



## REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 77.

### Dimensiones del pluralismo religioso.

La ciudad de Mantes-la-Jolie y "su" mezquita. ¿Un nuevo orden político-religioso en construcción?  
Claire de Galembert

# La ciudad de Mantes-la-Jolie y “su” mezquita

¿Un nuevo orden político-religioso en construcción?

Claire de Galembert\*

## RESUMEN

La autora reconstruye el proceso de construcción de la mezquita de Mantes-la-Jolie, que para ella representa un evidente ejemplo de cómo evolucionan las políticas de gestión local del pluralismo religioso en Francia. El estudio de la implicación de los diferentes actores locales a lo largo de este proceso, pone evidencia el modelo de estricta separación de lo político en los asuntos de las comunidades religiosas que define el modelo francés de laicidad. Los imperativos políticos a nivel local o la determinación de las representaciones de estos colectivos plantean situaciones en las que esta separación se ve ampliamente superada

*Palabras clave: Francia, islam, administración local, gestión, pluralidad cultural*

Situada a orillas del Seine Aval, a unos cincuenta kilómetros al noroeste de París, Mantes-la-Jolie es la primera ciudad francesa en haber cruzado el umbral del reconocimiento público del islam al comprometerse en la construcción de una mezquita. Es a inicios de los años ochenta, en la ZUP<sup>1</sup> de Val Fourré, cuando surge de la tierra una mezquita de arquitectura marroquí, coronada por un minarete, decorada con arabescos y con azulejos de color verdoso. Al dar luz verde a la edificación de un lugar de culto como este, el municipio de Mantes-la-Jolie se convierte en una ciudad pionera en materia de reconocimiento del culto islámico en la Cité<sup>2</sup>. La singularidad de Mantes es tanto más notable cuanto que la opción de apertura municipal a la inscripción visible del islam en

\*Directora adjunta, Institut des Sciences Sociales du Politique (ISP), Cachan  
Galembert@gapp.ens-cachan.fr

el espacio urbano seguirá siendo una excepción durante mucho tiempo. Hasta finales de los años ochenta, lo normal son los arreglos informales y la marginación, la ignorancia, cuando no el rechazo. Que este gesto de reconocimiento público se haya llevado a cabo de un modo discreto<sup>3</sup> y que la mezquita haya sido relegada a la periferia de la ciudad, no ha impedido a esta última conquistar un estatus de referencia tanto en la memoria del islam inmigrado como en la de la gestión pública del islam en Francia.

Esta precocidad histórica, así como la dimensión emblemática de la mezquita de Mantes-la-Jolie, hace del estudio de este caso un lugar de análisis particularmente propicio para quien se interesa en el modo como se han construido las relaciones entre la República y el islam durante estos últimos años. Las relaciones entre la esfera política local y la mezquita servirán de hilo conductor en nuestro análisis. Evidentemente, por sí sola, la mezquita no es una recapitulación del islam local; existen otras seis salas de oración en la ciudad. Además, el despliegue del campo islámico está lejos de confinarse a tales lugares. La “gran mezquita” constituye, sin embargo, como sugiere esta manera de designarla por parte de los actores, un lugar de focalización y un polo en función del cual se organizan y evolucionan las relaciones entre los actores públicos locales y los musulmanes. La “grandeza” se refiere tanto a las dimensiones materiales de un edificio que se distingue de la insignificancia arquitectónica de las otras salas de oración fundidas en el tejido urbano, como a la constitución de un lugar de estas características en centro de gravedad a partir del cual se organizan localmente las relaciones entre los poderes públicos y el islam.

Acantonada en los márgenes del espacio público local durante el decenio de 1980, la mezquita se ha convertido de hecho, a partir de los años noventa, en uno de los espacios privilegiados de interfaz y de mediación entre las autoridades locales y una parte de la población que se identifica con el islam. Efectivamente, no hace falta permanecer mucho tiempo en la ciudad para darse cuenta del papel que le corresponde en el dispositivo de la acción pública local. Los actores públicos locales se muestran hoy en día unánimes cuando alaban la excelencia de sus relaciones con “la” mezquita. El alcalde estima que su papel es “considerable”. El discurso de los políticos electos locales vibra al unísono con el del primer edil. “*Partenaire* societario de pleno derecho”, la mezquita es, al decir de uno de los tenientes de alcalde, “un elemento regulador de una honestidad perfecta”<sup>4</sup>. Encontramos la misma opinión por parte de la prefectura: “Trabajamos en perfecta armonía juntos (...) tal vez mejor que con la Iglesia (...)”<sup>5</sup>. Los responsables de los lugares de culto, por su parte, parecen desempeñar mejor esta función de representantes del islam o de la población musulmana de Val Fourré de lo que de facto les corresponde: las intervenciones públicas relativas a las cuestiones que tienen que ver con el culto islámico, las tomas de posición distendidas en el caso de las fiestas o las llamadas a la calma y al sosiego cuando los acontecimientos internacionales o locales amenazan con tener repercusiones en la paz social, son moneda corriente.

Objeto de transacción al principio de los años ochenta entre el municipio y el grupo de padres de familia que tuvieron la iniciativa del proyecto, la mezquita no es solamente un verdadero punto de apoyo del poder político local. También se ha convertido en un *escenario* local para la institucionalización de las relaciones entre las autoridades locales y los musulmanes de la ciudad, un escenario a partir del cual se ha objetivado la existencia de un nuevo campo social, el campo islámico. A través del interés recíproco que manifiestan tener los administradores de la mezquita de Mantes y las autoridades públicas locales, se transparenta en este sentido un desarrollo que podría parecer paradójico a cualquiera que analizase el asunto con la vara de medir de la dogmática laico-republicana: el análisis minucioso de las interrelaciones entre el poder local y la mezquita saca a relucir, efectivamente, unas dinámicas de interestructuración y de apuntalamiento recíprocos entre los campos político e islámico. Por un lado, la constitución del campo islámico social revela estar indisociablemente unida a las intervenciones y al arbitraje de lo político. Por el otro, la tentativa de apropiación del islam como un recurso de dominación por parte de las autoridades locales constituye un testimonio de la relación de dependencia que existe entre los actores políticos locales y su entorno, un entorno en el cual “el islam”, “los musulmanes”, o también “la comunidad musulmana” cuentan de ahora en adelante como entidades de referencia tan evidentes como ineludibles –y ello sea cual sea el grado de precisión o imprecisión con que se empleen estas categorías.

Las dinámicas de interestructuración entre los campos político-administrativos, por una parte, e islámico, por otra, tal y como se evidencian en Mantes, nos parecen dignas de un estudio del caso concreto en la medida en que son susceptibles de ofrecernos unas claves de interpretación de un alcance más general. No se trata, en efecto, de encasillarse en una sociología descriptiva de lo singular, sino más bien de extraer de este fragmento de realidad alguna enseñanza relativa a lo que está en juego en la construcción de la relación entre el islam y la República observando de más cerca lo que está pasando. Así, en vez de considerar esta relación desde el punto de vista de dos entidades preconstituidas, se pone aquí de manifiesto la manera en que las interacciones concretas de las figuras que se refieren a ellas, se identifican con ellas o que pretenden encarnarlas, las actualizan y las transforman. La apuesta por el potencial explicativo de un estudio “por abajo” de las relaciones entre la República y el islam no depende, pues, simplemente de una elección metodológica. Constituye una “estrategia de conocimiento” para retomar la expresión utilizada por Jacques Revel<sup>6</sup>. Como subraya este último en el contexto de sus reflexiones sobre la microhistoria, la reducción de la distancia focal con la disminución del tamaño del objeto sometido al análisis modifica, es cierto, su tamaño, pero transforma también la forma y la trama del mismo. Desde este momento, ya no son los mismos aspectos de la construcción de lo real aquellos por los que se interesa el investigador. Adoptar la escala microsociológica es, pues, otra forma de abordarlo y de descifrarlo. Este enfoque, que se inspira tanto en el pragmatismo como en la microhistoria da por supuesta espe-

cialmente la primacía de la acción y de la experimentación de los actores en situación sobre el determinismo de los dispositivos institucionales. Se desmarca igualmente de un enfoque que se esmera en interpretar un fenómeno movilizando fuentes de explicación de abajo a arriba, es decir, remitiéndolo a unas dinámicas globales –políticas, religiosas, económicas– que actúan de arriba abajo. Desde luego es posible, incluso plausible, que el fenómeno de apropiación del islam como recurso de autoridad por parte de los actores públicos deba remitirse a factores de explicación macrosociológicos como el retorno de lo religioso a la escena pública, la crisis del modelo de integración a la francesa, la transformación de la laicidad o las transformaciones de la relación entre el Estado y la sociedad civil. Es posible y plausible, igualmente, que dicho fenómeno tenga algo que ver con las reconfiguraciones geopolíticas y con la nueva cartografía simbólica heredadas de la revolución islámica posterior a la caída del muro de Berlín o también de la globalización. A nuestro modo de ver, sin embargo, puede resultar útil completar este registro de explicación macro con otro nivel de observación de la construcción de lo social que permita poner en evidencia el juego de los protagonistas que participan en esta transformación, y comprender mejor de qué modo el contexto y los actores se co-construyen recíprocamente. Se desvela entonces un nuevo fragmento de la realidad. En vez de interpretar las situaciones locales como el fruto de unos determinantes exteriores o como el producto de unas fuerzas colectivas anónimas, hay que hacerlo como la obra de unos destinos singulares y unas incesantes experimentaciones de actores. Se sacan a luz “la participación y la contribución de cada uno en la transformación y en la modificación de las estructuras que sostienen a la sociedad”<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva, el propósito de la presente contribución consiste, partiendo de las relaciones entre la ciudad y lo que se ha convertido en “su” mezquita, en comprender y explicar los procesos en marcha en el sentido de la transformación del islam en espacio de mediación y en relación de poder entre la ciudad y una parte de sus administrados. ¿Cómo se reencuentra la mezquita en el centro mismo del dispositivo de acción pública local? ¿En qué medida esta integración de la mezquita en el dispositivo de acción pública local objetivando el papel del islam como espacio público local, es el reflejo de una recualificación de las relaciones sociales a favor de la cual el islam y los “musulmanes”, ayer acantonados al margen del espacio público local, conquistan una preeminencia inédita?

Reconstituir la “carrera” de la mezquita, a la que casi podríamos conferir el estatus de actor, si no de sujeto, lleva ineluctablemente a evocar la trayectoria de notabilización de aquel de quien se ha convertido en feudo. El importante lugar que acordamos en este texto a la evocación del destino singular del señor B, héroe involuntario de estas páginas, no es el resultado de una inclinación inmoderada por el individualismo metodológico. Es más bien el reflejo de un fenómeno significativo que tiene que ver con la gestión pública del islam en Francia: en ausencia de una relación institucionalizada entre el islam y el

Estado o las colectividades tradicionales, la mediación de las personas tiende a volverse primordial. En el trasfondo de esta personalización de la relación entre la mezquita y las autoridades locales se transparenta, por supuesto, el talento de un emprendedor que debe en parte su éxito a su capacidad para sacar provecho de las transformaciones sociales y para situarse en las fronteras de mundos poco familiares los unos a los otros. Se revela sobre todo el estado de fragmentación extraordinaria y de desregulación institucional en el que se encuentra el islam de Francia y los problemas de orden público que una situación así plantea. Se desvela entonces un elemento esencial de las relaciones entre las autoridades locales y la mezquita: reducir las incertidumbres ligadas a las turbulencias provocadas por esta desregulación institucional. Pero hay sin duda algo más fundamental que permite sacar a colación este estudio de un caso individual que reconstruye las condiciones de formación de una alianza entre el municipio y la “gran mezquita”: los tanteos de unos actores que participan en la emergencia de un nuevo orden político-religioso en el que no solamente al islam y a los musulmanes les correspondería un lugar y un papel inéditos, sino también en el que “islam” y “musulmán” tienden a imponerse como categorías legítimas de la acción pública. Al hilo de sus interacciones y de sus ajustes mutuos, actores y contexto se transforman.

El primer apartado de este trabajo está consagrado a la descripción y después al análisis de lo que consideramos como uno de los momentos fuertes de reconducción de las relaciones entre la ciudad y “su” mezquita: se trata de las comidas que tienen lugar de forma periódica en la mezquita y a las que son invitadas ciertas figuras preeminentes del aparato político-administrativo local. Trataremos de mostrar lo que esta comida ritualizada revela de los lazos entre los actores públicos y la mezquita, y del uso político que se hace de ella; la mezquita como auténtica escena de institucionalización de las relaciones entre la ciudad y el islam.

En un segundo apartado nos desplazaremos desde el análisis de esta secuencia de interacciones al de la trayectoria de uno de sus principales protagonistas: el señor B, presidente de la asociación gestora de la mezquita. La evocación de esta trayectoria, indisolublemente ligada a la de la mezquita, nos permitirá mostrar, remontándonos un poco en el tiempo, de qué forma la alianza con la esfera política local marca una etapa importante en la construcción y en la estabilización del campo islámico local y de sus relaciones con las autoridades locales.

En un tercer apartado analizaremos, en el espejo de esta trayectoria de notabilización, cómo la mezquita se ha transformado en un recurso de autoridad para los actores políticos locales, y cómo, a través de esta evolución, se esboza una reconfiguración del orden laico-republicano.

## RITUALES DE COMENSALISMO POLÍTICO-RELIGIOSO EN LA MEZQUITA E INTEGRACIÓN DEL ISLAM EN EL ORDEN POLÍTICO LOCAL

Desde finales de los años noventa tienen lugar en la mezquita de Mantes unas comidas a las que se invita a algunas de las élites gobernantes de la ciudad. La mezquita se convierte, en dichas ocasiones, en el teatro de unos encuentros que, no por el hecho de desarrollarse a puerta cerrada, dejan de tener un papel importante en la gestión pública local. El análisis de estos almuerzos ofrece una clave de lectura de las relaciones entre los actores públicos locales y la mezquita. En efecto, no se trata solamente de la reconducción de la colaboración privilegiada entre el poder local y “su” mezquita, sino más bien de la construcción de un orden político en el cual, precisamente, la mezquita, y con ella el islam, ocupan un lugar importante<sup>8</sup>.

La frecuencia de estas comidas, más aún, la recurrencia de sus evocaciones en los propósitos de los actores locales, sugieren que hay en ellas algo que pertenece al orden de lo ritual. Estos almuerzos, algunos de los cuales alaban la excelencia de los manjares, y otros celebran su exotismo, son con toda evidencia algo más que un momento de convivialidad gratuita y exótica. No tienen nada que ver con estos banquetes festivos abiertos a todo el mundo y destinados a dar testimonio de la apertura de la mezquita al mundo circundante y a crear la ilusión, por el espacio de un momento, de un allanamiento o nivelación de las jerarquías sociales o de las fronteras culturales y religiosas entre mundos socioculturales distintos. Momentos de sociabilidad notabiliaria, estas comidas constituyen más bien un momento ritualizado de encuentro y de intercambio entre ciertas figuras dominantes de estos mundos que se codean sin mezclarse. El almuerzo se desarrolla en forma de círculo cerrado. A él sólo son invitados aquellos que cuentan en el mundo político-administrativo local, tanto si son diputados electos como si son policías, representantes de la administración central, agentes de los servicios de información de la policía francesa, y a veces incluso las autoridades consulares marroquíes. El cura de Val Fourré también es a veces uno de los invitados. Participar en estas comidas representa pertenecer a la categoría de “los que cuentan” en el espacio local. Y a la inversa, ser apartado de ellas equivale a un rechazo a ser reconocido como un “par” y a ser excluido de un mundo de privilegiados.

La organización de la comida y el desarrollo de la misma siguen un programa muy preciso. El día de la comida se establece “cuando su necesidad se hace sentir”<sup>9</sup> por parte de los administradores de la mezquita en concertación con la alcaldía y la subprefectura. Estas últimas tienen aparentemente plena libertad para decidir a las personas susceptibles de acompañar a su principal representante. Tanto si se trata del alcalde como del subprefecto o del comandante de las fuerzas de policía, cada uno de ellos se presenta a la

mezquita con un areópago de subalternos, de modo que in fine resulta difícil distinguir con precisión quién ha tenido la iniciativa de la comida, o incluso determinar quién agasaja y quién es agasajado.

Las funciones durante el desarrollo del almuerzo están, en cambio, bien definidas. Es el presidente de la asociación gestora de la mezquita quien, actuando como mayordomo, da la bienvenida a los que van llegando al atrio de la mezquita, los introduce en la sala en la que está preparada la mesa y les propone que tomen asiento. En cuanto un comensal ha ocupado su lugar es inmediatamente servido. La asamblea, compuesta de entre 25 y 30 personas, se reparte en torno a una gran mesa rectangular tan grande que es difícil dialogar con los que se sientan enfrente. La mesa se subdivide en cuatro polos: un polo alcaldía, un polo subprefectura, un polo policía y un polo “musulmán”, compuesto por el presidente de la mezquita, sus acólitos y los invitados musulmanes. Los polos subprefectura, alcaldía y policía, que manifiestan un fuerte grado de conocimiento mutuo, se mezclan alrededor de la mesa. El polo musulmán permanece acantonado entre sí mismo. Una frontera simbólica que divide a los comensales reproduce así la separación entre dos mundos sociales que, no por el hecho de encontrarse durante el tiempo que dura un almuerzo, se mezclan entre sí. Lo esencial, sin duda, está más en la simbolización del intercambio entre ellos que en su contenido. Por supuesto se trata menos de hablar que de verse, incluso aún más, de ser vistos juntos.

Más allá de esta primera observación, lo que es más impresionante es el reparto de los papeles entre la parte que invita, compuesta exclusivamente por hombres, que se esfuerza en lo esencial en servir a sus invitados, y la parte invitada –también en su mayor parte masculina–, totalmente concentrada en consumir los manjares que les ofrecen. Si hay entre los comensales algunos representantes de la parte musulmana, estos comparten precisamente la característica de una relativa exterioridad a la mezquita propiamente dicha: ellos mismos son invitados.

La mayoría de los miembros de la mezquita permanecen de pie. Cuatro o cinco personas se sitúan en un rincón a la derecha, cerca de una puerta de la que se adivina que da acceso al lugar donde se preparan los platos. Son los encargados de servir a los comensales. El propio señor B no participa en la comida. Orquesta el servicio de manera que a nadie le falte nada. La costumbre parece marcar que sea él personalmente quien se encargue del servicio de los invitados más selectos, en particular del alcalde y del subprefecto que, reproduciendo los usos y costumbres protocolarios, se sientan uno al lado del otro mientras que sus acólitos se reparten de un modo más aleatorio, en función de las plazas disponibles, alrededor de la mesa. Corresponde a los otros miembros de la parte que invita servir a los comensales menos prestigiosos.

La potencia que invita parece, por tanto, no poder desempeñar este papel más que excluyéndose de esta comensalidad, y esta exclusión manifiesta, en suma, una forma de interiorización de la relación de dominación que liga a los musulmanes con las autori-

dades locales. Los anfitriones no están ciertamente ausentes: están en un segundo plano. Se dedican a tareas del servicio de los comensales. Desplegando diligencia y presteza con respecto a ellos, se entregan a unas incesantes idas y venidas entre las cocinas y la habitación donde se ha puesto la mesa, con objeto de llenar los platos de los comensales con los diferentes manjares preparados en su honor. La sencillez del atuendo del señor B, cuyo jersey de cuadros con cremallera contrasta con los trajes y las corbatas que lucen la casi totalidad de los invitados y sus acólitos, testimonia que no pretende estar en pie de igualdad con sus invitados. El alcalde, durante una entrevista, había recalcado este aspecto impresionante del ritual: “B no come con nosotros... B se encarga del servicio [...] no se pavonea por la sala, ¡no se da importancia! Nos sirve. Él no come... hace trabajar a los demás. Los quince tipos que nos sirven y que se muestran tan benevolentes, ¿qué es lo que quiere usted que le digan? B no juega a ser jefe. Es el jefe de cocina: les hace currar: “¡Id a servir a los otros!”... ¡Es algo realmente excepcional!”.

Si el señor B es el principal protagonista por parte de la mezquita, el primer magistrado de la ciudad se impone como su alter ego en la esfera del poder local. La comida puede ciertamente empezar en ausencia del alcalde, pero no adquiriría su pleno significado sin la presencia de este último, cuya llegada, incluso tardía, desencadena inmediatamente un movimiento de efervescencia colectiva significativo. La entrada en escena del alcalde constituye una vez más esta línea divisoria incierta que separa a los invitados de quienes invitan. El primer edil, una vez llegado, saluda individualmente a cada uno de los comensales, como si compartiera con el señor B el honor de acogerlos en su casa. En este sentido, es característico que el primer edil pueda proponer, al final de la comida, que el señor B ofrezca a tal o cual de sus comensales una fuente de repostería oriental, como si disponer de los bienes de la mezquita fuera algo normal.

La mezquita, durante esta comida, se convierte en el teatro de un ritual del que el alcalde y el guardián del templo del islam local son también los dos actores esenciales, y los papeles de los demás actores se asemejan a los de testigos de buena fe, figurantes o público. Es la interacción entre estos dos hombres lo que se convierte en el punto focal de la atención de la asamblea. Es la relación entre estos dos hombres –que se ausentan un momento antes del final de la comida para conversar a solas– lo que constituye el fundamento del encuentro.

La situación sugiere que esta relación, y más aún su puesta en escena, constituyen la clave de bóveda de la cooperación entre la mezquita y la ciudad. Estos almuerzos tienen, efectivamente, algo del ceremonial de investidura del poder religioso, aunque en este caso concreto sea algo ligeramente diferente, ya que hablar de investidura supone que preexiste una función de la que está investida la persona elegida para ocuparla durante un tal ceremonial. No se trata aquí de la reconducción de un orden político-religioso preestablecido entre una agrupación política y una “institución de salvación”, para decirlo en los términos weberianos<sup>10</sup>, sino de la invención de dicho orden en el que falta precisamente el partenaire institucional que encarna el islam.

Al dirigirse con su séquito de subalternos a la mezquita, los representantes del poder local vienen a marcar con el sello del poder este lugar en el que invierten el tiempo de una visita<sup>11</sup>. Su presencia regular basta para simbolizar que la mezquita participa en el círculo del poder. Por el mismo movimiento, los representantes del poder local la reconocen como uno de los centros activos del orden local, y la instituyen como centro del poder religioso en la ciudad. La mezquita se distingue, en efecto, de los otros lugares de culto precisamente por su exclusividad en ser honrada con la visita regular del “Príncipe”. Así, lo que convierte a este lugar de culto en la “gran mezquita”, para retomar la expresión consagrada al respecto de la misma, no es solamente el hecho de que disponga en el plano arquitectónico de unos atributos simbólicos de los que están desprovistas las otras salas de oración de Mantes, sino que es —y ello evidentemente no es ajeno a la fuerza simbólica del edificio— el lugar elegido por el poder político como polo de centralidad religiosa. Esta inclusión de la mezquita en el círculo del poder local tiene por corolario instituir a su maestro de la palabra autorizada, si no desde un punto de vista religioso, sí al menos desde el punto de vista de las autoridades públicas. El señor B se convierte de este modo en la voz oficial con respecto al islam local.

El análisis del ritual sería incompleto, en efecto, si ocultásemos otra dimensión del mismo. Se trata de la dimensión que lo asemeja al ceremonial de un juramento de fidelidad. De todos modos no resulta fácil determinar cómo se articula la relación de autoridad. Es cierto, el señor B, al adoptar deliberadamente la postura del “espíritu servidor” mediante una puesta en escena, repite su estatus de servidor a aquel al que sirve. Esta gestualidad de servicio se dirige, por lo demás, a un doble público: a los representantes de las autoridades locales y a quienes estos designan como “los musulmanes”. Revela de este modo la dependencia del señor B con respecto al reconocimiento, no sólo de los “suyos”, sino también del poder local. Más aún, manifiesta que la adhesión de los “musulmanes” al carisma de B depende de su reconocimiento y protección por parte del poder local, y recíprocamente. Es, en suma, cuando adopta esta posición de interfaz privilegiado entre estos dos mundos extraños entre sí que el señor B asegura su postura de autoridad. La extraordinaria movilidad de la que da muestras durante la comida, yendo de unos a otros y creando de este modo un vínculo entre los diferentes grupos y personas separados por unas fronteras sociales, materializa en el espacio esta función simbólica de mediador entre mundos de la que extrae su fuerza.

La relación que simboliza el ritual, en este sentido, depende más de la relación de obligación recíproca existente entre las dos partes, que de una relación de sumisión. Más exactamente, nos encontramos a la vez en y más allá de una relación de servidumbre y de sumisión: servir deviene una forma de grandeza de la que los sujetos extraen fuerza y poder. El ritual contiene así en germen un juego sutil de subversión del orden simbólico de las ceremonias de juramento de fidelidad. Al acudir a recibir en la mezquita el homenaje que se le rinde, ¿no ratifica el primer edil la inversión de una relación simbó-

lica? ¿No estaría más dentro del orden natural de las cosas que el señor B fuera a rendir homenaje al poder local, por turnos, en la alcaldía y en la subprefectura? Al acudir a la mezquita a buscar el homenaje que se les rinde, ¿no contribuyen el alcalde y el subprefecto a confirmar la posición del señor B? ¿No traiciona esta inversión la necesidad que tienen localmente las autoridades públicas de normalizar, por mediación del señor B, sus relaciones con la mezquita y con una población calificada de “musulmana” y cuyos contornos son tan borrosos como ambiguos?

Antes de analizar más a fondo el lugar y el papel que ocupan la mezquita y la referencia al islam en la economía del poder local, nos ocuparemos de mostrar, volviendo a la trayectoria de notabilización del señor B, en qué medida el poder religioso de la mezquita de Mantes es indisoluble del apoyo político que le aporta la municipalidad. Efectivamente, es por el hecho de ser percibido el señor B como una garantía de estabilidad del templo del islam local por los poderes públicos locales, que le corresponde un papel preeminente en la esfera religiosa.

## LA ALIANZA CON LA AUTORIDAD POLÍTICA COMO FUENTE DE AUTORIDAD EN EL CAMPO RELIGIOSO

Las comidas en la mezquita durante las cuales el señor B y sus acólitos se convierten en los espíritus servidores de los representantes del poder local ilustran metafóricamente lo que el maestro de los lugares debe a la investidura política de que es objeto. Para comprender por qué y de qué modo la autoridad de éste sólo puede ser apoyada por el poder local, es necesario hacer algunas precisiones importantes sobre la persona que ocupa este cargo. En efecto, nada predispone a priori a este hombre, inmigrante, primero como obrero especializado, actualmente jubilado, a convertirse en el guardián del templo del islam en la ciudad de Mantes. La trayectoria que lleva a este obrero especializado de la industria automovilística, que pretende ser casi analfabeto, a la función de notable religioso se basa en el hecho de un destino improbable. Este destino se asemeja más a la conquista de una posición que nuestro hombre considera como un cumplimiento personal que a un recorrido iniciático conducente a una mayor intimidad con las realidades de la ciudad celeste. Es, por lo demás, a la metáfora militar a lo que recurre el señor B para calificar la culminación de esta trayectoria, asimilando su actual estatus de representante de la mezquita a “un bastón de mariscal”.

Los elementos biográficos relativos a él que hemos podido reunir ponen menos el acento en su piedad y subrayan más su pasado de opositor al régimen monárquico

marroquí de Hassan II –de notoriedad pública<sup>12</sup>–, o también su talento como “estratega”, su sentido de la astucia y facilidad para escabullirse, o su “animalidad política”. Durante las entrevistas que mantuvimos con nuestro hombre, este se mostró orgulloso, además, de una camaradería con determinadas figuras conocidas de la izquierda nacionalista marroquí, cuyas fotografías muestra con orgullo, o también de haberse enfrentado con las autoridades locales en el momento de la construcción de la mezquita<sup>13</sup>, más incluso de lo que alaba las virtudes del islam o la de sus correligionarios, a los que se refiere a veces con una indiferencia que raya en la irreverencia<sup>14</sup>.

Del mismo modo, el retrato del hombre que esboza la rumorología local –reverente por un lado y polémica por otro– se asemeja más al del “guerrero”, el combatiente o el líder natural que al del virtuoso religioso versado en la contemplación o la predicación. Estaríamos más cerca, en suma, de la figura del “hombre de la mano de hierro” que del santo, el asceta o el devoto. En este punto coinciden las opiniones de los actores públicos locales más enterados de la situación del islam local: no son las cualificaciones propiamente religiosas del señor B (“es tan musulmán como yo soy Papa”<sup>15</sup>, según uno de ellos) las que están en el origen del estatus que ocupa. Es decir, la posición conquistada por nuestro personaje no es el resultado ni de un estatus social ni de una cualificación o virtuosidad religiosa cualquiera, de las que está manifiestamente desprovisto y de las que, por otra parte, no se vale en ningún momento.

En este sentido, evidentemente, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo es posible que un hombre como este, que no se distingue ni por su predisposición ni por sus cualificaciones religiosas particulares, ni por un capital social superior, se ha impuesto como la figura dominante del campo del islam local, hasta el punto de serle atribuido hoy en día por algunos de sus semejantes el título de *chorfa*, es decir, de descendiente del profeta, o de que se le reconozca la baraka? Tanto una cosa como la otra son indicios que confirman su carisma en la esfera religiosa. Una cuestión como esta no tiene nada de anecdótico; no interesaría, efectivamente, a nuestro propósito si no contuviese –más allá de la especificidad del contexto en el cual arraiga la situación analizada y la irreductible singularidad de los hombres que son sus actores– una parte de generalidad susceptible de esclarecer la situación del islam en Francia.

Empecemos por constatar, en efecto, que es precisamente porque la lucha para conquistar una posición en el campo religioso no se libra en un registro religioso, que el señor B consigue imponerse como una de sus figuras preeminentes<sup>16</sup>. Conviene, a este respecto, resituar las cosas en su contexto. Mientras que una demanda religiosa emerge entre los inmigrantes de tradición islámica durante los años setenta en Mantes-la-Jolie como en otros lugares de Francia, estos últimos, desprovistos de un cuerpo de especialistas en la gestión de los asuntos espirituales, se hallan abandonados a su suerte en el plano religioso. Ni los países de origen ni el Estado de acogida se sienten concernidos por la vida cultural y religiosa de una población dada ante todo en términos económicos y cuya

presencia en Francia es percibida como provisional. Habrá que esperar a mediados de los años ochenta para ver evolucionar las cosas<sup>17</sup>. Hasta entonces, la vida religiosa de los inmigrados se deja en barbecho, y la práctica religiosa librada a la discreción de los más practicantes entre ellos. En ausencia de un cuerpo de agentes especializados en el dominio religioso (imames, predicadores, teólogos), los trabajadores inmigrados que expresan necesidades religiosas se encuentran relativamente desprovistos de recursos religiosos para organizar las condiciones de esta transmisión. Esta inmigración, con un bagaje religioso tosco, dispone únicamente de los rudimentos necesarios para hacer frente a las diferentes situaciones que piden la presencia de la religión, ya se trate de hacer frente a los acontecimientos de la vida que solicitan lo religioso, como la muerte de uno de los suyos, o simplemente de transmitir su tradición religiosa a su prole, que ha sido progresivamente reagrupada en el país de destino. Pero, como mucho, está en condiciones de reproducir los rituales de primera necesidad.

Esta situación de indigencia teológica no ha impedido, desde luego, que el islam encontrase su lugar entre la inmigración, e incluso que se impusiera como uno de los referentes colectivos de los trabajadores inmigrados<sup>18</sup>. Las residencias de los trabajadores y de la industria automovilística fueron así en Francia los primeros teatros de esta transformación progresiva de los trabajadores inmigrados en musulmanes, transformación a favor de la cual los mismos hombres que escapan de la regulación religiosa de su Estado de origen, improvisan un nuevo espacio religioso. Esto no lleva únicamente al acondicionamiento de lugares distintos reservados al culto, y por ello mismo a una gestión de la vida religiosa –que, al principio de la inmigración, queda relegada al fuero interior–, sino que lleva también en germen la creación de un nuevo orden simbólico que, al generar nuevas distinciones –los que rezan/los que no rezan–, contribuye a redistribuir en parte las relaciones en el seno de las poblaciones inmigradas. Es, en suma, un nuevo campo de fuerzas lo que se crea, un campo que abre nuevos espacios de clasificación, nuevos recursos, nuevos roles, nuevas funciones (imames, predicadores, cuadros asociativos, representantes, portavoces, etc.) susceptibles de transformar la posición social de aquel que los moviliza o los invierte. Dicho de otro modo, el desplazamiento que se opera a finales de los años setenta, y que pone de manifiesto la articulación de una demanda de islam, redefine la economía del vínculo social. Crea nuevas oportunidades y abre nuevos horizontes, transformando la religión en una apuesta de poder en el seno de la inmigración. Se esbozan entonces los contornos, tan fluctuantes como inciertos, de un nuevo campo social<sup>19</sup>.

En un contexto en el que los individuos están, en el ámbito religioso, tan débilmente dotados, ninguno de ellos está en condiciones de imponerse a sus iguales como poseedor legítimo del poder religioso. De ello resulta una situación paradójica, al final de la cual los que se distinguen en la esfera religiosa lo hacen más por su capacidad de perfilarse por su sentido de la anticipación, su pragmatismo y su talento como empresarios o como gestores, que por su dominio del registro teológico. Es, pues, menos a partir de conflictos relativos

a los “bienes de salvación” que a partir de apuestas estrictamente materiales propias de la organización del culto (como la habilitación de una sala de oración, la gestión de la asociación que se hace cargo de ella, o la construcción de las mezquitas y su administración) o de otros aspectos de la vida religiosa del grupo (particularmente la producción de bienes de consumo halal), como se distinguen y se confrontan estas figuras que tratan de invertir en el campo religioso. La lucha, por lo menos al principio, concierne menos a los dogmas que a las paredes del templo en el que se supone han de predicarse dichos dogmas<sup>20</sup>.

La trayectoria del señor B es, en este sentido, emblemática de la recapitalización, en beneficio de la conquista de una posición en el campo religioso, de competencias de *leadership* y organizativas adquiridas y consolidadas en la esfera política<sup>21</sup>. Son estas competencias las que lo convierten en uno de los pioneros del culto islámico en Mantes a finales de los años setenta y, más tarde, en uno de los principales impulsores de la movilización local a favor de la primera mezquita de la inmigración<sup>22</sup>. Son estas cualidades las que le permiten in fine imponerse en mitad de los años noventa como la figura central y dominante del islam en Mantes.

Este papel de impulsor, si bien testimonia una capacidad de liderazgo, no basta, sin embargo, para que alguien se imponga de forma duradera como el dueño indiscutible de un lugar, y esto aunque haya contribuido a su creación. Y con mayor razón si tenemos en cuenta que la valorización del islam como referente colectivo, al abrir un nuevo campo de fuerzas al mismo tiempo que un nuevo “mercado” de bienes, suscita codicias y celos sociales en un mundo en el que las posibilidades de promoción son limitadas. A ello se añade que, en el caso de Mantes-la-Jolie, el proyecto de construcción de la mezquita, la primera mezquita de la inmigración, reveló ser, en los primeros momentos, una verdadera “gallina de los huevos de oro” para sus promotores, al atraer la financiación de las diferentes potencias islámicas interesadas en tomar posiciones en el islam de Francia –en particular Libia y Arabia Saudí<sup>23</sup>. En este sentido, la rumorología local no es parca en episodios pintorescos que ponen en evidencia los efectos de este “dinero que llega de todas partes”<sup>24</sup> una vez colocada la primera piedra. Mientras que algunos, como el tesorero de la asociación “superado por los acontecimientos”<sup>25</sup>, dimiten, las luchas por el poder enfrentan a quienes conciben la mezquita como un centro de intereses mercantiles, y a quienes defienden una concepción del templo no subordinada a los intereses mundanos. Por debajo de esta lucha se dibuja una línea de demarcación entre quienes apuestan por los recursos materiales de una empresa que se afirma como manifiestamente rentable (y que llegado el caso entienden “vivir sobre la bestia”<sup>26</sup>) y los que, apostando más por los recursos simbólicos del lugar, tratan de construirse, a partir del dominio de este lugar, una nueva posición social.

Sea cual sea el objetivo, la lucha a la que se libran los competidores interesados en las repercusiones materiales y simbólicas que conlleva el estatus de guardián del templo es tanto más intensa cuanto que cada uno de ellos puede sentirse igualmente legitimado a hacer valer su punto de vista en este dominio y a organizarlo de modo que nadie dude

de su derecho a formar parte de su visión de las cosas. Bajo el efecto de estas dinámicas sociales, se comprende bien que la mezquita se convierta en una apuesta de lucha central: y ello en razón de su dimensión simbólica en el plano arquitectónico. En ausencia de una instancia de regulación intrínseca en el campo religioso, la conquista y el control de este lugar simbólico pueden convertirse en atributos de autoridad religiosa.

En este sentido, el caso de Mantes es emblemático de las vicisitudes generadas por esta situación y de las violencias que inducen estas rivalidades entre “egos”, así como el proceso de selección entre “iguales”. Insultos, difamaciones, amenazas, riñas entre los protagonistas han jalonado esta historia en la que los mangos de pala, las navajas, los puños americanos y las pistolas no fueron accesorios menores. Apenas construida, la mezquita se convirtió en el lugar donde se producían los enfrentamientos incesantes entre competidores y facciones rivales. La vida de la asociación se vio marcada por una sucesión de golpes de Estado cuyo objetivo era hacerse con la posición y los recursos que confiere el dominio de un lugar como este. La severidad de la lucha, tanto más cruel cuanto que se desarrolla en un espacio aislado y a la retaguardia del espacio público, se explica ciertamente por la escasez de los recursos en el seno de la inmigración, del mismo modo que por las nivelaciones de las posiciones sociales producidas por esta. Pero se explica más fundamentalmente por la situación de desregulación religiosa inherente a la constitución del islam inmigrado en nuevo campo social: el islam en Francia se encuentra, en suma, desprovisto de lo que Max Weber llamaría una “hierocracia”. Por un lado, se erosiona el poder regulador de los representantes del cuerpo de agentes especializados, que en los países de origen pueden valerse de una cualificación profesional o por lo menos del ejercicio legítimo del poder religioso, y este debilitamiento es el resultado de la exterioridad creciente de estos agentes en un campo islámico movido por unas lógicas de funcionamiento propias de la situación de inmigración<sup>27</sup>. Por otro lado, cuesta afirmar una instancia de regulación intrínseca al islam inmigrado.

En una situación en la que todos los competidores están en igualdad de condiciones en el plano religioso, hay menos lugar para un arbitraje exterior o para una regulación interna que para un proceso de “selección social”. Ahorraremos al lector la relación de las muchas peripecias a las que ha dado lugar este proceso en Mantes. Nos parece más pertinente, en el marco de esta reflexión sobre la trayectoria del señor B, analizar la forma en que éste, tras haber sido apartado durante más de diez años de la mezquita que él contribuyó a construir, se ha impuesto como un *primus inter pares*.

La conquista de esta posición es indisociable de una reconfiguración de la relación de la mezquita con su entorno político. Es precisamente haciéndose “armar” por el poder local como el señor B reconquista su posición de dueño de la mezquita, posición que lo convierte en un notable local. En este sentido podemos hablar de una trayectoria de notabilización<sup>28</sup>.

Esta trayectoria participa de dos dinámicas convergentes. Resulta, por un lado, de la estrategia de domesticación del poder político-administrativo local desplegada por el señor B. Procede corolariamente del interés del poder local por establecer alianzas con él, a la vez para controlar una zona de incertidumbre, la mezquita, y para captar en su beneficio los recursos simbólicos inherentes a la mezquita. Esta reconfiguración de las relaciones entre el poder local y la mezquita, al término de la cual estos se convierten en aliados objetivos, se lleva a cabo mediante el cruce de dos destinos individuales: el del señor B, que reconquista la mezquita en 1994, y el del nuevo alcalde del RPR<sup>29</sup>, nombrado precipitadamente para preparar las legislativas de 1993 y que, en las municipales de 1995, consigue el cargo de primer edil.

Gracias a una decisión judicial que reconoce la legalidad de sus pretensiones a la administración de la asociación gestora de la mezquita, el señor B lanza en 1993 su ofensiva de reconquista del lugar del que ha sido excluido. Este recurso al arbitraje judicial contiene el germen de una reconfiguración de la relación de la mezquita con su entorno político inmediato. Al apelar a la justicia, el señor B redistribuye las reglas del juego introduciendo un nuevo actor: el poder público francés, que hasta este momento había permanecido al margen de las luchas internas en la mezquita. Esta decisión que adorna su ofensiva con la legitimidad jurídica no basta, sin embargo, para imponerse como el hombre providencial a los ojos de los actores públicos. Estos desconfían de “su pasado oscuro” de opositor al régimen de Hassan II. Se resisten además a la idea de ver al mando de la mezquita a uno de los protagonistas de las incesantes querellas que han dividido a la mezquita desde 1980. Si hay domesticación recíproca, se produce más bajo el signo de la coacción recíproca que del consentimiento mutuo: el señor B valiéndose de la fuerza del derecho para obligar a los poderes públicos a intervenir a su favor, y estos últimos invocando cuestiones de orden público y de seguridad pública para exigirle a él signos tangibles de lealtad.

Es presentándose como jefe del partido del orden y la moderación, contra el de la discordia y la demagogia religiosa en diversas ocasiones<sup>30</sup>, llevando a cabo una acción de pacificación de la mezquita con sus vecinos más próximos<sup>31</sup>, y multiplicando los signos de lealtad con respecto al poder político como el señor B consigue estabilizar a la larga su relación con el poder local, primero, y después penetrar en su círculo. El hecho de haber recuperado el favor del régimen marroquí a principios de los años noventa le ha dotado innegablemente de un recurso suplementario en esta empresa, sin que sea posible, por otra parte, distinguir con precisión si esta recuperación del favor es una causa o una consecuencia del hecho de que la mezquita vuelva a estar bajo su control. Sea como fuere, importa subrayar aquí que es sobre el fondo de esta investidura política —que se juega a la vez en el campo político francés y marroquí y que convierte al señor B, de acuerdo con las palabras del alcalde de Mantes, en “un notable franco-marroquí”— como se produce la entrada del poder público como árbitro en la escena islámica local.

## EL ISLAM COMO RECURSO DE AUTORIDAD POLÍTICA

Volvamos brevemente a las circunstancias que han precedido a este arbitraje. Los intercambios a los que ha dado lugar la construcción, primero, y la inauguración, después, de la mezquita a principios de los años ochenta han sido efímeros. Los vínculos se han distendido rápidamente una vez inaugurado el lugar de culto. Especialmente relegado a los confines de Val Fourré, los juegos de poder en la mezquita se han estructurado más en función de la escena islámica internacional que del marco político francés. La mezquita ha permanecido así, al margen de la esfera pública local, sin que en ella se inscriban las incesantes querellas que han puntuado la vida de la asociación entre 1983 y 1994. Este distanciamiento participa de una voluntad de prevención recíproca y tácita de todos los actores. Por un lado, los miembros fundadores de la mezquita, inmigrantes de primera generación, desconfían de las autoridades locales, con las cuales, teniendo en cuenta su pasado colonial, toda identificación es ambigua. Por otro lado, el poder local, al carecer de rutinas de acción frente a la cuestión emergente del islam, tiende a externalizar el problema que concierne a una población compuesta por una mayoría de extranjeros.

Habrà que esperar a principios de los años noventa para que las autoridades locales cambien de actitud y se alarmen de los desbordamientos al espacio público de los desórdenes internos de la mezquita. Si, gracias a su reconocimiento pionero del culto islámico, Mantes-la-Jolie había podido pasar como una ciudad modelo a principios de los años ochenta, esta imagen se empañó a finales de esa misma década. La mezquita de Mantes, una especie de barómetro del islam en Francia para la prensa nacional, se convierte entonces en el emblema de sus vicisitudes. La prensa se hace así regularmente eco de la espiral de radicalización religiosa en la que la mezquita parece haber caído desde finales de los ochenta. Los reportajes de las revistas semanales de la época dan cuenta de esta evolución al término de la cual los obreros asalariados de ayer, a los que nada predisponía, recordémoslo, a sufrir una metamorfosis de este tipo, se transforman en defensores de un islam rigorista. El título alarmista “La guerra de las dos mezquitas” de un artículo publicado por *L'Événement du Jeudi*, en enero de 1990, corta de esta manera con la idílica descripción que proponía esta misma revista tres años antes. En el texto se descubren barbudos que se niegan a dar la mano a las mujeres (¿en su personificación en forma de periodista!) y que pretenden imponer el orden moral en los alrededores. Se habla también de las fuertes tensiones existentes entre la mezquita y una sala de oraciones del *Tabligh*<sup>32</sup>, fundada por un antiguo miembro del consejo de administración de la mezquita, en la que se enseñaría que “Jomeini es el único verdadero musulmán”. Asimismo, la prensa informa ampliamente de las repercusiones del asunto del velo en 1994 que ponen nuevamente a la ciudad y a su mezquita en el primer plano de la escena mediática.

En este contexto, a los actores públicos, *nolens volens*, les corresponde la responsabilidad de la regulación de los problemas de orden público que provocan los desórdenes del

islam local, entrada en escena que refleja la evolución general del tratamiento de la cuestión del islam en Francia por parte de los poderes públicos y que se pone de manifiesto en la política de organización del islam iniciada por el Ministerio del Interior en 1990.

En Mantes, esta evolución se inscribe, de todos modos, en un marco específico: el poder local está buscando asideros en determinados barrios desde que, a partir de los tumultos de Val Fourré de mayo-junio de 1991, parece haber perdido en cierto modo su autoridad sobre una parte del territorio. Esta explosión de violencia urbana, que se salda con la muerte de dos jóvenes de Val Fourré y de una mujer policía, marca innegablemente una cesura en la historia de la ciudad. Como dijo el alcalde socialista en ese momento en funciones: “ya nada será como antes”. La imagen de Mantes, laboratorio de la integración de los inmigrados, ciudad pionera en materia de reconocimiento del islam, sufre un vuelco: la ciudad se convierte en el ejemplo de las zonas difíciles del extrarradio y del proceso de guetización que las afecta, es decir, especialmente de una desintegración del territorio político. La gestión municipal de la crisis política ligada a los disturbios de 1991 se salda no solamente con una deslegitimación de la autoridad municipal, sino también con una desinversión de la clase política del electorado de Val Fourré. Estos dos procesos tienen como corolario un movimiento de autoenclausuramiento de los barrios de Val Fourré, dinámica de repliegue que no es sin duda ajena a las derivas a la vez mercantilistas y religiosas que conoce la mezquita, más que nunca abandonada a su suerte.

Lo mismo cabe decir de la organización del paisaje islámico local. Al basar su autoridad en la posición del señor B, cuyo carisma también confirma, la municipalidad y las administraciones descentralizadas del Estado pretenden asegurarse progresivamente el dominio de lo que ellas consideran como uno de los posibles puntos de enlace entre el viejo Mantes y el Val Fourré. En cierto modo, mientras que el señor B capta un recurso político al obtener un acceso al centro político local, este, al instituir progresivamente a B como portavoz del islam, trata de convertir la estructuración de un campo islámico en un asidero en los barrios de Val Fourré. La consolidación de la posición del señor B, en este sentido, es indisociable, desde el lado de la municipalidad, de una estrategia de domesticación de los barrios que, desde los acontecimientos de 1991, escapan más o menos al control del poder local. Así, la mezquita, que antes funcionaba como una especie de burbuja, tiende ahora a instituirse en el espacio local a la vez como un centro de autoridad religiosa y como un recurso de poder para la municipalidad sobre la población de estos barrios.

Se comprende, entonces, que el señor B sea algo más que la criatura o la marioneta del poder local. Ejerce, en efecto, una verdadera función de mecanismo de enlace entre el aparato político-administrativo local y el entorno del que ha surgido. Este papel de reductor de fuentes de incertidumbre le confiere un poder nada desdeñable. Se encuentra, pues, menos en la posición de un mediador neutro que pone en relación dos mundos que se evitan recíprocamente, que en la de una especie de depositario del poder en un

entorno que le es refractario. Resulta significativo a este respecto que la metáfora a la que recurre el alcalde para evocar esta cooperación entre la ciudad y la mezquita sea la del poder feudal. Es, en efecto, con el “señor” con quien compara el alcalde al señor B, precisando que “un señor es aquel a quien los demás sirven y aceptan servir porque él sirve más que todo... el señor es el que, cuando va a la guerra, va delante... el señor es el que, cuando se pasa hambre, es el último en comer... Y es por ello que B es inmensamente respetado, pero lo es del mismo modo que un señor es respetado en Marruecos: se le reprocha a veces su injusticia... fastidia mucho tener un jefe... porque no dejan nunca de pelearse, pero saben detener la *chikaïa* a través de un unificador al que respetan y porque B es este señor con esa mentalidad del “yo no me sirvo y sirvo a los demás, pero los demás tienen que servirme porque yo sirvo al interés general”.

La metáfora feudal de que se vale el primer edil para describir al presidente de la asociación gestora de la mezquita de Mantes no es un simple artificio retórico. Este extracto de entrevista nos dice tanto acerca de la posición de B en el sistema político local, como acerca de la manera en que el alcalde se representa el lugar y el rol de aquél a quien presenta en su discurso como una especie de alter ego. Remite, al igual que el ceremonial del juramento de fidelidad que se reproduce de forma regular en la mezquita, a un orden político, por una parte, menos basado en una representatividad directa que en unas relaciones de delegación del poder y, por otra parte, menos dependiente de las relaciones entre instituciones que de las relaciones interpersonales. Según el testimonio del propio alcalde, “si la gran mezquita es un elemento de sensatez y regulación, es más gracias a B que por la gran mezquita misma”.

Conviene insistir aquí en el hecho de que esta relación se basa en una doble indeterminación. La primera concierne a la ostensible confusión entre la persona del señor B y su función de guardián de la mezquita. La relación de lealtad contractual entre el alcalde y el señor B funciona más al modo de la relación entre “hombres de palabra” que en el de una relación estabilizada entre dos representantes institucionales. Precisamente sobre el fondo de esta personalización de la relación se perfila el estatus flotante de un campo islámico débilmente institucionalizado, y de una estrategia que trata de convertir a su presidente en el portavoz legítimo del islam local. Más allá incluso de esta indeterminación se observa igualmente una vacilación en cuanto al mandato del señor B, en las fronteras del feudo que le corresponde y en los contornos del grupo al que se supone que representa y/o hacia el cual es susceptible de vehicular la palabra pública. ¿Son los marroquíes? ¿Los musulmanes? ¿La población de Val Fourré en su conjunto? Si los representantes del poder local acuerdan reconocer la importancia de su papel en la ciudad, persiste de todos modos una incertidumbre acerca de la extensión del poder que, a través de él, puede ejercer la municipalidad. ¿Es el brazo religioso del poder político o un mecanismo de transmisión político de un poder local que no tiene ningún punto de apoyo en un entorno que, con el paso del tiempo, se le ha vuelto extraño?

A falta de distinguirse a ojos de los poderes públicos por una competencia religiosa cualquiera, la virtud esencial del señor B es la de “tener su mezquita”, para utilizar la expresión de un actor público, o sea, la de reducir la incertidumbre. Los actores públicos no se felicitan solamente de la vuelta al orden en el seno de la mezquita: se felicitan también por el control que ejerce su presidente sobre la línea religiosa de una mezquita que aloja a la delegación francesa de la Liga Islámica Mundial<sup>33</sup>. Es por esta capacidad de regular las influencias externas y de oponerse a las tentativas de reconquistas por parte de las facciones rivales por la que apuestan los actores públicos.

Esta dinámica de domesticación política del principal lugar de culto islámico de la ciudad no implica simplemente la consolidación del poder de la persona que lo gestiona. También se esmera en construir y garantizar la supremacía de la “gran mezquita” sobre los otros lugares de culto islámico en el territorio de la ciudad. El mantenimiento de esta preponderancia se juega en la gestión que la municipalidad hace de las solicitudes que recibe de construcción de mezquitas. Como ilustran las siguientes palabras del alcalde, esta gestión aspira precisamente a preservar un desajuste simbólico entre la mezquita concebida como el polo simbólico de referencia del islam en la ciudad y los demás lugares de culto calificados como “de proximidad”: “Que se necesiten lugares de culto de proximidad, puedo entenderlo, porque la gran mezquita de Mantes está muy alejada del centro, y la oración se hace varias veces al día, especialmente durante el Ramadán. La idea de las salas de oración de proximidad me parece bien. Pero considero que la mezquita de Mantes tiene que seguir siendo el lugar central. R [el presidente de la importante sala de oración afiliada al *Tabligh*] me dice: ‘lo que a mi me gustaría es una sala, una sala grande, en la que se pueda instalar una gran sala de oración’. Y yo le digo: ‘R, para eso ya tienes la gran mezquita’”.

La primacía de la mezquita en la escena islámica local se juega asimismo a través del modo en que, en las negociaciones que afectan a los dossiers relativos al islam, se pone en escena el ascendente del señor B, a la vez interlocutor, punto de referencia y mediador privilegiado<sup>34</sup>. En este sentido, elevando la mezquita a centro simbólico del paisaje islámico local, el poder local la transforma en un repetidor de comunicación entre las diferentes personalidades que componen los poderes públicos locales y la población de Val Fourré. De hecho, escuchando a nuestros interlocutores, la mezquita no es solamente un intermediario por el cual circulan diversas informaciones sobre los problemas sociales que tiene la población que la frecuenta o también diversas demandas. La mezquita es también una tribuna utilizada por los actores públicos para dirigirse a la población de Val Fourré. Es el caso del subprefecto, que la aprovecha para –son sus palabras– “transmitir el mensaje” según el cual él rechazaría por principio dar una opinión favorable a una demanda de naturalización “para una mujer que llevase burka” o para difundir las nuevas reglamentaciones sanitarias relativas a la fiesta del carnero<sup>35</sup>, como las ocasionadas por la epidemia de encefalopatía espongiforme bovina al aproximarse el Aïd. Igualmente, la palabra de la gran mezquita, librada por su representante, el señor B, desempeña un papel

fundamental en el momento de la organización del Aïd el Kebir para “echar un poco de aceite en los engranajes e introducir un poco de flexibilidad en la forma de enfocar este ritual”<sup>36</sup>. No es que el señor B se valga de una representatividad cualquiera o de una palabra religiosamente autorizada, sino más bien que a través de su postura se expresa lo que resulta aceptable a los poderes públicos. El señor B no pretende dictar la norma religiosa del mismo modo que tampoco pretende elaborarla; es algo más que una especie de portavoz que permite la publicitación de la norma pública de gestión del islam; es, en cierto modo, el que “marca el ritmo”.

Aún más, esta “funcionalización” de las mezquitas y de las salas de oración como intermediario privilegiado entre el poder local y las poblaciones de Val Fourré no está exenta de malentendidos en cuanto al contenido y al objetivo de los mensajes emitidos. El alcalde afirma así que las mezquitas y los lugares de oración son unas plataformas extraordinarias para la difusión de la información, incluida aquella que no tiene nada que ver con la religión: “Las mezquitas, para nosotros, son fundamentalmente un elemento de comunicación. Muchos de nuestros inmigrantes no saben ni leer ni escribir en francés [...] Así pues, [...] cada vez que hemos tenido algún contratiempo hemos utilizado la mezquita<sup>37</sup>, tanto si ha sido la mezquita de R, como la mezquita turca, la de las Garennes o la gran mezquita. Es por allí por donde hacemos pasar nuestros mensajes. Por ejemplo: no recuerdo bien cuál fue el acontecimiento en el que creo que hubo un muerto, un joven... No fue después de los grandes disturbios de Chanteloup. En la Défense... el fin de semana siguiente nos anunciaron que se iba a armar una buena... pedí pues al Estado que pusiera a nuestra disposición dos compañías suplementarias de CRS [policías antidisturbios], lo que se hizo de un modo muy visible: una de ellas en la entrada de Val Fourré y la otra en la estación. Sistemáticamente, los jóvenes eran cacheados. Pero habíamos hecho un llamamiento a la calma a través de las mezquitas, las salas de oración: habíamos dicho a los padres ‘retened en casa a los chavales este fin de semana porque no vamos a tomarnos las cosas a broma. Cualquier mocoso que sea pillado en la calle haciendo el bruto, no sé en qué estado va a volver a casa’... El mensaje pasó. El sábado por la tarde me di una vuelta por el Val Fourré y... no había un solo chaval fuera ni delante de las torres: incluidos los africanos. ¡Ni un solo chaval! Nadie. [...] Nunca había visto un Val Fourré como aquel. Nadie. Porque normalmente un sábado por la tarde a las ocho o a las nueve, aquello es un hormiguero de gente y de chavales. O sea que las mezquitas nos sirven para propagar mensajes, y la gran mezquita, por su parte, es un elemento de sensatez, de regulación”.

Así, las mezquitas y otras salas de oración, aquí se estiman menos desde el punto de vista de su función religiosa o cultural que desde el de su papel como correa de transmisión política. La consideración de estos lugares como *interfaces* privilegiados entre las autoridades locales y las poblaciones inmigradas de Val Fourré refleja la apropiación del islam como si se tratase de un código o recurso de comunicación cuyo control –aunque

sea un control parcial— es concebido por el poder local como necesario al gobierno local. Los usos políticos que se hacen de este referente traducen efectivamente una oscilación entre dos registros de uso: por un lado, se trata de una realidad cultural y religiosa, de una cuestión de organización práctica; por el otro, no se trata tanto de un grupo religioso que se identificaría de manera activa con el islam, como culto, sino de un grupo social a cuyos miembros sería posible dirigirse a través de las mezquitas. En este sentido, se da por supuesto que estos últimos se consideran menos como individuos y grupos que se identifican en grados diversos con el islam, que como grupo que se caracteriza por las propiedades sociales inducidas por su condición de habitantes de Val Fourré.

Desde esta perspectiva, el uso político que se hace del islam participa de la constitución de una frontera etnicizante, en virtud de la cual se dibuja un mundo de “ellos” y un mundo de “nosotros”. Debe señalarse que esta exclusión, lejos de ser puramente simbólica, se manifiesta de un modo particularmente evidente en Mantes-la-Jolie, tanto socialmente como espacialmente. Se comprende, entonces, que la cuestión del islam no se reduce estrictamente a la dimensión cultural, sino que tiene que ver con la cuestión del tratamiento de poblaciones identificadas —en determinados casos defendiéndola con todas sus fuerzas— con esta referencia religiosa para unos, cultural para los otros. Se delinean de este modo los contornos de una “categoría distinta de nacionales”<sup>38</sup>, para utilizar los términos empleados por Abdelmalek Sayad. Desde ese momento, el islam y los musulmanes tal y como son movilizados por los actores in situ no son simplemente “objetos” de política pública, sino que se convierten en “categorías” de acción pública. Lo que tiene como corolario la construcción de los musulmanes no solamente como objetos sino como destinatarios del discurso público. Si escuchamos al alcalde, el islam constituiría incluso un referente simbólico que permitiría trascender los múltiples desajustes nacionales y étnicos que atraviesan a la población de Val Fourré. En suma, el islam tendría, por defecto, un papel integrador de una población a la que su origen y sus trayectorias migratorias dividen.

Ritual de investidura sin función, ni báculo ni anillo; ceremonial de juramento de fidelidad sin juramento, la secuencia de interacciones entre los representantes del poder local y los administradores de la mezquita a la que dan lugar las comidas que en ella se celebran, puede ciertamente ser considerada como un espejo que refleja la forma en que se construye in situ la relación entre la ciudad y su mezquita y, más allá, entre el poder local y el islam. De todos modos, lo que se ve en este espejo es sin duda revelador tanto del sistema de interacciones que pone en relación al poder local con la mezquita, como de la manera en que estas son concebidas y representadas por sus actores. La utilidad social de un rito es menos, como se sabe, la de traducir la realidad que la de suscitar y mantener una creencia en el sentido que quisiera dársele. En concreto, este ritual, que escenifica las relaciones del poder local con la mezquita, participa tanto de la definición concreta de las modalidades de relación entre la ciudad y su mezquita como de un trabajo

social y político de construcción del sentido de la acción pública relativa al islam en el espacio local. Lo mismo puede decirse en cierto modo de la construcción del islam, no solamente como medio privilegiado de comunicación entre la ciudad y sus poblaciones inmigradas, sino aún más como instrumento de regulación de estas poblaciones. Aquí está en juego un proceso de domesticación y de ajuste recíprocos entre mundos sociales poco familiarizados los unos con los otros, y el islam constituye tanto un objeto de transacción como el asidero de un mundo sobre el otro.

Sobre el fondo de este adosamiento recíproco de la autoridad política y religiosa se observa, en efecto, no solamente un islam carente de regulación, sino también, y más fundamentalmente, una inversión del poder político en la esfera religiosa en beneficio de la cual las autoridades públicas contribuyen a la institucionalización de un centro religioso como medio de restauración de su autoridad y de ejercicio del poder sobre un territorio a integrar. En esta empresa política, que corre pareja con una tentativa de captación del islam en su provecho como recurso de gobierno, hay, en suma, una verdadera paradoja. Es como si las instituciones republicanas, enfrentadas a una parte de la ciudad que se les habría vuelto extraña, no tuviesen otra alternativa para recuperar el control de la misma que convocar, o incluso que participar en la construcción de esta dimensión de la vida social que ayer mismo pretendían desterrar del espacio público. En este sentido, el caso de Mantes podría perfectamente constituir un precipitado de evoluciones que, no por el hecho de ser menos evidentes, dejan de ser igualmente reales a escala nacional.

Antes de terminar, nos queda pendiente una cuestión: ¿Bastará esta tentativa de estabilización de las relaciones con los “musulmanes” para sentar las bases de una cooperación duradera entre los actores públicos y “su” mezquita? Hay motivos, en efecto, para preguntarse por la perennidad de una relación cuyo fundamento es actualmente eminentemente interpersonal. En este sentido, es posible hacer unas cuantas constataciones: el número de fieles que atrae la mezquita para la oración y los días de fiesta testimonia un reconocimiento mínimo de la mezquita como un polo de centralidad para los fieles; el lugar de la mezquita en el Consejo Francés del Culto Musulmán participa, además, de la consolidación de su posición institucional. ¿Sobrevivirá, sin embargo, el sistema de interacción a la desaparición de los actores que han contribuido a ponerlo en pie? Los interrogantes relativos al “después del señor B” son, a este respecto, reveladores de la incertidumbre que pesa sobre la situación. En cierto modo equivale a plantear la cuestión de saber si, y en qué condiciones, la intervención del “Príncipe” puede garantizar la transformación de un carisma personal en el carisma de una institución.

Notas

1. Nota del coordinador: las ZUP (Zonas de Urbanización Prioritaria) formaban parte de la política urbanística francesa durante los años sesenta, y pretendían normalizar la expansión urbana de las grandes ciudades, cubriendo el déficit de viviendas existente. Estas actuaciones urbanísticas fueron derogadas a principios de los noventa, y hoy en día son sinónimo de segregación urbana.
2. A excepción de la mezquita de París, expresión de la gratitud del Estado francés por el esfuerzo realizado durante la guerra por los musulmanes del Imperio colonial, no existe en aquella época ningún lugar de culto islámico digno de este nombre. Pabellones, almacenes ruinosos, fábricas abandonadas, sótanos, plantas bajas de inmuebles, capillas o locales parroquiales prestados, vendidos o alquilados por la Iglesia católica, estos son los diferentes lugares de oración en los que se ejerce el culto islámico.
3. De Galembert, Claire. "Le "oui" municipal à la mosquée de Mantes-la-Jolie: les faux-semblants de l'hospitalité religieuse". En: Gotean, A. (dir.) *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs étrangers*. Editions de la MSH, 2004. P. 383-407.
4. Entrevista.
5. Entrevista.
6. Revel, Jacques. *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*. París: Gallimard/Le Senil, 1996.
7. Levi, Giovanni. *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIIème siècle*. París: Gallimard, 1989. P. 12.
8. Los análisis que siguen se basan a la vez en nuestras propias observaciones hechas en 2004, y en las declaraciones recogidas a propósito de estos almuerzos en la mezquita.
9. Entrevista en la Alcaldía.
10. Cf en particular el capítulo "L'État et la hiérocra tie". En: *Sociologie des Religions*, textos reunidos, traducidos y presentados por Jean-Pierre Grossein. París: Gallimard, 1996. P. 251 y ss.
11. Es imposible no evocar aquí la magistral reflexión de Ernst Kantorowicz sobre los efectos de la simbólica del poder, y en su estela, las de Clifford Geertz sobre las formas ceremoniales mediante las cuales los reyes toman simbólicamente posesión de su reino. Kantorowicz, E. *Les deux corps du roi*. París: Gallimard, 1989; Geertz, C. *Centers, kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power, Culture and its Creators*. Joseph Ben-David y T.N.Clark (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1977.
12. Muchos de nuestros encuestados han evocado este pasado: el primer secretario de la Embajada de Marruecos, los servicios de información, diferentes consejeros técnicos del Ministerio del Interior, los diferentes actores del ámbito islámico local, etc.
13. De Galembert, Claire. "Le "oui" municipal à la mosquée de Mantes-la-Jolie: les faux-semblants de l'hospitalité religieuse". En: Gotean, A. (dir.) *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs étrangers*. Editions de la MSH, 2004. P. 383-407.
14. Entrevista.

15. Entrevista.
16. Y esto no sólo en el ámbito local, sino también en el internacional.
17. Dos factores conjuntos presidirán esta evolución: por una parte, los efectos de la sedentarización que se inicia en los años setenta, por otra parte, la reacción posterior a la revolución islámica en Irán.
18. Habría motivos para interrogarse sobre las razones que hacen que el islam se imponga progresivamente como uno de los principales polos de estructuración colectiva en el seno de la inmigración a partir de esta época. Más allá de la constatación evidente de la comunidad de tradición creyente de la mayor parte de los inmigrantes llegados a Francia durante los años sesenta y setenta, se plantea, en efecto, la cuestión de saber en qué medida el ocaso de la clase obrera, que coincide con la sedentarización de esta inmigración de tradición islámica, explica que otros referentes de identidad colectiva tales como el de la clase social, no intervengan tanto, y que, como consecuencia de ello, el islam se haya constituido en cierto modo en un referente colectivo por defecto. Beaud, S. y Pialoux, M. *Retour sur la condition ouvrière*, Fayard, 1999.
19. Según Pierre Bourdieu, “los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (en parte determinadas por ellas)” (Bourdieu, P. *Questions de sociologie*. Editions de Minuit, 1984. P. 113). Pues bien, precisamente en el caso del islam en Francia es posible interrogarse, en el estado actual de las cosas, sobre la realidad de las fronteras del campo “islam” que, al oscilar entre criterios culturales y criterios culturales, parecen cuando menos fluctuantes. Esto tiene como corolario que la estructuración en un espacio de contornos todavía mal definidos parece precaria. Es, en suma, como si lo que está en juego fuese demasiado impreciso y conflictivo, y que estas luchas y conflictos tuviesen precisamente el efecto de poner en entredicho los límites de este campo y hacer imposible la emergencia de posiciones duraderas.
20. Situación que no impide que las argumentaciones teológicas vengan a justificar conflictos de posición. Importa insistir aquí en los efectos de estas rivalidades en el campo religioso: estas rivalidades no solamente provocan escisiparidades y la creación de nuevas salas de oración, sino que también alimentan una inestabilidad duradera en el seno mismo de estos diferentes polos religiosos. Esta dinámica centrífuga tiene como corolario a la vez un movimiento de salida y una espiral de radicalización religiosa que procede más de una dinámica de rivalidad mimética que de un enfrentamiento en nombre de la verdad religiosa. Ello es una consecuencia, ciertamente, del retorno del islam a la escena política en los países de origen, y de la reactivación de este referente en la escena internacional desde los años ochenta. Pero procede aún más de la competencia entre los actores locales que no solamente ven en este referente un recurso para la movilización colectiva y una forma –partiendo de interpretaciones diferentes– de oponerse distinguiéndose.
21. Antes incluso de imponerse como una figura central en la escena islámica local, el señor B fue al parecer el animador de una de las cabezas de puente de la red de apoyo a los opositores argelinos y marroquíes en Francia. Lo mismo cabe decir en el ámbito profesional, en el que

aparentemente se impuso como un mediador privilegiado (y ello con independencia de cualquier tipo de compromiso con los sindicatos, de los que afirma no fiarse).

22. Cf. Claire de Galember, 2004, "Le oui...", art.cit.
23. Ídem.
24. Entrevista con un actor islámico local.
25. Ídem.
26. Según la expresión de uno de los actores públicos.
27. O, como diría Pierre Bourdieu, no dispone en el estado actual de las cosas de instancias susceptibles de "asegurar la gestión del depósito de capital religioso acumulado y el trabajo religioso necesario para garantizar la perpetuación de dicho capital. No dispone de un aparato susceptible de garantizar su propia reproducción reproduciendo a los productores de bienes de salvación y de servicios religiosos". Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* (1971). P. 320.
28. No nos referimos aquí, evidentemente, a una definición sociológica del notable, en la medida en que este título no depende tanto de una condición social inherente al nacimiento, como de un estatus adquirido en la economía del poder local. En *Le pouvoir périphérique*, Pierre Grémion muestra precisamente que el notable es un hombre que dispone de un cierto poder para actuar sobre el aparato de Estado a determinados niveles privilegiados y que, por un efecto de retorno, ve su poder reforzado por el poder que le confieren estos contactos en la medida en que son sancionados por los resultados". Grémion, Pierre. *Le pouvoir périphérique*. París: Editions du Seuil, 1976. P. 167.
29. Nota del coordinador: RPR, Rassemblement pour la République, partido político creado por Jacques Chirac en 1976.
30. Particularmente en el debate sobre el velo islámico.
31. El nuevo presidente de la Union islamique des Yvelines no ha cesado, desde su regreso a la dirección de la mezquita, de dar pruebas de buena conducta y de lealtad respecto a la municipalidad. No se conforma con organizar, en diciembre de 1996, una jornada de puertas abiertas en la mezquita, que obtiene visiblemente un éxito mediocre, pues solamente unas treinta personas acuden a la mezquita. Preocupándose por restablecer con los vecinos unas relaciones de confianza mutua, dirige a las personas que residen en el perímetro circundante a la mezquita un cuestionario en el que les pregunta sobre las eventuales molestias que esta puede causarles. De esta encuesta se desprende que el principal problema no es tanto la mezquita en sí, ni la altura de su minarete, como los problemas para aparcar los viernes o los días festivos. Usando la caja de resonancia ofrecida por los medios de comunicación locales, y en particular por el órgano de la prensa local, *Le Courier de Mantes*, el nuevo presidente de la asociación gestora de la mezquita levanta acta de los esfuerzos llevados a cabo para solucionar el problema: reunión de concertación con los vecinos, puesta en marcha de un servicio de orden interno, elaboración de un pequeño vademécum sobre el islam y el derecho de vecindad, movilización eventual de las fuerzas de policía. "Se ha dado incluso el caso de que he tenido que llamar a la policía para

- que ponga multas. Lo siento por los que no hacen caso de las recomendaciones. Yo les explico que no sirve de nada venir a rezar si, por otro lado, molestan a los vecinos”.
32. Nota del coordinador: La Jama’at tabligh es un movimiento islámico transnacional surgido en la India en 1926 y que se encuentra presente en todos aquellos países donde los musulmanes se encuentran en minoría. Tiene un perfil pietista, proselitista y misionero, que quiere recordar a los musulmanes que no dejen de serlo a pesar de que estos se encuentren en una posición minoritaria.
  33. A decir de los actores públicos, la mezquita se caracteriza por la moderación de las prédicas y de las enseñanzas en ella impartidas, “tradicionales con algunas banalidades”, según uno de los tenientes de alcalde, “tolerantes, republicanas”, según el subprefecto. Según entrevistas.
  34. Lo atestigua la manera en que el señor B es solicitado en el tema de las modalidades de organización del Aïd el Kebir, o también como actor de mediación en el ámbito escolar a propósito del velo.
  35. Entrevista en la Subprefectura.
  36. Entrevista en la Alcaldía.
  37. La palabra mezquitas se refiere aquí al conjunto de lugares de culto presentes en Mantes.
  38. Sayad, A. “L’islam immigré”. Camilleri, C. et al. (dir.) *L’immigration en France: le choc des cultures*. Dossiers du Centre Thomas More. Recherches et Documents, 51 (1987), l’Arbresle.