comercial catalana*. Colección Mediterráneo: Textos y Estudios, n.º 1. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2024, 158 páginas.

Los procesos que están en la base de la construcción de las ciudades contemporáneas han venido siendo un ámbito de investigación marcado por la transversalidad y por una diversidad de acercamientos que nos permiten contemplar esta realidad en su enorme complejidad. Estudios desde la historia, la geografía, la