

EL DESARROLLO DE LA RELIGIOSIDAD Y PRÁCTICAS
RELIGIOSAS EN JÓVENES MUSULMANES DE ESPAÑA: EL
CASO DE LOS JÓVENES DE ORIGEN MARROQUÍ

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA EN CIENCIAS
HUMANAS: GEOGRAFÍA, ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS DE ÁFRICA Y ASIA

AUTORA:

FÁTIMA TAHIRI SIMOUH

DIRECTORAS:

ANA I. PLANET CONTRERAS

VIRTUDES TÉLLEZ DELGADO

2021

A mi padre, Ali Tahiri El Madani

Agradecimientos

Hace unos años que en aquel despacho de mi directora Ana I. Planet Contreras le expresé mi deseo de realizar esta tesis doctoral. En los momentos más duros de este proceso resonaban sus palabras en mis oídos: “ten presente que es complicado estudiar a tu mismo colectivo, por todo lo que conlleva, pues en la vida, Fatimita, hay que tener la mente muy bien colocada”. Y es que tengo que reconocer que tenía razón. Ha sido un camino difícil porque la vida también lo es, pero tampoco puedo negar la felicidad y satisfacción que me ha dado todo este proceso de aprendizaje.

Normalmente en esta parte de la tesis se agradece a aquellos y aquellas que han acompañado a la doctoranda en este proceso de aprendizaje y académico. En mi caso particular, recordando las palabras de Ana, donde la tesis forma parte de mi vida, quiero agradecer a todos y todas aquellas que me han acompañado en estos años y siempre.

Agradecer a mi querido padre, Ali Tahiri El Madani, su amor y su esfuerzo diario para que pueda llegar a esta meta. Sé, y sabemos todos, que te hubiese gustado estar presente en este momento. Por eso no sólo te lo agradezco, sino que dedico esta tesis a tu recuerdo y tu ejemplo de vida. También agradecer al resto de mi familia, a mi madre, Hafida Simouh, por su apoyo y ayuda incondicional en todo momento. A mis hermanos y hermanas, Mohamed, Mina, Nora, Saida y Yasin, que se han portado conmigo como si fuesen los hermanos mayores ayudando y apoyándome. A mi compañero de vida, Adil, por ser mi confidente y compartir tanto las luces como las sombras durante este período. También agradecer enormemente y pedir disculpas por todo el tiempo que no hemos podido estar juntas a mi amada hija, Nisrín.

A mi tía Jamila por ayudarme en los cuidados y por sus constantes oraciones, a mi tío Abdelwahid por ser ejemplo de perseverancia y esfuerzo, a mi tía Nassira por ser mi inspiración desde pequeña y animarme en los momentos más duros. A mi primo Mohamed por sus ánimos. A mis abuelos, Fátima, Zineb y Abdessalam por su cariño y amor.

A mi segunda familia, a mi tía (*hbabu*) Fátima por sus oraciones conmigo, a las que considero mis hermanas mayores por sus consejos y ayuda, Fauzia, Laila y Amal. A Mustafa, Fátima, Yasmina, Yasser y la familia Bouabid por acogerme durante mi estancia investigadora en Holanda y hacerme sentir como en casa.

En este momento tan especial, tampoco querría olvidar a mis primas del Rif que debido a las duras circunstancias sociopolíticas que viven no han podido seguir con su escolarización. Es por vosotras y por todas.

Un agradecimiento especial a mis amigas Sukaina y Khawla por estar siempre que las necesito. A mi amiga Paola por enseñarme a apreciar la arena. A mis amigas doctorandas por las conversaciones eternas en el despacho y los desahogos en nuestro grupo de Whatsapp. Gracias a Laura, Olga, Ana, Danae, Laila, Constanza y Laura. A mis amigos ya doctores, Daniel Ahmed, Totó y Johanna.

De igual manera me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento al que ha sido mi segundo hogar desde los 18 años, el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y todos sus profesores: Bernabé López García, Luz Gómez, Gonzalo Fernández Parrilla, Waleed Saleh, Sabih Sadiq, Carmen Rodríguez, Francisco Moscoso, Ignacio Gutiérrez de Terán, Pablo García, Francisco Rodríguez Sierra, Nadereh Farzammnia, Nieves Paradela, Gema Martín y el resto de compañeros, incluida Nati. Gracias por hacerme sentir como en casa y, sobre todo, gracias por enseñarme.

Siguiendo en el ámbito académico me gustaría agradecer y reconocer que mi trabajo hoy en día ha sido posible gracias a la beca de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, que me ha permitido durante cuatro años escribir mi tesis doctoral, tener una experiencia profesional en la docencia universitaria, y realizar una estancia investigadora en la Universidad de Leiden.

Por último, y no menos importante, me veo en la obligación de invocar mi lado marroquí donde el agradecimiento se expresa también con disculpas. Agradecer enormemente a mi directora de tesis Ana I. Planet Contreras por guiarme durante este proceso y ser un ejemplo no sólo en lo profesional, sino que también en lo personal. Agradecer también a mi co-directora Virtudes Téllez Delgado por ser una referencia, por compartir experiencias y por las largas charlas tan esclarecedoras para mí. Así mismo os pido disculpas por todas las dificultades surgidas durante los últimos años y en las que no habéis dudado en seguir apoyándome y acompañándome en el camino. Gracias por vuestra profesionalidad, confianza y sobre todo gracias por vuestro cariño.

Quiero terminar dando un especial agradecimiento a todos y todas las jóvenes entrevistados por su enorme generosidad conmigo.

“Dejé de intentar definir el Punk más o menos al mismo tiempo que dejé de intentar definir el islam. Son dos conceptos no tan alejados entre sí como uno pudiera pensar. Ambos surgieron de tremendos arrebatos de verdad y vitalidad, aunque hayan perdido algo por el camino: quizá la energía que procede de saber que el mundo nunca ha visto una fuerza y una furia tan positivas y que nunca volverá a verlas. Ambos han sufrido a los traidores y a los hipócritas, pero también a los verdaderos creyentes, cuya devoción ha paralizado sus instintos creativos. Ambos son vistos por los extraños como comunidades unidas y compactas, pero nada más lejos de la realidad.

Podría continuar, pero la similitud más importante es que, al igual que el Punk, como señalé anteriormente, el islam es una bandera en sí mismo, un símbolo abierto que no representa *cosas*, sino *ideas*. El Punk o el Islam no se pueden tocar con las manos. ¿Qué podrían significar más allá de lo que tú quieras que signifiquen?”

Muhammad Knight, Michael (2014), *The Taqwacores*.

ÍNDICE

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| RESUMEN | 10 |
| CAPÍTULO 1: ISLAM, RELIGIOSIDAD Y JÓVENES ESPAÑOLES DE ORIGEN MARROQUÍ..... | 12 |
| Introducción | 12 |
| CAPÍTULO 2: METODOLOGÍA, TRABAJO DE CAMPO Y ENTREVISTAS . | 18 |
| 2.1. Metodología | 18 |
| 2.2. Apuntes sobre la etnografía y las entrevistas: el “on-life” actual..... | 19 |
| 2.3. El dilema de ser investigadora musulmana: de subjetividad, objetividad y cuestiones varias..... | 24 |
| CAPÍTULO 3: CONTEXTUALIZANDO EL ISLAM EN ESPAÑA: EL ESTADO CRÍTICO DEL ISLAM | 30 |
| 3.1. ¿El Estado Crítico del islam? Religión, religiosidad y el estado histórico de la religión: una lectura desde de Simmel. | 30 |
| 3.2 Apuntes para una historia del islam contemporáneo en España..... | 35 |
| 3.2.1 Proceso de institucionalización del islam..... | 38 |
| 3.2.2. ¿Del islam inmigrado al islam ciudadano?: la realidad de la comunidad musulmana marroquí en España..... | 43 |
| 3.3. El islam en la sociedad española: del racismo al moro a la islamofobia al musulmán. | 45 |
| 3.3.1 Ser musulmán/a en tiempos revueltos: el contexto post 11-S y post 11-M | 49 |
| 3.3.2 La institucionalización de la islamofobia en España: Pacto Antiyahidista y PRODERAI | 52 |
| 3.4. Conclusiones..... | 57 |
| CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DE LO RELIGIOSO Y LA RELIGIOSIDAD | 57 |
| 4.1. La identidad..... | 58 |
| 4.1.2. Identidad asumida..... | 59 |
| 4.1.3. Identidad construida | 67 |
| 4.1.4 Identidad reflexiva | 71 |
| 4.2 Religión y religiosidad | 80 |
| 4.2.1. ¿Quién es el musulmán religioso? | 83 |
| 4.2.2. Crisis existenciales, agnosticismo y “ex – musulmanes”: entre el impacto de la islamofobia, el patriarcado y la secularización..... | 95 |
| 4.2.3. Creencias religiosas: entre la herencia y la individualización | 107 |
| 4.2.4. La oración | 116 |
| 4.2.5. La lectura del Corán: la lengua árabe en cuestión..... | 123 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.2.6. Ser buen musulmán: ética, ciudadanía y representación..... | 138 |
| 4.2.7. Los impensables: no hacer Ramadán o comer cerdo | 148 |
| 4.2.8. La práctica generizada: la cuestión del hiyab..... | 160 |
| 4.3. Conclusión | 171 |
| CAPÍTULO 5: RELIGIOSIDAD, JUVENTUD Y COMUNIDAD..... | 173 |
| 5.1. La juventud española: el joven musulmán como “el otro invisible”..... | 173 |
| 5.1.1. De “segundas generaciones” e “hijos de inmigrantes”: un repaso a los estudios sobre jóvenes musulmanes de origen marroquí | 177 |
| 5.1.2. Juventud musulmana entre minoría y ciudadanía: el camino hacia una nueva línea de investigación | 181 |
| 5.2. La familia: ¿brecha intergeneracional en la religiosidad?..... | 183 |
| 5.3. Relaciones interpersonales: amistad, noviazgo, sexualidad y matrimonio. | 192 |
| 5.4. La mezquita: espacio de encuentro y desencuentro | 207 |
| 5.5. De la mezquita a la asociación: nuevos espacios de encuentro de la juventud musulmana. | 213 |
| 5.6. Autoridad o referencia: el papel de las redes sociales en la crisis de autoridad religiosa. | 221 |
| 5.7. Conclusión | 227 |
| CAPÍTULO 6: ¿HACIA UN ISLAM AUTÓCTONO?: UN ANÁLISIS DE LAS TIPOLOGÍAS Y CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN LOS JÓVENES MUSULMANES DE ORIGEN MARROQUÍ..... | 230 |
| 6.1 ¿Hibridación cultural o la construcción de un “ <i>islam au quotidien</i> ”? | 230 |
| 6.2.“Chicas más religiosas, chicos pasotas”: la construcción de lo religioso en función del género..... | 234 |
| 6.3. Musulmán marroquinizado secular | 243 |
| 6.4. Musulmán aculturado | 244 |
| 6.5. Musulmán secularizado..... | 246 |
| 6.6. Agnóstico cultural y ateo antirreligioso | 247 |
| CONCLUSIÓN | 250 |
| BIBLIOGRAFÍA | 254 |
| ANEXOS | 277 |

RESUMEN

Se ha visto un incremento en los estudios sobre juventud musulmana en España en los últimos años. Los interrogantes sobre las llamadas “segundas generaciones” y la irrupción del terrorismo internacional han hecho que estos jóvenes se hayan visto señalados política y socialmente. Es por ello que mi estudio quiere aportar un nuevo enfoque en el que, sin olvidar la posición política y cultural que ocupa el islam y los musulmanes en España, se aporte un conocimiento situado y contextualizado sobre los jóvenes musulmanes de origen marroquí, su religiosidad y sus prácticas religiosas.

Estudiar la juventud musulmana de origen marroquí y a la comunidad musulmana en España desde el islam es insuficiente para poder entender las significaciones y dinámicas que se generan en torno la religión. Esta tesis doctoral pretende trazar desde una lectura simmeliana lo que significa ser musulmán, y en particular ser joven musulmán, en España. Para ello se sitúan la relaciones históricas, políticas y sociales que ha tenido la sociedad española con el islam en un marco de comprensión que he denominado el “estado crítico del islam”. Una adaptación simmeliana para explicar el bagaje histórico y social por el que una sociedad se relaciona con una religión. En el caso del islam está marcado por la adversidad, debido a múltiples circunstancias históricas, políticas y sociales en las que la religión islámica y los musulmanes no eran sólo “los otros” sino los enemigos. A esta animadversión se suma el proceso de secularización presente en la sociedad española desde hace años; proceso que incide tanto en la población musulmana como en las representaciones que del islam hacen quienes no se identifican con él. Además, como afecta al resto de religiones presentes hoy en día en España, tanto el islam como los musulmanes se ven influidos por este proceso de secularización e individualización religiosa asentado en la sociedad española desde hace años.

En este contexto, la juventud musulmana de origen marroquí desarrolla su religiosidad y su práctica religiosa. Aspectos que vendrán marcados por un “estado crítico del islam” que se traslada a discursos y reflexiones internas a través de los cuales se crea un mapa complejo y variado de lo que supone la religión y la religiosidad para ellos. A través de una metodología cualitativa he podido acceder a diferentes dinámicas y debates existentes hoy en día en la juventud musulmana de origen marroquí en los que se aprecia diferentes modos de expresión de la religiosidad desde la negociación, el rechazo, la

contextualización o la individualización; dejando entrever, también, cuestiones cruciales que van más allá de la religión, como son la clase social o el género.

CAPÍTULO 1: ISLAM, RELIGIOSIDAD Y JÓVENES ESPAÑOLES DE ORIGEN MARROQUÍ

Introducción

No podemos negar que actualmente el estudio sobre juventud musulmana e islam resulta complicado y delicado. Mis comienzos en esta investigación vinieron marcados por los atentados de París del 2015. La retórica hacia la juventud musulmana de origen marroquí sobre integración, crisis identitaria y radicalización fue protagonista varios días en medios de comunicación, tertulias de televisión y ámbitos académicos. Esto marcó una y otra vez las actividades académicas en las que presentaba la investigación, y muchas de las preguntas que se me planteaban, se basaban en un enfoque securitario, incluso incorporando argumentos de choque de civilizaciones.

La exposición a este tipo de situaciones reforzaba la necesidad de llevar a cabo esta investigación, que podría afirmar que viene a aportar un enfoque inclusivo. La juventud musulmana no aparece como colectivo que busca integrarse o que hay que integrar en la sociedad española sino como individuos con agencia propia que generan discursos, pensamientos y formas de ser musulmán dentro de la sociedad española de la que forman parte. Desde el conocimiento de las posiciones que les han sido otorgadas por el resto de la sociedad como musulmanes de origen marroquí e hijos de migrantes, se afirma la complejidad de dar respuesta a cuestiones sobre la identidad, la religión y la religiosidad. Para ello, propongo tomar como marco de referencia las enseñanzas de la Sociología de la religión y el estudio del islam en España. Como veremos, la religiosidad es entendida a lo largo del trabajo como la dimensión humana de la fe, es decir, las creencias, y la práctica religiosa. El estudio de las creencias y de las prácticas religiosas implica prestar una especial atención a las posibles modificaciones de los ritos y preceptos que puedan darse por parte de los jóvenes en un contexto en el que el islam se encuentra en situación de minoría y, como plantearé, "crítica" en España.

La religión, como estructura fijada e institucionalizada, no es capaz de darnos las respuestas de la práctica social y los discursos que generan las sociedades sobre ésta. Por eso, la religiosidad se torna el centro de la investigación, al considerar la resignificación de la praxis religiosa que viene fijada por las diferentes subjetividades que experimentan los individuos y que hacen que la espiritualidad sea una construcción constante y

compleja (Simmel, 2002). Para poder entender el islam en España necesitamos comprender la religiosidad de los musulmanes. Se necesita profundizar en los sentidos que dan a sus vidas cotidianas y el lugar donde se asientan y del que parten sus bases religiosas. La religiosidad de la comunidad musulmana en España es un campo de estudio aún por trabajar. Tal como afirmara Ana I. Planet "la escasa reflexión que se ha hecho en nuestros espacios de formación sobre lo que el islam significa en una sociedad musulmana. Distanciamiento religioso, grado mayor o menor de práctica, importancia de la religión en el desarrollo de usos y costumbres, son apreciaciones que difícilmente mantenemos para las sociedades musulmanas, a las que tendemos a percibir como estáticas, monolíticas y resistentes al cambio" (Planet, 2012). Olivier Roy afirma que para entender las transformaciones en el seno de la comunidad musulmana debemos estudiar y distinguir entre religiosidad y religión puesto que la cuestión no es el contenido teológico de una religión, sino la manera en la que los creyentes lo viven (Roy, 2006).

Los debates de la última década sobre la juventud musulmana en Europa provocaron en mí un creciente interés en conocer cómo los jóvenes respondían a la concepción que tanto la sociedad occidental como las comunidades musulmanas hacía de ellas y ellos, aspectos sobre los que pude comenzar a desarrollar una aproximación crítica desde la reflexión académica durante el curso académico 2013/2014, mientras cursaba el Máster de estudios árabes e islámicos contemporáneos en la Universidad Autónoma de Madrid. En particular, mi interés se centró en el contexto español, planteándome la relación que se estaba estableciendo entre la juventud musulmana y el islam en España. Mi trabajo sobre el llamado "*hiyab fashion*" y el trabajo de fin de máster, basado en el estudio de la lengua y el desarrollo de la *jutba* en la comunidad de Madrid, son la primera muestra de ello. La inmersión en procesos de etnografía y entrevistas a diferentes personalidades como imames o responsables de mezquitas, me mostró la relevancia del tema de la juventud en la comunidad musulmana española. En una de mis entrevistas realizadas en el marco del mencionado trabajo de fin de Máster a uno de los responsables de una mezquita a las afueras de Madrid afirmaba:

S- "vamos retrasados, los musulmanes no se han dado cuenta que su comunidad no es la misma que hace veinte años, ya hay musulmanes que, eh, aunque tengamos origen marroquí hemos nacido y crecido en este país España, eh, muchos no hablan árabe, eh, los amigos, la vida, la forma de relacionarnos, todo es diferente y no pueden enseñar la religión como lo hacían ellos en Marruecos,

eh, es otra cosa, eh, porque, aunque quieran acercarlos a la religión lo único que hacen es lo contrario”.

Del testimonio de Said se podría sacar la conclusión de que el islam en España es diferente al islam marroquí representado por la primera generación de migrantes, pero se abría un número grande de preguntas: ¿qué elementos hacen que el islam en España sea diferente al de Marruecos?, ¿es preciso cambiar el modo de transmisión religiosa? Y si sí ¿por qué?, ¿por qué los jóvenes se están alejando de la religión?, ¿y respecto a quién los musulmanes en España van retrasados? Las cuestiones y dudas se multiplicaban cada vez que avanzaba en la investigación. Hablar con responsables de la mezquita, miembros de asociaciones juveniles o entablar charlas al azar con chicas presentes en los sermones de diferentes mezquitas, me ponía ante una realidad interna comunitaria en la que se debatía no sólo la religión sino las diferentes expresiones de ésta, es decir, la religiosidad.

En la investigación sobre el llamado “*hiyab fashion*” tuve acceso a diferentes materiales audiovisuales, así como, a testimonios de jóvenes musulmanas en redes sociales donde se debatía el hecho de “ser musulmana” en Occidente. Los comentarios que aparecían a raíz de fotos e imágenes se articulaban en torno a la idea de qué era el islam y, sobre todo, de cómo practicarlo y se expresaban en frases como “eso no es islam”, “¿por qué estamos obsesionados en parecer occidentales?”, “eso no es hiyab” o “por fin, algo que muestra que también molamos!!”. Ante estos debates seguían surgiéndome preguntas como ¿qué es el islam para los jóvenes?, ¿existe una forma de determinar socialmente qué practica es correcta o no?, ¿la práctica representa la religiosidad musulmana de estos jóvenes?, ¿estamos ante un proceso de producción religiosa de la juventud marcado por el contexto occidental? Todas estas dudas, me llevaron a empezar esta tesis doctoral con la que quiero encauzar y construir un relato sobre islam, juventud de origen marroquí y religiosidad, resumiéndola en una pregunta de investigación principal: ¿qué formas de religiosidad desarrollan los jóvenes musulmanes de origen marroquí en una sociedad española secular donde el islam se encuentra en minoría?.

Este trabajo pretende ir más allá de responder a la pregunta sobre el grado de religiosidad de los jóvenes musulmanes de origen marroquí, sino que intenta observar y trazar cuáles son los conceptos a partir de los cuáles se traza su religiosidad, cómo se relaciona con la sociedad y con su comunidad a partir de esta, cuáles son las prácticas religiosas y qué concepciones, formas e importancia toman en su contexto cotidiano. El objetivo principal de esta investigación es conocer las distintas formas de expresión sobre la religiosidad

adoptada por los jóvenes musulmanes de origen marroquí y describir las transformaciones y las significaciones de sus prácticas religiosas. Una vez claros los objetivos, se presenta una hipótesis que parte de que los jóvenes musulmanes españoles de origen marroquí desarrollan nuevos modos de religiosidad y discursos religiosos debido a la influencia de dos factores primordiales: la sociedad secular española y la situación crítica del islam en Europa. Un marco social y religioso que formo bajo la teoría de la religión y la religiosidad de Simmel que para conocer la relación entre sociedad y religión centra el análisis en la religiosidad de los individuos (Simmel, 2012).

En sus investigaciones sobre la juventud musulmana en Madrid, Madonia y Téllez apuntaban a la existencia de una metacontexto (Madonia, 2018) o un contexto global (Téllez, 2011) en el que la estigmatización y la presión social y mediática hacia lo musulmán hacía que el día a día de la juventud musulmana fuese difícil. Los atentados terroristas realizados supuestamente en nombre del islam, las guerras de Afganistán e Irak, los problemas diplomáticos con Marruecos (Isla Perejil, Ceuta y Melilla), la cuestión de la inmigración y el imaginario islámico en la sociedad española han hecho que las circunstancias vitales y religiosas de los jóvenes sean distintas. Forjándose, de esta forma, una relación decisiva del islam con el Estado y su lugar en el espacio público que determina la realización de ciertas prácticas rituales colectivas e individuales. Estas circunstancias se trasladan a las ciencias sociales ya que, como afirma Madonia, “empujan a los investigadores a tener que rendir cuentas más que analizar, así como buscar respuestas a preguntas fijas y preestablecidas, en vez de ir construyéndolas a lo largo de las investigaciones. En definitiva, a proponer soluciones” (Madonia, 2018: 25).

En este sentido, los trabajos de Téllez (2011) y Madonia (2018) son mis referentes, ya que, bajo mi punto de vista, suponen un inicio en el que se investiga a la juventud musulmana desde una perspectiva que podríamos llamar como “autóctona” alejándose de la perspectiva de los estudios de la inmigración. Planteando así las realidades e identidades de una parte de la población que vive su diferencia religiosa en minoría. A la hora de empezar esta investigación me vi ante “las muchas maneras de ser y decirse musulmán” (Planet, 2018) que habitualmente se consideran fijadas por los diferentes bagajes culturales y étnicos. Hablar de islam en España viene ligado indiscutiblemente a la inmigración. Una inmigración diversa culturalmente (siria, marroquí, argelina, senegalesa, paquistaní, etc.) aunque homogénea religiosamente. En el contexto migratorio, la dimensión religiosa se convierte en un sistema de referencias fundamental,

aunque evidentemente no es el único; organiza los referentes simbólicos y culturales que estructuran la vida de los migrantes y sus comunidades. La desterritorialización y reterritorialización de los inmigrantes musulmanes marca la transformación de ciertas prácticas y discursos religiosos.

Es a partir de esta reflexión cuando decido limitar mi objeto de estudio a un colectivo concreto como es la juventud musulmana española de origen marroquí. Esta elección se fundamenta en muchas consideraciones. Es un objeto de estudio que presenta unas facilidades a la hora de analizar la evolución y los discursos que se generan en cuento a la religión y la religiosidad, porque es el colectivo musulmán más numeroso en España, con más arraigo en el país -con familias instaladas desde hace décadas- siendo también el colectivo con más presencia femenina. Además, desde el punto de vista histórico, Marruecos es algo más que una ex-colonia con la que se comparte una historia y sobre la que se vierte un imaginario político y social negativo en su mayoría. Si bien parte de este imaginario afecta por igual a los demás musulmanes no marroquíes de España no podemos obviar el lazo histórico de esta realidad en la que el colectivo marroquí se ve interpelado. Otra de las razones es que este colectivo es una de las comunidades que todavía guarda un contacto estrecho con su país de origen debido a la cercanía geográfica. La evolución de los procesos de aculturación y los discursos identitarios pueden resultar más complejos y ricos que con otras comunidades, donde la relación es muy escasa o nula. El arraigo, y la gran presencia de la comunidad marroquí por todo el territorio español, anima también a observar los procesos de interacción interna comunitaria. Se pueden observar con más claridad que con otras comunidades que son escasas y dispersas por el territorio nacional. He de apuntar igualmente que en esta investigación han quedado excluidas las ciudades de Ceuta y Melilla debido a su carácter de espacios fronterizos donde la historia del islam y la comunidad musulmana han sido muy diferentes a las del resto del país (Planet, 1998; Salguero, 2013).

En este contexto de transformación y complejidad social, política y religiosa han nacido y se han criado los jóvenes musulmanes de origen marroquí. Y ese contexto hace que desarrollen múltiples maneras de relacionarse con su identidad, su religión y su religiosidad, así como debates sobre la necesidad y demanda de nuevas autoridades religiosas y el desarrollo de posiciones críticas ante el estado actual del islam en España.

En un paso más para describir la aportación de esta tesis doctoral debo apuntar que, siguiendo como he expuesto la línea empezada por Téllez (2011) y Madonia (2018), mi

objetivo ha sido realizar un estudio situado y contextualizado donde los jóvenes son miembros de la sociedad. Mi trabajo pedía ir un punto más allá y tener en cuenta variables que hasta ahora no habían sido contempladas a la hora del estudio de la juventud musulmana de origen marroquí. Nuestra incorporación a la investigación de los estudios de juventud como variable de análisis permite hacer visible una realidad plural de la sociedad española, considerada de modo marginal hasta ahora. Sin duda, es importante analizar el papel del islam en España y los procesos de arraigo de éste. No obstante, creo que enmarcar solamente el caso de la juventud musulmana de origen marroquí, y la juventud musulmana en general, al islam en España nos priva de enfoques y aportaciones más extensas para entender los diversos factores sociales que la atraviesan. La incorporación de los estudios de la juventud ayuda a favorecer su comprensión. Además, me atrevería a decir que, de alguna manera, “despolitiza” el término “juventud musulmana” después de toda la presión mediática, social y académica que se ha volcado hacia este objeto/sujeto de estudio. Así, se generaría un matiz que puede llegar a crear una diferencia en el acercamiento epistemológico a nuestro objeto/sujeto de estudio pasando de estudiar “jóvenes musulmanes de origen marroquí” a “chicos y chicas jóvenes que profesan el islam y tienen orígenes marroquíes”. A continuación, para abordar todas estas cuestiones, empezaré por exponer en primer lugar la metodología con la cual me he acercado a este objeto de estudio. En segundo lugar, mostraré una lectura simmeliana del islam en España que he llamado “estado crítico del islam, en tercero analizaré las creencias y principales prácticas religiosas de la juventud musulmana de origen marroquí y en cuarto expondré la socialización religiosas de estos jóvenes. Finalmente, propondré una tipología de modos de expresar la religiosidad de los jóvenes musulmanes de origen marroquí.

CAPÍTULO 2: METODOLOGÍA, TRABAJO DE CAMPO Y ENTREVISTAS

2.1. Metodología

Para poder observar y analizar los procesos mediante los cuales se construye la religiosidad en la juventud musulmana de origen marroquí me decanté por una metodología cualitativa basada en un trabajo de campo etnográfico con observación participante y entrevistas en profundidad que me permitía prestar más atención a las dimensiones internas y más profundas de la vida religiosa. A través de la metodología cualitativa se puede acceder a la lógica de los comportamientos de los individuos porque, más allá de la cuantificación de determinados perfiles de religiosidad y prácticas religiosas, lo que interesa es llegar a poner de manifiesto las interpretaciones que los propios actores elaboran sobre éstos.

Si bien la forma común del estudio de la religiosidad en las ciencias sociales ha sido a través de la metodología cuantitativa basada en la encuesta, consideramos aquí que ésta sólo nos dejaría observar la religiosidad desde una perspectiva superficial, basada en la intensidad de la práctica religiosa, obviando todo un entramado social, político e individual por el que los individuos construyen su relación con la religión y su religiosidad. Por esto, pensamos que es de suma importancia trazar el marco general en el que se desarrolla el islam en España y cuáles son los factores que lo hacen diferente al islam en Marruecos en un contexto complejo que he dado el nombre de “el estado crítico del islam”. Un estado que influye de forma directa en las lógicas internas por las que se construye la religiosidad y la práctica religiosa de la juventud musulmana de origen marroquí.

Otro factor importante al elegir el enfoque metodológico se centra en mi condición de investigadora musulmana. A primera vista no debería ser un problema en sí, ya que la ciencia ofrece a todos los investigadores, sea cual sea nuestra religión o etnia, los mecanismos necesarios para situarnos a una distancia metodológica y crítica en cuanto a nuestro objeto de estudio, incluso si este se trata de nuestra propia comunidad. Pérez Agote y Santiago establecen en sus estudios sobre la religiosidad de la sociedad española que no cualquiera puede realizar un estudio sobre su propio contexto social y cultural, sino aquel que se haya formado y haya podido establecer una distancia crítica ante lo que se observa incluso cuando forma parte de su día a día (Pérez Agote y Santiago, 2009:

150). Aun habiendo completado una formación académica y observado la investigación desde una perspectiva académica y no personal, era inevitable plantearme dudas como: ¿de qué modo se lleva a cabo una etnografía sobre la comunidad a la que perteneces?, ¿qué procesos hay que llevar a cabo para tomar distancia metodológica en un contexto en el que perteneces como investigadora a una minoría?, ¿qué hacer con las vivencias y experiencias personales?, ¿cuál es la transición de pasar de objeto observado a sujeto observador? Todas estas cuestiones quedan reflejadas en los siguientes epígrafes donde ahondaremos en las herramientas elegidas para dar respuesta a nuestra pregunta de investigación y construir el objeto de estudio. Así como en un último epígrafe centrado en analizar nuestra experiencia personal y posicionamiento como investigadora joven musulmana de origen marroquí.

2.2. Apuntes sobre la etnografía y las entrevistas: el “on-life” actual.

Pérez Agote y Santiago establecen que una de las claves para el conocimiento de las sociedades estudiadas es controlar el lenguaje especializado de los problemas e intereses del objeto a estudiar para facilitar la presencia del investigador en los lugares y situaciones apropiadas. Consideran que al partir desde este punto es preciso también conocer el vocabulario empleado por los sujetos que describimos en la investigación en los diferentes ritos. De esta manera, se podrá detectar elementos parecidos en otros rituales o conductas de la vida cotidiana como la amistad, la familia o la economía (Pérez Agote y Santiago, 2009:159-160).

La etnografía se nos presenta como uno de los caminos para poder conocer el lenguaje, los problemas e intereses de la juventud musulmana. El método etnográfico implica la inmersión del investigador en el mundo que estudia para ser capaz de describirlo desde el punto de vista de aquellos que lo habitan. Supone sumergirse de lleno en realidades sociales y dificultades que no son familiares. Es lo que da validez al trabajo de campo, ya que estar presente físicamente en los espacios donde se desarrollan los vocabularios, intereses, problemas y vidas del objeto de estudio facilita poder diferenciar entre una base conocida y un nuevo espacio por descubrir (Clifford, 1999:72).

En mi caso el procedimiento partía, por el contrario, de una realidad diferente al ser el espacio, lenguaje y prácticas a estudiar los propios; la crisis del investigador donde se

encuentra en medio de una confrontación en la que debe relativizar su propio mundo para poder acercarse a otras realidades y subjetividades. Hacer ajeno lo familiar y familiar lo ajeno suponía un reto ya que no sólo suponía conseguir una distancia crítica a nuestra realidad, sino aceptar que formamos parte del objeto de estudio. Por lo tanto, situaciones derivadas del trabajo de campo, el contacto y la realización de las entrevistas van a estar sujetas a estas realidades, vocabularios y subjetividades conocidas, pero también por conocer (inaccesibilidad a espacios masculinos en las mezquitas, negativas por parte de chicos a estar a solas en una entrevista, silencios o evitar respuestas sobre la práctica diaria personal por el miedo a ser juzgado, etc.). Mi relación de horizontalidad con los sujetos/objeto de estudio, nacida de compartir unos mismos orígenes, una religión y también una clase social, me introducía en estas dinámicas. No se trataba de romper con ellas, o de ignorarlas en un ejercicio de extrañamiento forzoso, sino más bien de tomar conciencia de todas ellas y poder observarlas desde una visión crítica para seguir con la investigación. En el siguiente epígrafe se analizará esta cuestión con mayor claridad.

Al contrario de las perspectivas que categorizan formas religiosas determinadas midiendo el grado de religiosidad, esta tesis pretende presentar la religiosidad como una forma de identidad que fluye por varios espacios sociales, culturales y religiosos y por medio de diferentes sujetos. Observar la religiosidad y la resignificación religiosa de la vida cotidiana, como exponía Simmel (Simmel, 2002), permite observar las significaciones, interpretaciones y prácticas de la juventud musulmana de origen marroquí respecto a lo religioso; así como, poder valorar cómo éstas se ven afectadas en sus discursos por la pertenencia a la sociedad española y por la convivencia plural en los distintos espacios de socialización. Este proceso de construcción de la religiosidad se ve afectado por una infinidad de argumentaciones y reacciones complejas que proceden de diferentes símbolos culturales, sociales y políticos en los que viven inmersos. Para poder analizar y seguir los procesos y estrategias que los jóvenes musulmanes de origen marroquí adoptan en su vida diaria con respecto a su religiosidad y práctica religiosa hacía falta observarlos de forma directa. En este momento surge la inquietud de dónde buscar y dónde encontrar a los jóvenes musulmanes como ya expusiera en su estudio Madonia (Madonia, 2018). Las mezquitas, espacios de encuentro en la ciudad y sedes de asociaciones juveniles han sido los lugares en los que se han construido investigaciones anteriores (Téllez, 2011 y Madonia, 2018). En la búsqueda de lugares donde encontrar a jóvenes musulmanes me preguntaba: ¿qué jóvenes musulmanes de origen marroquí queremos encontrar?, ¿todos

los jóvenes musulmanes de origen marroquí frecuentan estos sitios?, y si no es así ¿quién los frecuenta y en qué circunstancias?. Preguntas que procuraban abarcar el tejido representativo de la juventud con la que deseaba trabajar en esta tesis.

En una época donde la gran parte de la socialización de la juventud se da en redes sociales (INJUVE, 2012) era imprescindible tener en cuenta la posibilidad de incorporar las redes sociales como espacios juveniles de interacción, debate, posicionamiento, etc. La juventud musulmana de origen marroquí no escapa a esta realidad. La facilidad de su uso y naturaleza horizontal de la socialización en internet favorecen dinámicas que en ocasiones no pueden ser encontradas en la vida *off line*. En su trabajo sobre el islam *on line* en España, Guerrero apuntaba que no había un reflejo directo entre la esfera *on line* y la *off line* ya que cada una desarrollaba sus propias dinámicas que las hacen distintas puesto que los diferentes actores que actúan en ellas no coinciden en el mismo espacio (Guerrero, 2012). La accesibilidad de internet y las redes sociales por la juventud va a hacer de ello un espacio específico de intercambio juvenil donde las normas del espacio *off line*, representado por las mezquitas, espacios comunitarios o la familia, no tienen cabida. Del mismo modo, la horizontalidad entre todos los usuarios y la mayor libertad va a propiciar todo un entramado de discursos difíciles de entablar en la vida *off line*: la homosexualidad, la desigualdad de género, la individualización religiosa, críticas a la gestión del islam en España a nivel local y nacional, etcétera, y va a tener un papel relevante en la construcción de una identidad colectiva y autóctona (Madonia, 2018).

Gómez Cruz y Ardévol plantean que “el campo etnográfico está construido por las acciones y expresiones de las personas que estudiamos y por las decisiones que toma el investigador sobre las conexiones y formas de hacer el trabajo de campo” (Gómez Cruz y Ardévol, 2013:33-34). Teniendo en cuenta la última reflexión, se hace necesario pensar en el espacio en el que trabajar y en cómo llevar a cabo ese trabajo. Para ello, como expone Di Prospero, hay que tener en cuenta cómo la vida virtual y las nuevas tecnologías han modificado la dimensión espacial (Di Prospero, 2017). La etnografía de lo digital empieza a introducir en las ciencias sociales términos de lo *online/offline* “como una forma de reconocimiento de las múltiples conexiones y la estrecha relación entre los dos ámbitos” (Gómez Cruz y Ardévol, 2013:193). La tecnología y la esfera virtual son utilizados como herramientas para entender fenómenos culturales, ya que están presentes en todos los ámbitos de la vida, social, personal y colectiva (Di Prospero, 2017).

Mi observación de lo digital comienza en el 2015, observando diariamente las informaciones que circulaban en los perfiles de las redes sociales más populares como Facebook, YouTube e Instagram. Esta observación me permitió conocer la existencia y acudir a los actos presenciales organizados por diversas asociaciones juveniles, manifestándose la imbricación entre las esferas *online/offline* en la cotidianidad de las personas de mi campo de investigación. Madonia (2018) ya advertía de las ventajas de interrogarnos sobre la relación entre religión y ciberespacio, cuestionando las nuevas oportunidades que este aporta al proceso de construcción y reelaboración de la religiosidad, ya que genera nuevas formas de entender la religión que relegan a un papel secundario a las autoridades tradicionales religiosas del mundo *offline* (Madonia, 2018). Una afirmación que se muestra en los diferentes debates y foros construidos en redes sociales durante mi trabajo de campo. Así como en diferentes personalidades que tratan el tema religioso, y que tendrán gran número de seguidores entre la juventud. Personalidades que, a su vez, serán apeladas en los espacios *offline* con fuerte presencia de las asociaciones juveniles, actos culturales sociales, o en las mezquitas. Esta observación permitió conocer los diferentes y complejos perfiles que forman el colectivo juvenil musulmán de origen marroquí. En el año 2017 decidí que el siguiente paso a dar, después de un contacto a través del trabajo de campo presencial y virtual, era pasar a una segunda fase de realización de entrevistas con el fin de poder profundizar en las dinámicas internas de la religiosidad y de las prácticas religiosas.

Los mensajes privados a través de las redes sociales fueron la forma principal de ponerme en contacto con las personas a las que entrevisté. El tipo de entrevistas realizadas pueden ser divididas en dos grupos ya que, por un lado, he realizado entrevistas a algunas personalidades relacionadas con el trabajo asociativo juvenil o el campo religioso -cinco- y por otro -cuántas- a jóvenes de diversos tipos. Las personalidades del primer grupo han sido elegidas en base a mi observación de las redes sociales, donde he podido ver el gran número de seguidores jóvenes que tienen en redes sociales, así como el gran público juvenil que acude a sus conferencias y actos presenciales en diferentes instituciones. He decidido no guardar el anonimato de estas personas, después de obtener su consentimiento, debido a su carácter público en la comunidad musulmana española y como una forma de mostrar el reconocimiento que se ejerce desde la propia comunidad para explicar su situación religiosa, social y política en el país.

Los jóvenes musulmanes de origen marroquí entrevistados han sido una treintena. Un grupo mixto de chicos y chicas cuyas edades oscilan entre los 18 y 30 años. He intentado mostrar la diversas y complejas particularidades de sus situaciones vitales. Aparte de la edad, origen, religión y sexo/género, he tenido en cuenta factores como el lugar de nacimiento y crianza, su situación administrativa, su nivel educativo, su situación laboral, su estado civil y su lugar de residencia actual. La razón de observar todos estos factores ha sido la consideración de que se trata de características que construyen la realidad de la que parten muchos jóvenes para entender la religiosidad y la práctica religiosa. En este grupo sí he decidido guardar el anonimato con el fin de proteger sus identidades. En el trabajo he procurado no apropiarme de ninguna reflexión o idea expuesta, y he optado por mostrar el mayor número de testimonios con el fin de mostrar los diferentes puntos de vista y las reflexiones de esta juventud musulmana de origen marroquí, algunos de ellos con gran capacidad analítica sobre su sociedad.

El tipo de entrevista realizada a las cinco personalidades elegidas ha sido la entrevista estructurada. Una entrevista con un esquema de preguntas ordenadas y formuladas donde el entrevistador guía la entrevista a través de un orden preestablecido de temáticas que condiciona las respuestas (Ibáñez, 1990). Y a partir de la información recabada y comparando con el trabajo de campo, realizar las entrevistas al grupo de jóvenes elegido. El esquema seguido en las entrevistas estructuradas ha sido el siguiente:

- A) Preguntas sobre conceptos religiosos
- B) Islam en España (impacto del proceso migratorio marroquí, la historia del islam en España, el terrorismo internacional, la islamofobia y la convivencia del islam en un Estado aconfesional secular)
- C) Contexto juvenil musulmán de origen marroquí y las influencias que pueden tener de los dos bloques de preguntas anteriores.

El objetivo de este esquema era poder establecer un conocimiento sobre la concepción de la juventud y la religión desde un punto de vista comunitario, a través de las palabras y experiencias de un grupo de personas que trabaja con los jóvenes musulmanes en general y con la juventud musulmana de origen marroquí en particular. Ello me ha permitido avanzar en mi hipótesis inicial en la que el “estado crítico del islam” y la secularización son parte de la base por la cual los jóvenes construyen su religiosidad y las prácticas religiosas. Sus testimonios son expuestos a la par que los testimonios de las y

los jóvenes musulmanes entrevistados para mostrar la consonancia con sus discursos y el peso de los primeros en la construcción de las posiciones de los segundos.

En el caso de los jóvenes entrevistados, alterné la entrevista semiestructurada con la entrevista abierta o en profundidad, donde el entrevistador introduce el tema al entrevistado por medio de una pregunta y realiza la escucha activa dejando que el entrevistado sea quien construya el discurso (Ibáñez, 1990). La razón de esta dualidad se debe a la interacción con los entrevistados, que según el sexo se hacía más fácil de llevar, o más incómoda, como pude comprobar en las primeras experiencias. Como he expuesto, mi condición de mujer musulmana, que además porta un hiyab, contempla una serie de connotaciones sociales y unos comportamientos en el seno de la comunidad musulmana. Uno de ellos es el tabú de estar con una persona de diferente sexo y que no sea un familiar a solas en una cafetería, en la calle o cualquier lugar público. La dificultad para entrevistar a chicos ha sido considerable. En las entrevistas con las chicas se ha apreciado más fluidez en la comunicación. Han respondido entrelazando sus discursos y me han permitido guiar las entrevistas manteniéndome en un papel de escucha activa. Los chicos se mostraban por regla general más incómodos en entablar la conversación, lo que se hacía patente en los silencios. Es por lo que decidí tener preparada otra estrategia -un “plan B”- con la entrevista estructurada en estos casos para evitar el bloqueo en caso de que la situación del entrevistado hiciera incómodo el diálogo.

Como exponen Pérez Agote y Santiago, no se trata sólo del contenido de la entrevista, sino de todo aquello que lo rodea. Por eso, es de suma importancia observar las emociones que sufren y expresan las personas, así como la forma de actuar e interactuar con la entrevistadora (Pérez Agote y Santiago, 2009:161).

Sin duda, no puedo escapar de la posición que parto como investigadora joven de origen marroquí y musulmana. Así como de las consecuencias que ha tenido esta condición en la evolución de la investigación. Por ello, considero necesario reflexionar en el siguiente epígrafe sobre esta realidad y su impacto en el trabajo realizado.

2.3. El dilema de ser investigadora musulmana: de subjetividad, objetividad y cuestiones varias.

Posicionarme como observadora en la investigación realizada es un trabajo obligatorio para reflexionar sobre el conocimiento situado en cualquier investigación. En mi caso, no se trataba de un mero proceso en el que hacer familiar lo ajeno y ajeno lo familiar. Como explican Pérez Agote y Santiago conocer y tener en cuenta las categorías nativas implica conocer bien el contexto en el que se otorga su sentido. No vale sólo recordar que, como apuntan Pérez Agote y Santiago, los sentidos del observador están educados en su propia cultura por lo que “vemos no sólo lo que queremos ver sino lo que podemos ver” (Pérez Agote y Santiago, 2009:148-149). Tampoco basta con apuntar mi mayor facilidad de acceso al contexto estudiado, debido a mi convivencia y a ser partícipe de la cotidianidad de las diferentes situaciones que observo; un factor que sin duda me ha facilitado tener a mano multitud de material que observar y con el que trabajar.

Desde el principio de este trabajo hacía alusión a mi experiencia personal y al camino recorrido hasta llegar a la pregunta de investigación y su inicio. Unos inicios y un recorrido que sin duda viene marcado por mi condición de investigadora mujer, joven, musulmana, de origen marroquí y que porta hiyab. Todas unas características que en el contexto de estudio que me muevo no pueden pasar desapercibidas. Como expone Abu-Lughod, investigar sobre la sociedad de uno mismo supuestamente presenta el problema de marcar suficiente distancia y poder ser objetivo. Una objetividad que se ve cuestionada cuando el observador pertenece al mismo colectivo al que estudia “el Otro, es en cierto modo, el yo” (Abu-Lughod, 2012). Mi contexto toma un cierto valor al afectar a lo que Abu-Lughod hace referencia en su ensayo “Escribir contra la cultura” cuando los vínculos de poder presentes entre las relaciones entre el yo y el otro se hacen presentes y donde la construcción del otro se basa en la adversidad (Abu-Lughod, 2012). Quizás esta sea la clave para entender todos los dilemas a los que me veo expuesta como investigadora, cuyo estudio se basa en su propia comunidad en unas circunstancias de minoría y de crisis económica y social.

No sólo soy una investigadora musulmana, joven, de origen marroquí, mujer y que porta el hiyab estudiando a su propia comunidad, sino que, además, investigo desde las posiciones dominantes sociales y académicas que nos han categorizado como “los otros”. Esta investigación parte de disciplinas como la antropología, la sociología o el arabismo, ciencias que, pese a su reflexión permanente sobre el tema en las últimas décadas, han participado también de un sistema de relaciones de poder en el que los investigadores formaban parte de un “yo dominante” que describía al “otro”. Esta realidad me colocó (y

me sigue colocando), a largo de mi corto recorrido académico, en situaciones diversas y complejas que puedo describir como discriminatorias. En el ámbito académico, son numerosas las veces que en congresos y seminarios después de mi intervención se me demanda mi opinión como musulmana, ya sea por parte del público, ya sea por otros investigadores no musulmanes participantes en el mismo congreso. Una situación que en cierta manera rompe la horizontalidad en la que se debería dar un debate académico entre investigadores y que, en este caso, busca, por decirlo así, mi testimonio como objeto de estudio. Situaciones que han llegado incluso a cuestionar directamente mi objetividad debido a mi condición. No obstante, esta problemática no se ve resumida solamente en la academia, o entre la población no musulmana, sino que, también dentro de mi comunidad, se dan ciertas dinámicas que “obstaculizan” mi trabajo investigador; como apunta Abu-Lughod en la cuestión de los “halfies”, son investigadores sociales o antropólogos con los mismos orígenes que los sujetos/objetos de estudio, que son vistos como representantes de las comunidades de las que forman parte. Por eso los dilemas se vuelven más radicales y pueden llegar a tener tintes éticos y políticos por parte de las personas que se consideran representadas (Abu-Lughod, 2012).

En mi caso particular, estas dinámicas me han permitido tomar algunas decisiones. Una de ellas, por ejemplo, es la referida al marco teórico, del que hemos descartado la cosmovisión islámica para explicar lo que significa la religión, la religiosidad o la práctica religiosa. Esta decisión se basa en dos razones principales. La primera es que los jóvenes musulmanes de origen marroquí que viven en España viven en una realidad social y religiosa específica -la española-, en un contexto religioso-histórico complejo donde el contexto político y la traducción intercultural de los textos religiosos ha llevado a un cierto punto de “hibridación”. La segunda razón, es que el uso de la cosmovisión islámica nos forzaría a la vez a usar una teoría decolonial que, bajo mi actual punto de vista, me alejaría de los objetivos de esta tesis, dirigiéndome más a determinar qué es religión en el islam y qué creen los jóvenes que es por las interferencias externas, pudiendo incluso llegar a ser leído como un material que muestra lo que sería una “verdadera” religiosidad respecto a otros trabajos que no la estarían mostrando. Otro de los aspectos controvertidos desde la perspectiva comunitaria es la cuestión de género. Mi análisis sobre religiosidad y género, donde se presentan cuestiones como el patriarcado o el machismo, me han expuesto a reacciones y críticas por parte de musulmanes que apuntan a mi “colaboración” como favorecedora de discursos de la islamofobia de género o “la

perspectiva feminista hegemónica”. Como se puede observar, se trata de enfrentar tesituras difíciles que me han exigido una reflexión continua para enfocar la investigación, y que ha implicado más que una cuestión de alejamiento crítico hacia mi comunidad, llevándome a reflexionar sobre dinámicas como el racismo o el machismo.

En el trabajo de campo, desde un enfoque práctico basado en el contacto con la juventud y las entrevistas, se pudieron observar otras dinámicas que no sólo me afectan de forma personal, sino que muestran características y contextos del colectivo estudiado. Una de ellas puede observarse en lo que algunos estudios han descrito como la horizontalidad en las etnografías “contemporáneas” entre investigadores y sujetos (Ekdale, 2003; Hine, 2007; Di, 2017). Como decíamos, esto viene propiciado, en parte, por las redes sociales, donde hay un espacio horizontal en el que los participantes crean relaciones con el investigador y son capaces “de aprender más sobre el investigador” afectando al conocimiento etnográfico y suavizando las diferencias de poder “inherentes a la investigación etnográfica. Los participantes no gozan de igualdad de control, pero, no obstante, ejercen control” (Ekdale, 2013: 22). Esto supuso uno de los primeros puntos a la hora de ponerme en contacto con las personas entrevistadas. Mi presencia en el activismo contra el racismo y la islamofobia de género en actos públicos y en redes sociales me había otorgado una cierta visibilidad comunitaria. Esta visibilidad se palpó en los primeros contactos con los que hice las entrevistas. Como apunta Ekdale, una de las formas en las que etnógrafos y participantes se ponen en contacto a través de las redes sociales haciéndose amigos en Facebook o siguiéndose en Twitter o Instagram. Una interacción que complica “la dinámica de poder en las relaciones de identidad de investigación” (Ekdale, 2013, p. 20). Ser leída como investigadora -como referente en cierto modo según algunos entrevistados expresaron - supone una dificultad a la hora comunicativa, ya que los entrevistados aludían a frases como “me da vergüenza por contestar mal” o “es que yo no sé tanto como tú”, lo que me hizo iniciar una búsqueda activa de contactos fuera de mis redes con el fin de disfrutar de un anonimato con el que hacer más fluida la comunicación entre entrevistador y entrevistado.

La horizontalidad a la que hacía referencia se observa también en las dinámicas que se generan por la cercanía que sienten los entrevistados al compartir mismos orígenes, confesión y situación social. La confianza que se generaba, o el alejamiento, venían de códigos que podemos considerar religiosos o comunitarios, como, por ejemplo, la dificultad de entrevistar a chicos. El hecho de realizar la entrevista en un lugar tranquilo

y a solas creaba ciertas reticencias entre algunos chicos que no encontraba con las chicas. La negativa de los primeros contactos me llevó a decidir buscar intermediarios para que se pusieran en contacto con los chicos, hablarles del tema de investigación y la dinámica de la entrevista. Una vez conseguidas las entrevistas con los chicos les daba la opción de elegir el lugar que quisiesen como una cafetería, un parque e incluso la mezquita después de haber pedido permiso a los responsables con el fin de que se sintiesen más cómodos. Los silencios largos, las respuestas cortas y la expresividad se enmarcan bajo mi punto de vista en una dinámica en la que las relaciones entre personas de diferente sexo sin parentesco siguen siendo un tabú comunitario. La horizontalidad se palpa en que, para ellos, no soy una investigadora social que se interesa por prácticas religiosas de la vida cotidiana de los jóvenes musulmanes, sino que soy una chica joven musulmana que va a quedar para hablar. Por el contrario, con las chicas había una gran disponibilidad y una confianza desde el primer contacto.

Una dinámica común, tanto en chicos y chicas, era la reticencia para responder ciertas preguntas que tenían que ver con su práctica religiosa individual. Como he apuntado, yo llevo hiyab, una prenda que en el imaginario colectivo representa cierta perfección y gran nivel de religiosidad (Lamrabet, 2011). En ocasiones, surgían frases como “es que yo no sé mucho, pero creo”, “bueno, ¡que dios me perdone!, pero ¿sabes?”. Todas estas situaciones hacían alusión a un espacio común en el que ellos, ellas y yo compartíamos situaciones sociales, religión y formas de religiosidad. Por eso, he querido mostrar en las transcripciones el uso de la palabra “hermana” para dirigirse a mi persona, o las coletillas “ya sabes” o “ya me entiendes”. Así como, en el transcurso de la conversación, en ocasiones, se daban peticiones de parar la grabación para ahondar en reflexiones más profundas, o se acababa con bromas o frases que pedían que la entrevista fuese escuchada sólo por mí porque gente no musulmana podría mal interpretarla y “tachar a la religión de lo que no es”. Si bien, mi esfuerzo iba dirigido a conseguir un ambiente relajado protegido por la confidencialidad donde el entrevistado se sintiese a gusto y seguro de poder expresar sus pensamientos y opiniones, los jóvenes eran conscientes en todo instante que su discurso iba a quedar plasmado en un conocimiento dirigido a no musulmanes. Todo esto constituye, a mi juicio, una muestra más de la conciencia de minoría y representación que muchos entrevistados llevaban tan arraigada.

El objetivo de esta reflexión no es la justificación, ni una victimización, sino construir mi posición desde una perspectiva clara en la que la relación “yo”- “otro” se construye desde

la complicidad en la adversidad, teniendo en cuenta las circunstancias sociales que rodean a la investigación y la investigadora. Desde hace décadas, la irrupción de investigadores sociales provenientes de los colectivos estudiados nos pone ante el reto del alejamiento crítico de los propios investigadores respecto a su objeto de estudio, ya que nos sumerge en una reflexión desde donde se ha observado a los “otros” en las ciencias sociales y de dónde parten los conocimientos sobre estos. Mi introducción en la investigación, aparte de aportar nuevos datos y perspectivas debido a nuestro conocimiento del contexto, pone en evidencia factores y dinámicas más complejos. No sólo por la información que puedo recopilar, sino por todo lo que rodea mi investigación y las interacciones que surgen a partir de ésta, tanto en el trabajo de campo como en la academia.

CAPÍTULO 3: CONTEXTUALIZANDO EL ISLAM EN ESPAÑA: EL ESTADO CRÍTICO DEL ISLAM

Uno de los primeros pasos para poder hablar de la religiosidad de los jóvenes musulmanes españoles de origen marroquí era preguntarme por el islam. Una cuestión que te sumerge en discursos filosóficos complejos donde se explica lo que significa el islam para los musulmanes. Sin embargo, como he apuntado al principio de esta tesis, mi objetivo era poder observar las lógicas y dinámicas que construyen la religiosidad, más que buscar la observancia de los preceptos y prácticas religiosas islámicas. Para ello, no podía excluir el contexto social y político que hace del islam más que una simple religión. En este capítulo explico mi marco teórico basado en una lectura “simmeliana” de la religión y la religiosidad.

3.1. ¿El Estado Crítico del islam? Religión, religiosidad y el estado histórico de la religión: una lectura desde de Simmel.

Estudiar la religión me lleva a preguntarme por la naturaleza de esta. No es mi cometido en este trabajo problematizar sobre la idea de religión y las diferentes cosmovisiones por las que se construye este término. Sin embargo, creo que es necesario aclarar mi posicionamiento y desde dónde parten mis categorías de análisis. Como establece Asad, la religión es una categoría histórica y un concepto universal que parte de la construcción de la modernidad secular occidental (Asad, 2003). Es decir, parte de un contexto sociopolítico marcado por el cristianismo y todo acercamiento político o epistemológico hacia diferentes cosmovisiones religiosas van a tener como punto de partida este prisma. Asad ya apunta que el estudio del islam desde categorías con las que se ha estudiado la religión en las sociedades seculares occidentales puede conducir a inexactitudes reproduciendo análisis de contextos políticos o relaciones sociales que no se han dado en el islam (Asad, 2003). Otros estudios en España apuntan directamente hacia la colonialidad de la religión y la cristianización del islam (Aya, 2010, 2013; Prado, 2010; Adlbi, 2017) donde no se examina la relación de poder entre las dos religiones sometiendo al islam como religión inferior y estudiada desde el cristianismo. Adlbi y Aya

parten de la enemistad hacia el islam que se fragua desde la Edad Media a través de la iglesia católica y, que, por tanto, todos los conocimientos son influenciados por esta enemistad. El islam es el enemigo y su análisis se realiza como tal. Aya establece un cambio de estrategia al conocimiento del islam desde el arabismo con la figura de Asín Palacios (1871-1944) cuya postura era mostrar cómo el islam y el cristianismo compartían valores, pero en idiomas diferentes. Asín Palacios realizó una traducción de numerosos textos islámicos donde según Aya “no quedó ningún término de nuestra cosmovisión sin identificar, a la fuerza, con lo más parecido que supo, pudo o quiso encontrar Asín Palacios en el cristianismo” (Aya, 2010;19) Esta nueva tendencia vendrá posteriormente avalada por la creación de los primeros diccionarios árabe-castellano escritos por los misioneros que habitan en países islámicos (Aya, 2010). Aunque estos autores apuntan hacia un cambio en los estudios del arabismo acerca del islam, consideran que todavía se ejerce el estudio del islam desde un prisma eurocéntrico y cristiano de lo que es la “religión” (Adlbi, 2017; Aya, 2013, 2010; Prado, 2012).

Fuera del ámbito académico tanto Adlbi y Aya apuntan a lo que se podría nombrar la traducción intercultural presente en el proceso de la inmigración. Aya expone lo siguiente:

“Cuando el inmigrante quiere traducir los términos árabes fundamentales se ve obligado a recurrir a las identificaciones forzadas que idearon para esos términos los que fabricaron los primeros diccionarios, a saber, los misioneros cristianos que se establecieron en los países islámicos. El resultado es que un musulmán que no se replantee la traducción de todas y cada una de las palabras árabes que vaya a emplear, y que quiera comunicar su experiencia espiritual, lo único que se consigue es predicar un cristianismo trasnochado que hace resucitar en el oyente todos los fantasmas de su tenebroso pasado con la Iglesia (...)” (Aya, 2013:12)

Para evitar estas inexactitudes aquí expuestas se expone que es necesario partir desde la cosmovisión islámica para poder estudiar el islam (...). De esta manera, queda entredicho el término “religión” que en árabe sería *din*, y cuyo significado es sendero, camino o vía (Gómez García, 2009).

Es cierto que esta tesis no parte desde esta teoría, pero creo necesario apuntar esta realidad y mostrar que mi decisión de descartar este punto de partida de análisis se debe a que

considero que me alejaría de mi objeto/sujeto de estudio. Partir desde el islam para estudiar la religiosidad y las prácticas religiosas me llevaría a un análisis centrado en las transformaciones y evoluciones significativas de los conceptos y prácticas religiosas en el islam, dando pie a analizar cuestiones filosóficas, históricas y ligadas al pensamiento islámico que me alejaría del contexto social que viven los jóvenes musulmanes de origen marroquí en España. Mi análisis, no se centra en hasta qué punto la juventud musulmana de origen marroquí en España cumple o conoce los valores y formas que conforman el “camino” o “sendero” del islam, sino cómo el contexto del que provienen y su experiencia vital conforman los valores y prácticas que consideran islámicos. Para esto parto de la idea de que la religión no sólo se puede entender desde un prisma interno relacionado con su cosmovisión, sino que también a través de su interacción con la vida social, la historia y las relaciones de poder (Asad, 1993) del contexto en el que viven. Como establece Simmel, la religión es un fenómeno sociocultural sustentado en varias formas y contenidos que reproducen multiplicidad de mundos. Para Simmel “la religiosidad crea el mundo una vez más” (Simmel, 2012) con lógica propia, perspectiva y tensiones internas. Simmel identifica la religión de forma binaria, religión y religiosidad:

“La religiosidad como la constitución de la vida más íntima, como el incomparable modo de función de determinadas existencias, conquista, en cierto modo, en el recorrido por la diversidad de contenido del mundo una sustancia para sí y así se confronta consigo misma, el mundo de la religión al sujeto de la religión. Primero tiene que teñir los contenidos del mundo a través de su modo de experimentar, para luego, dejando tras de sí sus formas de realización acostumbradas, construir a partir de su valor religioso ahora desarrollado los innumerables mundos de la creencia, de los dioses, de los hechos sagrados.” (Simmel, 2012: 29)

Simmel no busca en la religiosidad las representaciones rituales religiosas, sino que sale a la búsqueda de las lógicas de la psicología y las relaciones de sentido que se atribuyen a lo religioso desde la religiosidad (Sabido Ramos, 2012). La religión es la forma objetiva e institucionalizada de la forma cultural que viene determinada por “el estado real histórico” por el cual la sociedad fija una relación con la religión debido a su historia, sociología e idiosincrasia. La religiosidad es entendida como la dimensión de la

experiencia personal que desarrolla el individuo en cuanto a lo religioso. La religiosidad es una forma de atribuir sentido al mundo no sólo desde lo específico de la religión, sino que en otros espacios como las relaciones de trabajo, familiares o amistades (Simmel, 2012). Simmel plantea con otros especialistas como Goffman, Durkheim o Collins cómo la religiosidad fluye en espacios y ritos seculares donde los individuos crean lazos afectivos y construyen “límites simbólicos” de pertenencia que marcan un “nosotros, excluyen a otros y erigen símbolos que objetivan aquello que valoran” (Sabido Ramos, 2012:117). La religiosidad puede mostrarse también en formas sociales. El sentimiento de comunidad y la pertenencia del individuo será una forma para Simmel del observar la religiosidad:

“Las religiones también pertenecen a estas formas con las cuales el conjunto se asegura el comportamiento correcto del individuo. El tornarse religioso de las relaciones caracteriza de diferentes maneras uno de sus estadios de su desarrollo (...) la relación del individuo con su grupo asume una consagración, cordialidad y entrega que no es solo en virtud de la esencia religiosa un acto de religiosidad, sino que insta con mucha mayor fuerza a una apelación al poder de Dios, sus impulsos se disponen inmediatamente a las emociones religiosas (Simmel, 2012: 38-39).

Adaptar la teoría de Simmel a mi estudio me ponía ante la necesidad de entender “el estado real histórico” en España. Bajo mi punto de vista, no vale con entender la situación, o qué es el islam en España, sino qué situación ocupa en general la religión en España. Para ello no podemos perder de vista la relación que ha fraguado tanto el Estado como la sociedad con la religión, y que ha estado marcada fuertemente en las últimas décadas por el proceso de secularización. Como el resto de Europa, España se ve inmersa en un proceso de secularización que Casanova resume en tres ejes principales: la decadencia de las prácticas y creencias religiosas, la privatización de la religión y lo que nombra como “distinción de las esferas seculares” donde se observa un emancipación del Estado y sus instituciones con respecto a la religión (Casanova, 2007). Este proceso es presentado en tres olas de secularización por Pérez Agote que, según sus estudios, son las que determinan la naturaleza del actual mapa religioso en la sociedad española. Dos lógicas relacionadas con el proceso de modernización: la lógica de la secularización de las conciencias y la lógica de la laicización, esta última según Pérez Agote se encuentra en

un estadio delicado debido a que “la separación entre Iglesia y Estado dista de estar conseguida” (Pérez Agote, 2009:15). La tercera lógica se trata de una consecuencia global de las últimas transformaciones en las sociedades europeas como el pluralismo religioso debido a la presencia de la inmigración en España (Pérez Agote, 2009). Estos procesos crean una disparidad de perfiles de religiosidad en la sociedad española que conviven entre ellos bajo la influencia de la secularización que ha fomentado una individualización de la religión y la religiosidad en el ámbito privado. Pérez Agote señala religiosidades como los católicos practicantes, los católicos culturales, los ateos antirreligiosos o el agnosticismo (Pérez Agote, 2012), religiosidades que se relegan al ámbito privado y que incluso se encuentran en proceso de desaparición debido a la irreligiosidad cada vez más latente en la población española (Pérez Agote, 2012). Por su parte, lo que Casanova analiza como una especie de normalidad europea donde lo habitual es no identificarse con una religión o declararse religioso en público debido al fuerte impacto de la secularización (Casanova, 2007).

En este contexto ¿dónde queda el islam?. No cabe duda de que el islam como religión se ve sumido en las mismas dinámicas que el catolicismo, religión mayoritaria en España, debido en primer lugar al carácter aconfesional del Estado y, en segundo lugar, a un proceso de secularización social donde prima una individualización religiosa. No obstante, más allá del estatus legal y las dinámicas sociales seculares, el islam tiene una relación histórica, política y social con España que hace que su entendimiento parta de estas premisas. Ser musulmán en España significa mucho más que tener una confesión diferente a la mayoría de la población, ya que conlleva posiciones y procesos sociales diferentes al resto de la población española como la inmigración. Como apuntó Abdenur Prado en su libro *Ser musulmán en España*, ser musulmán en España significa pertenecer a una comunidad religiosa donde su mayoría son inmigrantes; significa ser practicante de una religión que se encuentra en el punto de mira geoestratégico por los conflictos de guerras y terrorismo internacional, y significa ser practicante de una religión que comparte una historia de enemistad con España a través del Al-Andalus y la Reconquista (Prado, 2010). Esta condición va a marcar una relación social y política con el islam que conforma lo que he llamado el “estado crítico del islam”. Crítico porque se basa en relaciones de poder complejas y complicadas, donde el islam parte con desventaja debido al imaginario social e histórico vertido sobre él. Los componentes que forman este “estado crítico del islam” son: la relación histórica con el islam (representada por momentos

históricos como Al-Andalus, la Reconquista y la colonización de Marruecos), la inmigración, la islamofobia y el racismo antimoro y, por último, el impacto del terrorismo internacional.

En los siguientes epígrafes planteo el modo en que cada uno de estos componentes construyen el contexto a través del cual la comunidad musulmana española construye su realidad y, en consecuencia, su religiosidad.

3.2 Apuntes para una historia del islam contemporáneo en España

La presencia del islam en España es la historia de la inmigración musulmana. Moreras explica que el islam español se trata de la consecuencia del asentamiento de varios colectivos inmigrados de confesión musulmana con referencias en común pero no con una única identidad (Moreras, 2009: 148). El contacto de España con el islam en su historia contemporánea se puede datar en la segunda mitad del siglo XIX (Moreras, 1999). Sin embargo, no será hasta la época franquista cuando empezó a haber presencia de musulmanes, principalmente originarios del Rif, nacionalizados debido a su colaboración en la Guerra Civil (Planet, 2007), en realidad se podría decir que históricamente el islam no es ajeno a la historia de España y que forma parte de su cultura mucho antes que la época contemporánea. Como veremos la cuestión del Al-Andalus servirá como pieza en argumentos de muy diversa índole. Moreras expone que “la reivindicación de ese esplendoroso pasado no sirve de enlace para favorecer la situación cotidiana de este culto, ni para superar las continuadas acusaciones de ser una “religión de servicio para inmigrantes” (Moreras, 2009:140). No obstante, no toda la comunidad musulmana española está conformada por la inmigración debido a la cuestión de los conversos que, como apunta Jiménez-Aybar, su importancia más que cuantitativa es cualitativa debido a su intensa actividad social y política (Jiménez-Aybar, 2004: 34).

La inmigración de la comunidad musulmana en España comienza a principios de los años setenta. El proceso de asentamiento e implantación de la comunidad musulmana en casi todo el territorio nacional¹, podría dividirse en dos etapas. La primera etapa comienza con

¹Al referirnos a territorio nacional queremos decir la península ya que las ciudades de Ceuta y Melilla se daría otro tipo de clasificación de la historia musulmana debido a su temprana presencia del islam y su desarrollo específico. Así como otra dinámica social a política debido a ser ciudades fronterizas con Marruecos. Véase Planet Contreras, A. I. (1998). *Melilla y Ceuta, espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Universidad Nacional de Educación a Distancia-Ciudad Autónoma de Melilla-Ciudad Autónoma

la creación de la primera entidad religiosa musulmana a principios de los años setenta, y termina con la firma de los Acuerdos de Cooperación con el Estado español en 1992. En este mismo año se crea la Comisión Islámica de España (CIE), como interlocutor representante de todos los musulmanes ante el Estado. Este proceso de organización fue encabezado por los primeros musulmanes conversos y por una comunidad pequeña de musulmanes estudiantes procedentes principalmente de Siria (López García, 2007). López García apunta que estos dos colectivos han sido claves en la creación de la organización asociativa musulmana que canaliza y aglutina las demandas y necesidades de las comunidades musulmanas mayoritariamente de origen inmigrante que han ido incorporándose al proceso de institucionalización del islam en España (López García, 2007: 52). La segunda etapa se inicia con la llegada de inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana. A partir de los años noventa, se hace visible una inmigración de origen marroquí que se constituirá como el grupo humano más numeroso y con mayor arraigo en la actualidad debido a que se trata de uno de los colectivos con más población femenina, hecho que le diferencia de otras comunidades musulmanas inmigrantes donde el colectivo masculino es el principal. Esta feminización, así como los procesos de asentamiento de la inmigración con la reagrupación familiar, supondrá un vuelco en la relación del Estado y el islam en la cuestión de la gestión del espacio público, que se canalizará a través del control del cuerpo de las mujeres musulmanas (Ramírez: 2011). En segundo lugar, está la comunidad argelina. Les sigue en número la comunidad senegalesa, nigeriana, ghanesa, paquistaní y bangladeshí cuya inmigración es mucho más reciente (López García, 2007).

El elemento diferenciador entre los inmigrantes/estudiantes² procedentes de países de Oriente (como Siria, Palestina, Líbano) de los años sesenta y setenta del pasado siglo, y la inmigración a partir los años noventa, reside en el factor económico. Pues los primeros estudiantes que eligieron España³ como destino para acabar sus estudios disfrutaban de una situación económica acomodada, que les ayudó a integrarse mejor en la sociedad española, mientras que la comunidad musulmana inmigrante de los años noventa provenían de situaciones económicas difíciles en sus países de origen, y la emigración a

de Ceuta.

²Se adopta el término utilizado por López García, B. et al. (2007). *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria. p.52.

³En la obra citada en la nota anterior se explica que era el destino ideal para los estudiantes procedentes de países Oriente medio por la facilidad de instalarse legalmente y porque los estudios eran más baratos comparados con el resto de los países en Europa.

España era una solución para poder mejorar sus vidas. Su condición de inmigrante económico y la gestión de esta categoría por parte de la Administración española serán factores claves en la forma de vivir y socializarse de este colectivo. Los problemas a los que se enfrenta este colectivo están relacionados, principalmente, con cuestiones de legislación, relacionadas a la ley de extranjería, y la situación económica y social que se origina desde su posición de inmigrantes (Planet, 2007:21). Según Planet, esta situación hace que muchas veces se cree una amalgama de percepciones y que los propios musulmanes no sepan valorar su situación en el país (Planet, 2007:21). Moreras añade que, en el contexto español, tanto en el plano institucional como en el social se ha dado prioridad a la condición de creyente antes que a la de ciudadano (Moreras,2009). Esta situación afectará a los/as hijos/as de inmigrantes ya que, tanto en lo legal⁴ como en lo social, serán considerados inmigrantes, aunque no hayan pasado por el proceso migratorio. Esta imposición llevará consigo un proceso de reconfiguración identitaria por parte de la juventud musulmana que trataremos más adelante.

El proceso migratorio afecta a la reconstrucción religiosa y a la identidad. Lacomba sostiene que en este aspecto los migrantes de confesión musulmana generan varias estrategias para encontrar un equilibrio y seguridad en el nuevo país de acogida.

“(…) lo que denominamos recursos étnico-culturales movilizados dentro de una estrategia de tipo identitario, que depende tanto de factores relacionados con la sociedad de acogida-el grado de exclusión y discriminación y las posibilidades de inserción- como de los que atañen al propio colectivo migrante respecto a la población no inmigrante y carácter del proyecto migratorio-y de aquellos otros circunstanciales como el contexto socio-histórico.” (Lacomba, 2001: 42).

Tariq Ramadan explica que la primera reacción que tuvieron los emigrantes en Europa fue de replegarse en sí mismos. Se protegían del nuevo entorno extranjero en su religión, en su cultura y en su religión (Ramadan, 2011:60). En el caso español se puede observar que en un primer momento la comunidad musulmana se reúne y trabaja conjuntamente,

⁴ “El *ius sanguinis* sigue cumpliendo la función de principio básico para la determinación de la nacionalidad” según expresa el derecho para adquirir la nacionalidad española, aunque también se contempla *ius solis* a efectos de las personas nacidas en España con padres extranjeros. Sin embargo, la mayoría de los hijos inmigrantes no obtienen la nacionalidad hasta edad adulta y después de procesos burocráticos largos. Ver BOE núm. 197, de 16 de julio de 1954, páginas 4831 a 4834.

más allá de las diferencias étnicas y culturales. Sin embargo, con las reagrupaciones familiares y con el traslado a las periferias de las ciudades de estas familias, comenzó una dinámica de etnificación de la comunidad musulmana inmigrante en la que primaba el factor étnico y cultural al religioso. Podemos observar esta dinámica en las mezquitas, ya que las primeras mezquitas consistían en centros plurales donde se agrupaban musulmanes de todas las nacionalidades y culturas. Más adelante empezó a haber una proliferación de mezquitas étnicas (mezquitas de marroquíes, senegaleses, paquistaníes...etc.) (Lacomba, 2001).

Salvatore Madonia afirma que en España, al ser el proceso de asentamiento migratorio más fluido y difuso por todo el territorio, no se puede comparar con situaciones más complejas como en *les banlieues* o barrios periféricos de París o el Barrio Turco de Kreuzberg de Berlín. Madonia considera que estos contextos se generan a causa de procesos transversales de segregación y que dan lugar a reacciones contestatarias subversivas tan dispares como el rap o revueltas urbanas (Madonia, 2018:36). Considero, que a la vez se debe a una cuestión de tiempo porque no podemos comparar la historia de inmigración francesa o alemana con la experiencia española que sigue siendo aún muy reciente. Además, la cuestión de que no se haya definido un “modelo de integración estatal” ha creado que el panorama de la comunidad musulmana en el territorio español sea muy dispar y difuso. No obstante, España no se encuentra muy distante de sus colegas europeos en cuanto a dinámicas sociales, y ya existen importantes focos de guetización donde se concentra la población musulmana de las grandes urbes como el caso del Raval en Barcelona, La Cañada Real en Madrid o el mítico barrio del Príncipe en Ceuta. Podríamos añadir que la gran diferencia que surge entre la situación de los musulmanes en Europa respecto a España es que en España la transición hacia un islam español y su reconocimiento estatal será empezada por la administración antes que por la nueva población musulmana.

3.2.1 Proceso de institucionalización del islam

A diferencia del resto de Europa⁵ la institucionalización del islam en España será

⁵ “La institucionalización del islam en Francia tiene una larga historia marcada también por las difíciles relaciones con Argelia, la ley de laicidad de 1905 y las fuertes corrientes asimilacionistas de la República Francesa. Después de una larga historia con las diferentes tendencias de asociacionismo musulmán en 2003 Nicolas Sarkozy formará el Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM). En Alemania en 2006 se crea la Conferencia Permanente sobre islam que agrupa periódicamente a quince representantes de los

previa a la presencia de la comunidad musulmana inmigrada, formando así junto a Austria, uno de los dos países que se saltan la regla general europea donde el islam ha estado presente más por la práctica, por la presencia en el espacio público y en los espacios de culto, más que en el marco jurídico de cada país (Planet y Moreras, 2008:30).

En España, la institucionalización del islam va a estar claramente marcada por el modo en que el Estado ha establecido la relación Iglesia-Estado a lo largo de los siglos. Si bien la historia de la relación del Estado con la Iglesia católica es una historia muy compleja, ya en pleno siglo XX, la llegada del franquismo supone un reforzamiento de la unidad nacional con la pertenencia a la Iglesia Católico-Romana. Los vínculos entre otras confesiones con el Estado quedarán marcados por un proceso de progresiva invisibilización, opresión y persecución (López y Ramírez, 2007: 210). La ley de Libertad Religiosa de 1967⁶ establecía que “el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español” (Lacomba, 2005:52).

Jose M^a Contreras Mazarío establece que el proceso de institucionalización del islam en España comprende tres etapas diferentes y una posible cuarta que estemos viviendo en la actualidad (Contreras, 2017:133). La primera etapa coincide con la época de mediados de los años 50 en un proceso político internacional en el que se produjo un acercamiento hacia varios países árabes, hecho que facilitó el intercambio de estudiantes de países como Siria, Iraq o Palestina con el fin de acabar su carrera académica en España y posteriormente volver a sus países de origen. Sin embargo, la vuelta no se produjo y dio lugar a uno de los primeros síntomas de instalación en el país: la organización de diferentes asociaciones. Con la promulgación en 1967 de la “Ley de Libertad Religiosa” empezó un proceso de inscripción de las primeras entidades de la comunidad musulmana por toda la geografía española. Una de las primeras inscritas en el Registro General de Asociaciones Religiosas fue la Asociación Islámica de la Comunidad Musulmana de Melilla. Posteriormente en 1970 se fundó la Yamaat Ahmadía del islam en España y

musulmanes alemanes junto a especialistas y políticos. En Gran Bretaña, la amplia historia migratoria hace que la cuantificación de musulmanes sea más complicada y no todas las asociaciones se encuentran representadas en el Consejo del Islam Británico. En Holanda al ser un país laico que no colabora con las confesiones religiosas el contacto con los musulmanes para el desarrollo de políticas concretas se realiza a través del contacto con asociaciones. En Bélgica la administración lleva a cabo una política de minorías que consiste en potenciar el lazo comunitario a través de la enseñanza de la lengua y la cultura de origen.” (Planet y Moreras: 2008: 30-34).

⁶ Ley 44/1967, de 28 de junio (BOE núm. 156, de 1 de julio 196, pág 9191 a 9194).

aproximadamente un año más tarde se creó la Zauia musulmana de España (Contreras, 2017:135).

El reconocimiento formal del Estado español hacia las diferentes minorías religiosas del país, no se daría hasta julio de 1980 con la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Esta nueva ley, en su artículo séptimo, punto primero, señalaba que “El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales”⁷. Contreras apunta que a su vez se trataba no sólo del reconocimiento de la diversidad religiosa del país, sino que también de la configuración de un Estado laico que coopera con las diferentes confesiones religiosas (Contreras, 2017:135).

Con ello, se creaba un nuevo marco jurídico-legal que abría camino al pluralismo religioso en España (Tatary, 1995), y lo que Contreras define como el comienzo de la segunda etapa de la institucionalización del islam en España (Contreras, 2017: 136). Para que estas minorías pudiesen tener acceso a los acuerdos, el Estado imponía dos condiciones concretas: haber sido reconocida como minoría religiosa con notorio arraigo en el país y tener un representante único de toda la comunidad establecida en el territorio español. El 14 de julio de 1989 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa reconoce la condición de notorio arraigo a la comunidad islámica imponiendo la agrupación de las diferentes comunidades bajo una representación única. En ese momento es la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), dirigida principalmente por españoles conversos al islam y creada el 18 de septiembre de 1989 la que se erige como órgano asociativo con la iniciativa de representar los intereses de la comunidad musulmana española. Una comunidad que en aquel entonces estaba formada por conversos, estudiantes sirios que ya se habían insertado en el mercado laboral, y una inmigración económica en paulatino crecimiento de marroquíes y argelinos principalmente. Esta federación aunaría diferentes comunidades y asociaciones musulmanas- conversos, musulmanes nacionalizados de origen árabe, diferentes

⁷ Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (BOE núm. 177, de 24 de julio de 1980).

asociaciones de Ceuta, Melilla y musulmanes extranjeros procedentes de Marruecos. (Jiménez-Aybar, 2004: 97) En enero de 1991 comienza el proceso de diálogo con el Estado, con el fin de desarrollar acuerdos futuros. Sin embargo, transcurridos unos meses, la Asociación de Musulmanes de España (AME), dirigida principalmente por exestudiantes sirios, deciden salir de la FEERI, junto a otras siete asociaciones fundadoras, para fundar una federación islámica propia, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (Jiménez-Aybar, 2004: 97). Según Mantecón, esta escisión se debe a que “las dos Federaciones responden a dos proyectos islámicos distintos y existe un notorio desencuentro entre los presidentes de ambas” (Mantecón, 2001: 115). Ante esta situación, el Estado impulsa la unificación de estos dos interlocutores mediante la creación de una tercera federación cuyo papel sería la negociación y firma del acuerdo, la Comisión Islámica de España (CIE), nacida concretamente el 18 de febrero de 1992 y constituida sin negar el carácter jurídico independiente de la FEERI y la UCIDE (Contreras, 2017: 138).

En abril de 1992, la Comisión Islámica de España (CIE) firma los acuerdos con el Estado y toma oficialmente el papel de única colaboradora a nivel estatal. Los acuerdos, en general, son un punto de partida legal para la progresiva adaptación del marco jurídico a las necesidades de las comunidades gracias a la contratación continua entre éstas y el Estado sobre diferentes ámbitos sociales:

- “El estatuto jurídico de los lugares de culto; las funciones de los dirigentes religiosos (ministros, pastores, *imames*, rabinos), así como las prerrogativas inherentes a su condición.
- Los efectos civiles del matrimonio celebrado según el correspondiente rito de cada confesión.
- La asistencia en los centros o establecimientos públicos, la cual abarca tanto la dispensa en centros militares, como en establecimientos penitenciarios, hospitalarios o asistenciales u otros análogos del sector público.
- La enseñanza religiosa en los centros docentes públicos y privados concertados, así como el derecho a establecer y dirigir centros de esta índole.
- Los beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las respectivas federaciones de comunidades religiosas de las tres confesiones.

- Otras manifestaciones culturales tales como las festividades religiosas o las prescripciones alimenticias, así como diversas disposiciones relativas a los enterramientos, tanto en lo que se refiere al lugar como a la forma de su realización.
- La colaboración del Estado con las diferentes federaciones en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico” (López, 2007: 96).

Jiménez-Aybar, en una comparación con las otras dos minorías de notorio arraigo que firmaron acuerdos con el Estado, destaca la precipitación de la negociación con el Acuerdo de la CIE, que prácticamente se realizó en pocos meses y no fue un proceso más pausado como con la FREDE y FCI, desarrolladas aproximadamente en cinco años y por tanto con una “mayor garantía de maduración” (Jiménez-Aybar, 2004:77). En cuanto al contenido, la visión de Jiménez-Aybar es que los Acuerdos de cooperación firmados por todas las minorías es prácticamente idéntico y considera que puede que el afán de respetar el derecho de igualdad haya evocado a una uniformidad (Jiménez-Aybar, 2004:87). Una cuestión que no es evidente, debido a la inspiración de la religión católica en todas las leyes que establece el Estado con la religión. Así mismo Mantecón establece que el contenido de los tres Acuerdos de cooperación se basa en la necesidad de desarrollar en paralelo los mismos temas y objetivos tratados con la iglesia católica. (Mantecón, 2004:87). De esta manera, se pierde el principio de especialización cultural y doctrinal de cada confesión religiosa y se propulsa una cristianización institucional del islam.

El primer párrafo del primer artículo del acuerdo con el Estado establece que “los derechos y obligaciones que se deriven de la Ley por la que se apruebe el presente Acuerdo se aplicarán a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la «Comisión Islámica de España» o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas en dicha Comisión, mientras su pertenencia a las mismas figure en dicho Registro”. En este caso, todo tipo de entidad religiosa, como un lugar de culto, una asociación cultural o una escuela musulmana, tiene que federarse con una de las tres diferentes asociaciones FEERI, UCIDE y CIE. Esto llevó a un incremento de las comunidades musulmanas registradas en el Registro de Entidades Religiosas, señalando así el comienzo de lo que considera Contreras la tercera etapa de la institucionalización del islam en España. Este incremento y formalización vino impulsado por la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, que desarrolló un trabajo

social y legal con las diferentes minorías del Estado español (Contreras, 2017: 140-141). Esta tercera etapa estuvo también marcada por los atentados del 11 de marzo de 2004 y abrió una nueva fase en la política de integración de la comunidad musulmana, cuya base considero que será principalmente securitaria. Contreras destaca de esta etapa los cambios dentro de la CIE, a partir de los trabajos que se iniciaran en 2015 por el gobierno de la nación, para publicar un nuevo Decreto a través del cual modificar la estructura de la CIE, donde se verían afectados los secretarios generales y la composición de la Comisión Permanente. Tras un fuerte rechazo por varias asociaciones, las dos Federaciones mayoritarias (FEERI y UCIDE) se reunieron y llegaron a un acuerdo, inscrito públicamente y aceptado por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa el 29 de septiembre del 2015. En ese acuerdo se establece que la figura de los secretarios generales sería sustituida por la figura del presidente, y la reforma de la Comisión Permanente, que estaría formada por 25 miembros y tendría el papel de elegir al nuevo presidente. Si esto llegase a aprobarse definitivamente, Contreras considera que estaríamos ante la cuarta etapa de la institucionalización del islam en España, donde la CIE dejaría de “ser bicéfala para convertirse en monocéfala” (Contreras: 2017,149-151).

Con cambio o sin cambio, dentro de la CIE la realidad actual es que hay una brecha enorme entre el islam institucional y el islam real. Evidentemente, puede que una de las causas sea las disidencias internas entre las diferentes Federaciones, pero a la vez debo recalcar que los Acuerdos fueron formados en una época en la que la sociología del islam español era muy diferente en la que la inmigración estaba en sus inicios y todavía no era una parte destacada dentro de la comunidad. Esto se traduce en que muchos musulmanes de origen extranjero y muchos jóvenes musulmanes no conocen de la existencia de los Acuerdos del 92.

3.2.2. ¿Del islam inmigrado al islam ciudadano?: la realidad de la comunidad musulmana marroquí en España.

La historia de la migración marroquí en España puede iniciarse según Bernabé López García alrededor de 1974 coincidiendo con el cierre de fronteras a la inmigración en los países europeos y un despegue económico de regiones españolas como Cataluña. La apertura económica de España a principios de los setenta según López García cambiaría el rumbo de la migración marroquí en España, convirtiéndose en país de acogida cuando había sido un

sitio de paso para llegar a países como Francia, Holanda o Alemania. Sin embargo, no es hasta 1991 cuando López García apunta sobre un crecimiento del colectivo y una regularización general que facilitará su asentamiento en el país (López García, 2004).

Establecerse como residente en España significa oportunidad de trabajo para cualquier migrante marroquí. El mercado laboral que ocupa el colectivo marroquí en España se basa principalmente en los sectores primarios, la construcción y la industria. Destaca que en el sector servicios, y en especial el servicio doméstico, un sector ocupado mayoritariamente por mujeres marroquíes. Como se puede observar, se tratan de trabajos que no requieren de formación. Creo que esto se debe a dos razones principales. La primera es que, como apunta López García, en el ámbito académico se observa un gran salto cualitativo entre la sociedad española y la inmigración marroquí. En su estudio cuantitativo de 2004 muestra que hay más que el doble de analfabetos en Marruecos, siendo las mujeres las más afectadas por el analfabetismo, y encontrándose grupos muy reducidos, hombres y mujeres, con estudios secundarios y formación universitaria (López García, 2004). Esto provoca que la gran mayoría se dedique a trabajos manuales de baja cualificación. La segunda razón por la que también muchos emigrantes marroquíes cualificados, muchos de ellos universitarios, estén presentes en este mercado laboral se debe a que sus títulos no son reconocidos por la administración, y deben pasar por un proceso de convalidación que en ocasiones lleva años o no se produce⁸. A nivel interno, las personas del colectivo marroquí con más estudios han sido habitualmente las que han ocupado puestos de dirección en mezquitas y han sido representantes del colectivo de cara a la sociedad española.

Una de las características más repetidas de la migración marroquí es la masculinización del colectivo hasta 1997, donde empieza un proceso de reagrupación familiar que supondrá un cambio cualitativo y cuantitativo en las dinámicas del colectivo migrante marroquí (Gómez, 2004). Pasará a convertirse en uno de los grupos migrantes en España con más población femenina e infantil. La presencia femenina en el colectivo migrante no se debe exclusivamente a la reagrupación familiar. Como expone Ramírez, a lo largo de los años 90 empieza a darse una migración femenina por sus facilidades para trabajar en sectores como el servicio doméstico y la hostelería. Muchas de estas mujeres eran casadas que también llevan a cabo procesos de reagrupación familiar para traer a sus hijos (Ramírez, 2004). La reagrupación familiar trajo un nuevo panorama que será el de las

⁸ Véase el texto completo en <https://www.boe.es/buscar/pdf/2014/BOE-A-2014-12098-consolidado.pdf>

conocidas como “segundas generaciones” formada por niños reagrupados a edad temprana y niños ya nacidos en territorio español. Según García Ortiz y Díaz Hernández, este supuso el factor clave del arraigo del colectivo marroquí en España (García Ortiz y Díaz Hernández, 2004). Así que lo que era en un principio administrar una mano de obra, un proceso marcado exclusivamente por la economía tenía que hacer frente a la socialización e inserción de esta población en el uso de los servicios públicos como la educación o la sanidad.

En el *Atlas de la migración marroquí* se apunta a una tendencia en la que los inmigrantes más jóvenes formaban su familia una vez establecidos en el país. En estos matrimonios uno de los cónyuges procedía de Marruecos, dándose de nuevo procesos de reagrupación familiar incluso antes de que se produjera el matrimonio o en el transcurso de este (Gómez, 2004). Así mismo, durante mi trabajo de campo observé lo que también considero un rasgo de arraigo definitivo del colectivo marroquí en España. Mi presencia en varios actos y conferencias me llevó a ser invitada a actos familiares como bodas o bautizos donde pude observar una nueva tendencia en la que jóvenes de origen marroquí nacidos y criados aquí se casan con jóvenes de su mismo origen y misma condición social, con jóvenes no musulmanes o con jóvenes musulmanes de origen étnico diferente. Estos casamientos precisan de una red de servicios para realizar las celebraciones. En los últimos años, se han creado espacios y empresas (salas de bodas ambientadas, maquilladoras tradicionales especializadas en novias marroquíes, orquestas tradicionales, etc) que ofrecen a sus clientes un ambiente marroquí tradicional para festejar celebraciones tan importantes socialmente como una boda marroquí (El Ayadi et al, 2013). La forma de casarse y con quién se casa la juventud de origen marroquí va a marcar bajo mi opinión una nueva forma de relacionarse internamente con la comunidad, dando pie a nuevas formas de entender la marroquinidad y la religiosidad, como también ha sido planteado por algunos de los entrevistados.

3.3. El islam en la sociedad española: del racismo al moro a la islamofobia al musulmán.

Parafraseando el prólogo de Edward Said de su obra *Orientalismo* en versión española (Said, 2009), diríamos que la relación del islam con España ha sido diferente

que los demás países del mundo. A diferencia del resto de potencias occidentales, el contacto con el islam no viene con la colonización si no que empieza antes con Al-Andalus, relación clave para entender la animadversión hacia el musulmán en el contexto español. La construcción del otro musulmán en España ha estado influida por la imagen forjada en la memoria histórica por la retórica de la iglesia católica entre los siglos XII y XVIII. El moro se construye como el enemigo teológico del cristianismo, un ser salvaje que seguía una religión considerada como agresiva e inmoral debido a que su profeta instaba a sus seguidores a disfrutar de la sexualidad (Robinson, 1990). Toda esta retórica construye al otro como enemigo a diferencia del orientalismo anglosajón. No se desea al otro, sino que se “le combate (...) pues sólo existe gloria militar” (González Alcantud, 2002).

Al-Andalus no deja de ser un factor presente tanto en los debates internacionales como en los ideológicos donde de alguna forma supone la reivindicación de las raíces judeocristianas de la identidad europea (Sartori, 2001 citado en Madonia, 2018) Una reivindicación que choca con la propaganda política de grupos terroristas que aclaman la memoria de una época pasada en Europa (Reinares, 2003). De allí que el uso político e ideológico de la historia de Al-Andalus sea un factor clave en la construcción del “otro musulmán” prevaleciendo discursos de confrontación y choque de civilizaciones (Reinares, 2003; Moreras, 2009; Arigita, 2010; Madonia, 2018). Las migraciones de los años 80 y 90 de poblaciones magrebíes expusieron cómo estas visiones seguían ancladas en el imaginario de la sociedad española. Como explica Elena Arigita:

“la presencia del islam se ha construido a lo largo de dos siglos de manera predominante como algo extraño e incluso hostil a la idea de España y a su identidad nacional. Esta percepción interfiere constantemente, y de manera notable, en los discursos sobre ciudadanía, inmigración, integración e islam, y por supuesto, condiciona e influye de una manera compleja los discursos sobre un “islam español”; no sólo los producidos *sobre* los musulmanes de España, sino también los que producen *los propios* musulmanes, cuyo liderazgo se está formando con ese debate y no es ajeno a todas esas referencias, que asumen, rechazan y reelaboran de formas complejas” (Arigita, 2010:115).

López Bargados y otros autores (López Bargados, 2018; Zapata-Barrero, 2006) afirman

que las acusaciones que se vierten sobre la inmigración musulmana como la falta de integración, el fanatismo religioso, la obsesión con el fantasma de la invasión, etc., además de las prácticas islamóforas existentes en España no dejan de ser más que una morofobia actualizada. López Bargados indica que resulta necesario observar “las profundas similitudes que existen entre la morofobia de la España moderna y la islamofobia de la España contemporánea” (López Bargados, 2016). López Bargados observa en la literatura y discursos securitarios que se producen en el contexto español desde el 11S y con más intensidad después del 11M, una construcción del enemigo basada nuevamente en lo religioso. Con la diferencia que en esta construcción se hace una distinción entre las creencias íntimas y los actos de participación colectiva desde una perspectiva secular, donde se observa a los musulmanes como un colectivo que fomenta una moralidad retrógrada, irracional y contraria a los valores seculares europeos (López Bargados, 2016). Según Martín Corrales, la islamofobia en España no es sólo una mera herencia del viejo conflicto Occidente cristiano y Oriente islámico, sino que es una mezcla de diferentes imaginarios que pasan también por la época franquista (moros de Franco, colonización, etc....) (Martín Corrales, 2002).

En la década de los 90 se empieza a considerar el tema de la islamofobia como la discriminación hacia el islam y los musulmanes. Surgiendo una variedad de definiciones que analizan los diferentes y complejos factores que actúan en la islamofobia. Su consideración como una nueva forma de racismo es una de las teorías que defienden algunos investigadores (Allen, 2004; Kundnani, 2017; Kumar, 2017; Halliday, 1999) que defienden que su funcionamiento se debe a que concuerda con el racismo estructural de la Modernidad colonial europea. En grandes rasgos podríamos decir que la islamofobia se identifica con una actitud de odio que identifica al islam como una religión monolítica, estática, opuesta a la modernidad, inferior a Occidente, incivilizada, agresiva peligrosa y que fomenta el terrorismo (Martín Muñoz, 2012). Bravo añade que esta imagen hostil hacia el islam y los musulmanes lleva intrínseca la idea de que el islam supone una amenaza al bienestar y la supervivencia occidental (Bravo, 2010, 193).

Las conexiones que se hacen de este fenómeno con el “problema de la inmigración y el “problema musulmán”, enmarcándolo desde una perspectiva culturalista que no obedece a la lógica del racismo conocida actualmente (López Bargados, 2018; Gil, 2018), problemas como las mezquitas y espacios de culto en Cataluña o la cuestión del velo en las adolescentes y los institutos o el “terrorismo islámico”, serán la cara práctica de esta

construcción teórica. Como afirma Daniel Gil:

“la dualidad de la islamofobia, al dirigirse a la vez contra un grupo humano y contra una práctica religiosa (...) genera algunas aporías. Centrar el debate en la cuestión religiosa invisibiliza los demás resortes del racismo (...). Aunque la islamofobia haya «convertido una religión, el islam, en una raza» (Bayoumi, 2006: 270), se nutre de elementos diversos que van más allá de la pronunciación de la shahada” (Gil, 2018:60)

Creo que es necesario presentar cómo la islamofobia en España se solapa con un racismo antimoro cuya imagen queda fijada por los diversas etapas y relaciones que el país ha mantenido con España, y con Marruecos en particular. No cabe duda de que la islamofobia y el racismo condiciona la vida de las personas musulmanas que se suma a una situación precaria y de exclusión que viven gran parte de las comunidades musulmanas en España y en Europa en general (Modood, 2003; Ramírez, 2014).

Como afirman Ramírez y López Bargados la islamofobia es una forma de construir el mundo que puede volverse en violencia contra su objeto, apoyada por una fuerte base epistemológica a través de la que se construye un “otro” peligroso y amenazante. La islamofobia, además, presenta un agravio añadido en su configuración: la dominación patriarcal. Como presentan Ramírez y López Bargados, la idea de que el islam *per se* es una religión opresora contra las mujeres hace que fuerzas políticas de ideologías muy diferentes se presenten como defensoras y liberadoras de las mujeres musulmanas (Ramírez y López Bargados, 2015). Desde el planteamiento de la islamofobia de género (Zine, 2006; Khiabani & Williamson, 2008; Hammer, 2013) se analiza el modo en el que la mujer se considera el punto central del discurso y la práctica islamófoba, convirtiéndose en el grupo más vulnerable dentro de la comunidad musulmana por su condición de mujeres. Se centra el debate, entonces, sobre el control del cuerpo de las mujeres musulmanas y la cuestión del hiyab (Mijares & Ramírez, 2008; Ramírez, 2011; Mijares, 2014).

Todo este entramado se ve reflejado en diferentes actos que se muestran en el día a día de la comunidad musulmana en España y limitan sus condiciones de vida. La institucionalización de la islamofobia marca uno de estos actos que condiciona la vida diaria de los musulmanes y favorece una normalización del discurso islamófobo. Las

viejas formas de racismo al moro, y el auge de la islamofobia, son formas de discriminación que van de la mano en España y que sufre la comunidad musulmana española. La manifestación de estas se entrelaza creando un mejunje entre nuevas y viejas discriminaciones, haciendo que observar la islamofobia en España también sea diferente.

3.3.1 Ser musulmán/a en tiempos revueltos: el contexto post 11-S y post 11-M

El 11 de septiembre del 2001 se abrió una nueva etapa en la política nacional e internacional de muchos países de Occidente. La Guerra contra el terror, llevada a cabo por la administración estadounidense en lo que algunos especialistas en relaciones internacionales consideran un ilícito internacional, desató una tendencia de políticas securitarias en torno a las comunidades musulmanas que como afirma Erik Bleich (2009) se añade a toda una problemática preexistente acerca de la percepción del musulmán como peligro. Para Contreras, el problema de la era post 11-M no debe fijarse sólo en esta fecha, aunque sea determinante en el caso español, sino que tiene que observarse como un fenómeno global incluyendo las fechas como el 7-J (Londres), 13-N (París) o el 22-M (Bruselas) ya que aun teniendo características distintas abrirán un marco global donde la irrupción del terrorismo cambió el eje de las confrontaciones tradicionales dando paso a un peso mayor de la cuestión religiosa, entendida como el enfrentamiento de islam/occidente, debido a su presencia en la dialéctica internacional (Contreras, 2017: 364).

En el caso español, el atentado del 11-M ocasionó en la opinión pública un clima de miedo y sospecha generalizada hacia la comunidad musulmana española (Téllez, 2011). Si antes de los atentados el estereotipo del moro (Mateo, 1997; Corrales, 2002) despertaba rechazo y recelo histórico, después de los atentados su percepción se amplió hacia una imagen que hacía referencia a la condición religiosa considerada como base de la violencia y del rigorismo doctrinal extremo y suponía una amenaza de la que había que protegerse previamente (Moreras, 2008: 228). Este sentimiento de sospecha generalizada como consecuencia de la fusión de dos dinámicas totalmente distintas entre ellas, como son la dinámica interna de la comunidad musulmana y la dinámica global internacional del terrorismo, llevó a una amalgama de conceptos y medidas protagonizadas tanto por la política nacional como por la administración pública y centradas en un mayor control de los espacios musulmanes y su comunidad desde la perspectiva securitaria y de

inmigración (Moreras, 2008; Contreras, 2017), reforzando la imagen del islam como una religión “de fuera” y desdibujando las políticas de ciudadanía e integración hasta nuestros días. Tradicionalmente la figura del extranjero ha sido estigmatizada por dos principales razones: la representación de todas aquellas amenazas que están presentes en sus lugares de origen (violencia, intolerancia, fanatismo religioso), y los requisitos de regularidad administrativa que se les exige a los residentes extranjeros y que permite catalogarlos bajo la denominación legal/ilegal mediante la cual pueden ser considerados delincuentes administrativos (Moreras, 2008). Los ataques terroristas del 11-S tendrán un efecto directo en las políticas de inmigración de las diferentes potencias occidentales convirtiéndolo en un problema de seguridad. La lógica del enfoque securitario se alimenta, entonces, de esa criminalización social de la figura del inmigrante. El hecho de ser extranjero y expresar una determinada identidad cultural alimenta argumentos de odio que se basan en la culpabilización respecto problemas como el paro y la delincuencia, y generan a la vez procesos de reconstrucción identitaria donde se reafirma la identidad de las sociedades receptoras, europeas en este caso, oponiéndola a las expresiones culturales e identitarias de las poblaciones migrantes (Moreras, 2008: 237). Es gracias a esta percepción que los diferentes Estados legitiman su acción de control para preservar el orden social y la identidad, frente a aquello que ha sido concebido como una amenaza, en este caso concretamente la comunidad musulmana. Así Moreras recoge varias noticias y declaraciones⁹ en la prensa nacional donde se visualiza esta sospecha y criminalización de la comunidad musulmana. El Barómetro del Real Instituto Elcano de junio de 2004 mostró que el 15% de los entrevistados sugirió que habría que eliminar la inmigración musulmana mientras que el 19% abogaba por una expulsión de los inmigrantes marroquíes (Moreras, 2008: 229) Moreras explica el rechazo hacia lo musulmán y lo marroquí como consecuencia de:

“El estereotipo que, en la sociedad española, ha sintetizado de una manera más clara este rechazo, gira en torno al concepto de “moro”, aplicado históricamente por la sociedad española, hacia el colectivo marroquí. En una fase más de la acumulación de prejuicios negativos en torno suyo, el componente religioso se añade al cuadro de definición de un colectivo y de unos individuos que se

⁹ Moreras, Jordi, ¿ “Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha” en *La condición de inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*/coord. Manuel Hernández Pedreño, Andrés Pedreño Cánovas, 2005, págs. 227-240.

entienden, antes que nada, como condicionados por una fe y una práctica religiosa que les convierte en “creyentes compulsivos e irracionales” (Moreras,2008)

Un ambiente que se convierte en un caldo de cultivo propicio para la presencia de la islamofobia y sus discursos que colocarán a la comunidad musulmana española en el ojo del huracán. El discurso de la integración se verá colapsado por la cuestión securitaria cuya ejecución supondrá una doble criminalización del “otro/a” musulmán/a”. La integración de la población musulmana se hará en clave de sospecha mediante medidas políticas que en vez de cumplir con los acuerdos del 92 se verán legitimadas por el control del Estado con el fin de acabar con el llamado radicalismo. Así, por ejemplo, unos años más tarde, después de los atentados de Barcelona del 17 de agosto del 2017 se empezó a crear un debate relacionado con la figura del imam y el papel de las mezquitas desde una perspectiva securitaria. El hecho de que se pongan en la mesa medidas como el censo de imanes o su formación después de un atentado terrorista alimenta esa “sospecha” y percepción de “amenaza” que limita y discrimina mediante la islamofobia a toda la comunidad musulmana. La cuestión juvenil no pasa desapercibida y ahora los programas de prevención contra la “radicalización” como el PRODERAI, serán impuestos como estigma y criminalización de los jóvenes respecto a sus otros/as compañeros/as en los centros educativos.

Este clima empujó en la época post 11-M a un grupo de jóvenes a crear asociaciones juveniles con el fin de llevar a cabo actos sociales mediante los cuales poder expresar su ciudadanía y luchar contra los estereotipos sobre la comunidad musulmana. Téllez explica cómo a través de estas asociaciones los jóvenes crearon nuevos discursos basados en su identidad en la que “ser marroquí” y “ser musulmán” podía ser algo contrario al estigma generalizado en la sociedad española no musulmana (Téllez, 2011). La “ciudadanía” y la “musulmanidad” se convirtieron en las insignias de estas asociaciones (Téllez, 2011). Años después, seguía siendo necesario trabajar en estas cuestiones. Madonia recoge en su trabajo varios testimonios de jóvenes musulmanes/as que recuerdan la época post 11-M como “momento duro de la infancia” (Madonia, 2018:188). El miedo y la presión social se cebó doblemente con los jóvenes musulmanes que se vieron en el punto de mira tanto dentro de la comunidad musulmana como fuera. Este sentimiento de amenaza y riesgo “se verá instalado en la cotidianidad de los/as jóvenes musulmanes/as” (Madonia, 2018:190), acentuándose según ha ido avanzando la lógica securitaria. Los primeros años

estuvieron marcados por un control de los grandes centros culturales y mezquitas que otorgaban espacios a varias asociaciones para sus actividades. Esto suponía en ocasiones un choque entre los intereses de los/as jóvenes musulmanes/as y el resto de la comunidad. Los/as jóvenes musulmanes/as expresaban nuevas necesidades y diferentes formas de satisfacerlas y poco a poco el movimiento asociativo juvenil musulmán se fue alejando de los centros y mezquitas para crear espacios propios (Madonia, 2018:191). La actualidad puede hacer referencia a un control extendido a todos los espacios.

3.3.2 La institucionalización de la islamofobia en España: Pacto Antiyihadista y PRODERAI

Las políticas derivadas después del 11-S dejaron entrever según Naber el carácter transnacional de la guerra contra el terror que acabó afectando en la vida cotidiana de gran parte de la diáspora árabe y musulmana estadounidense (Naber, 2005). La invasión de Afganistán y la guerra de Irak llevaron consigo una serie de operaciones de control y lucha contra el terrorismo que se trasladaron dentro de las fronteras de Estados Unidos: detecciones, redadas, interrogatorios y deportaciones son las políticas securitarias que el gobierno de Bush llevó a cabo en la era post 11-S. Estas políticas desdibujaron los derechos o límites de la ciudadanía para dar lugar a una prevalencia de la sospecha y criminalización generalizada hacia la población árabe y musulmana (Akram y Johnson, 2004; Akram y Karmely, 2005).

El caso español no dista mucho de la experiencia estadounidense. El denominado “terrorismo islámico” se combatirá con un modelo de política securitaria parecido al de varios países vecinos europeos. No es de extrañar la amalgama que se realiza entre terrorismo, inmigración y radicalización ya que, tal como plantea Ramírez, la OTAN y la UE construyeron a la inmigración como una amenaza para el orden democrático. Esta concepción favoreció la creación en 1976 del Grupo TREVI (Terrorismo, Radicalismo, Extremismo y Violencia Internacional) cuya función es crear ordenanzas comunitarias de inmigración mediante el criterio de ministerios de interior y fuerzas de seguridad (Ramírez, 2016: 24).

En este contexto la figura negativa del y lo musulmán estimula la creación de jurisprudencias de carácter punitivo, lo que López Bargados explica, citando a Cancio Melia, como el “derecho al enemigo” debido a la asociación del islam como ese ente

“incivilizado” que puede alterar el orden “civilizado” de las democracias europeas (Cancio Melia, 2010 citado en López Bargados, 2014: 25) La sospecha y criminalización de lo musulmán estará basada en la práctica diaria y la práctica comunitaria. López Bargados argumenta que:

“Los sospechosos lo son, ante todo, a causa de su vida comunitaria, de la interacción que establecen con compatriotas y correligionarios, el centro de una conducta que se juzga culposa, y que los incrimina ante las autoridades policiales y judiciales.” (López Bargados, 2014: 41).

El ambiente de alarma internacional, los atentados terroristas y la criminalización del islam y la comunidad musulmana marcará lo que muchos académicos consideran como la institucionalización de la islamofobia (Allen, 2004; Bleich, 2009; Moosavi, 2013; Tufail y Poynting, 2013). Concretamente en España creemos que podemos señalar el comienzo de esta etapa con las redadas policiales. López Bargados señala la naturaleza y desarrollo de las detenciones preventivas que se llevaron a cabo antes de que se produjese ningún atentado terrorista en España (López Bargados, 2014: 29). En su trabajo analiza el choque de cuatro operaciones policiales: Operación Lago, Tigris, Chacal y Cantata. Mientras que la operación Tigris y Chacal se enmarcaban dentro del proceso judicial del 11-M, las otras tenían carácter preventivo. La falta de presunción de inocencia de los acusados y la estigmatización social sobre los familiares y miembros de la comunidad desencadenó un pánico moral impulsado por la cobertura mediática (López Bargados, 2014: 31).

Los medios de comunicación son un canal clave para analizar el impacto de la opinión pública en esta cuestión. Como afirma Ramírez los medios acaban usando criterios policiales o de organismos de seguridad nacionales y europeos. Así, la lógica securitaria “se acaba convirtiendo en un supuesto dato empírico o incluso, en una constatación científica” (Ramírez, 2016:22). Este hecho se ve reforzada como expone Moreras (2005) con la aparición de “los expertos del miedo” (Geisser, 2003), cuya presencia en los medios o incluso en la producción de obras sobre cuestiones de terrorismo tiene un gran impacto en la población y extiende el sentimiento de amenaza. Se puede observar esta influencia claramente en el uso del término “radicalización” cuya presencia fue frecuente desde el año 2000 en diversos documentos a nivel europeo que tratan sobre cuestiones de

terrorismo. Sin embargo, no es hasta 2005 cuando figura en el texto de la Estrategia antiterrorista del Consejo Europeo que señala como objeto algunos países musulmanes y europeos y en el 2015 pasa a ser un criterio central en el Plan Estratégico Nacional de Lucha contra la radicalización violenta que abarca el Estado español (Ramírez, 2016:1). Ramírez data la fecha del 2005 el período en el que empieza a aparecer el término en la prensa española que usa el término “radicalización” como clave para analizar todo lo relacionado con el yihadismo (Ramírez, 2016:1-2). Esta construcción será clave para observar cómo tanto los medios, como la academia y las políticas estatales alimenta la figura del musulmán como potencial terrorista.

El 2015 supone una fecha importante en la legislación relacionada con el terrorismo. Los atentados terroristas de París¹⁰ ocupan gran parte de la cobertura de los medios estatales que presentan más fuerte el discurso securitario y la alarma en el ámbito político. Se abre una nueva etapa en la institucionalización de la islamofobia que se verá personificada en España a través del Pacto Antiyihadista que fue anunciado públicamente el 2 de febrero del 2015. Con el nombre oficial de “Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en lucha contra el terrorismo”, el pacto contiene ocho medidas: modificación del Código Penal en materia de delitos y terrorismo, aplicar la máxima pena privativa de libertad del Código Penal para los delitos de terrorismo con muertes, impulsar reformas legislativas para reforzar el marco jurídico y la eficiencia de jueces, fiscales, Fuerzas y Cuerpos de seguridad, mantener vivo el recuerdo de las víctimas del terrorismo, garantizar los recursos en la lucha contra el terrorismo en la Administración de Justicia, Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y servicios de inteligencia, llevar a cabo políticas para erradicar cualquier forma de “radicalización violenta” (racismo, xenofobia, o discriminación por distintas creencias, opinión o confesión religiosa), la adopción de políticas de prevención y persecución penal contra el terrorismo en cooperación con la Unión Europea y con el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y, por último, alcanzar el mayor acuerdo entre las fuerzas políticas con representación parlamentaria (Téllez, 2018:13). Téllez analiza varios discursos parlamentarios para mostrar cómo el “yihadismo” se convierte en el enemigo común contra el que hay que luchar unidos y

¹⁰ Después de los atentados de París del 13 de noviembre del 2015 el líder del Partido Socialista Obrero Español se reunió con diferentes líderes de la comunidad musulmana española. Es un claro ejemplo de la escenificación de la dialéctica religiosa y una cierta “responsabilidad” que se le otorga a la comunidad de un acontecimiento como puede ser el llamado terrorismo yihadista. Ver: https://elpais.com/politica/2015/11/18/actualidad/1447887299_842619.html

llevar a cabo todos los medios para poder establecer el orden público. Esta unidad necesaria que se desgrana de este pacto no va a criminalizar sólo a la comunidad musulmana, sino que va a ser una herramienta para estigmatizar y enjuiciar cualquier movimiento social que se considere disidente al “orden público” establecido (Ramírez, 2016: 23).

Téllez muestra cómo el contenido del pacto aunque se presente como un acuerdo en la lucha contra todo tipo de radicalización violenta, el “yihadismo” o “terrorismo yihadista” aparece como justificación del plan y en los argumentos del gobierno con los que se sustenta su necesidad (Téllez, 2018: 20). Un caso claro de la estigmatización y criminalización que se hace de la comunidad musulmana es el ejemplo que escenifica el plan como “radicalización violenta” donde se cita la protesta de la comunidad musulmana hacia la decisión de un ayuntamiento del cierre de un cementerio musulmán. De esta forma la protesta legítima hacia la discriminación en los derechos fundamentales de los seres humanos sobre una comunidad como la musulmana se criminaliza y considera una forma de radicalización. Como apunta Ramírez sería alarmante si en esta misma situación se sustituyese la palabra “comunidad musulmana” por “comunidad católica” y “cementerio musulmán” por “cementerio católico” porque se consideraría un acto contra los derechos fundamentales (Ramírez, 2016).

Es obvio que las medidas estatales se nutren de concepciones islamóforas y racistas que no sólo pretenden combatir el terrorismo, sino controlar a una población diferente y “contraria” a la identidad y los valores sociales establecidos como es la comunidad musulmana. Así Mounir Benjelloun Andaloussi Azhari, presidente de la FEERI, muestra su descontento con las medidas y la estigmatización que supone para la comunidad:

“El Grupo Nacional de Lucha contra la Radicalización Violenta promovido por Interior cuenta con organismos administrativos como los ministerios, el CNI, la Federación Española de municipios, Fundación Pluralismo y Convivencia y otras entidades públicas o privadas que se considere necesaria, esto último para referirse a centros de investigación ligados a las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado; y queda evidente que, a pesar de que haya aparecido en algún que otro medio de prensa, la Comisión Islámica de España, la representante legal de los musulmanes españoles y su único interlocutor ante el Estado no cuenta. Los musulmanes

españoles, tanto a nivel de la CIE, de las federaciones, comunidades como individuos nos sentimos marginados en esta lucha y estigmatizados por los poderes públicos.” (Benjelloun, 2015).

Y apunta críticamente hacia las políticas de gestión del islam como algo ajeno al país como el verdadero problema de la comunidad:

“Las manifestaciones de algunas partes oficiales autorizadas que aconsejan ceder parte de nuestra soberanía a terceros para la formación de imanes y para la importación de un islam ajeno a nuestra realidad no hará sino confirmar que el islam nada tiene que ver con nuestro país, que los musulmanes son ciudadanos extranjeros y no merecen la molestia de interesarse porque se organicen y tengan sus facultades de teología donde se formarían los futuros imanes y profesores de religión, donde conocerán los marcos jurídicos y legales de nuestro país, su lengua, su historia y su cultura.” (Benjelloun, 2015)

El control de esta potencial amenaza terrorista es concebido como un deber de todos¹¹ y por eso las fuerzas estatales llaman a la sociedad a colaborar para prevenir posibles actos radicales violentos. Así en el 2014 el Ministerio de Interior lanzó la aplicación Alertscoop con el fin de facilitar la colaboración ciudadana con las Fuerzas de Seguridad. Mediante esta aplicación se puede denunciar el radicalismo a través de la plataforma “Stop Radicalismos”. Téllez muestra como la aplicación se ha presentado como una forma de denunciar a los musulmanes que se están “radicalizando”, con unas indicaciones que ponen el foco en la religiosidad islámica (Téllez, 2018:23). Una religiosidad que levanta recelos, sospechas y genera un pánico moral y que cuanto mayor presencia parece tener dentro de la sociedad, mayor son los esfuerzos para eliminarla del espacio público (López Bargados y Ramírez, 2015). Si además se trata de una religiosidad que se muestra por parte de un colectivo como es la juventud el peligro parece mayor y hay que “prevenir” desde la educación. Es el caso de la creación del PRODERAI (Prevención, Detección e Intervención de los Procesos de Radicalización en los Centros Educativos) que se llevó a cabo después de los atentados del 17-A y cuyas directrices vuelven a apuntar hacia la

¹¹ Después de los atentados del 8 de octubre del 2019, el presidente Macron hace un llamamiento a la sociedad francesa de extremar la “vigilancia” y colaborar en la lucha contra la radicalización islamista. Ver: https://elpais.com/internacional/2019/10/08/actualidad/1570538931_572452.html

criminalización de la religiosidad islámica. La barba, el hiyab o los tatuajes de henna son considerados como indicadores que pueden mostrar una posible radicalización de la juventud musulmana. Tal y como apunta López Bargados estas lógicas “sitúan las prácticas corporales asociadas al islam en el primer plano de la pesquisa fiscal, como pruebas documentales inequívocas del comportamiento criminal de los imputados. (López Bargados, 2014: 37). La inclusión del género en estas lógicas viene de dos perspectivas. La primera son las creencias morales que los hombres aplican en el ámbito familiar y social con las mujeres, y la segunda, es la práctica religiosa y cultural que se transmite a través del cuerpo de las mujeres. El impacto de las mujeres en el terrorismo ha supuesto un cambio en los estándares establecidos de seguridad. El velo de las mujeres musulmanas se convierte en la representación de ese “enemigo común” (Naber, 2005), el terrorismo, que intenta acabar con el orden público, violentar la democracia y acabar con la libertad de las mujeres. De esta forma la mujer musulmana velada de ser víctima en el imaginario islamófobo se convierte en verdugo.

3.4. Conclusiones

Podríamos concluir que mi elección de llamar al “estado real histórico” de la religión establecido por Simmel (2012) como “estado crítico del islam” se basa en la historia y relación de adversidad y enemistad que representa el islam para España. Un hecho que no queda sólo reflejado en los libros de historia, sino que, como hemos podido ver, se observa en diferentes actos discriminatorios sociales como la islamofobia o políticas institucionales como el PRODERAI o el llamado Pacto Antiyihadista. Cuestiones que afectan en el día a día de la comunidad musulmana española de origen marroquí y les coloca en una situación en la que el islam debe ser reflexionado, pensado y practicado desde todas estas dificultades. Veámoslo en concreto en la construcción cotidiana de la religiosidad.

CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DE LO RELIGIOSO Y LA RELIGIOSIDAD

Una vez delimitado lo que es el islam en España, empecé un trabajo de campo, con el fin de buscar en los discursos sobre la religiosidad y las prácticas religiosas de la juventud musulmana el “estado crítico del islam” como la base de la que parte su experiencia religiosa. Vivir en España, estudiar en el sistema educativo español les coloca de formas diferentes ante este “estado crítico del islam” y a través del cual crean toda una serie de religiosidades y concepciones religiosas. Para adentrarme en ellas decidí observar dos estadios diferentes del islam: *ibadat* y *mu`amalat* que aluden a un primer ámbito privado centrado en las creencias y prácticas religiosas individuales, y un segundo, centrado en la faceta social de la religión como las relaciones interpersonales (amistad, matrimonio, familia, etc) y las prácticas colectivas.

Los testimonios de las entrevistadas realizadas muestran la lógica con la que se construyen las creencias y prácticas religiosas más que un grado alto o bajo de observancia religiosa. En los siguientes epígrafes se centran en cuestiones individuales como la identidad, la religiosidad y las creencias religiosas, las crisis existenciales, las prácticas religiosas como la oración, el ayuno, la lectura del Corán y el uso del hiyab.

4.1. La identidad

En un entorno en el que se presentan las adversidades anteriormente citadas forjar una identidad propia puede parecer todo un reto. Así es como nos ha sido expresado a lo largo de las entrevistas que hemos realizado. Fayruz respondía a la pregunta sobre su identidad de la siguiente manera:

F- “puuf es que es una pregunta muy complicada para nosotros, no lo sé, la verdad, me siento un poco como a caballo entre dos culturas y dos civilizaciones.” (chica, 28 años, Toledo, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

El señalamiento de las “dos culturas”, la española y la marroquí, y la identificación con ese “nosotros”, es un rasgo constante en todos los testimonios recogidos por parte de los informantes. El proceso de construcción identitaria viene acompañado de la construcción de la alteridad bajo la que son identificados estos jóvenes. En su trabajo sobre juventud musulmana en Madrid, Téllez definía esa alteridad vinculada a tres categorías: “marroquíes”, “musulmanes” y/o “moros” mediante las cuales la sociedad, permeada con lo que define como “patriotismo español”, concibe a este colectivo de jóvenes (Téllez,

2008, 2011). También Madonia expone en su trabajo que el sentimiento de extrañeza y diferenciación que viven muchos jóvenes afecta en la construcción identitaria, tanto la subjetiva como la colectiva (Madonia, 2018:134).

Durante la etnografía he podido observar cómo en una gran parte de las actividades realizadas en mezquitas o asociaciones, el tema de la “identidad” se presentaba como el problema principal de la juventud musulmana. En una entrevista a Muhammad Said Alilech, imam y profesional con una larga experiencia en el asociacionismo musulmán juvenil, explicaba que:

M- “(los jóvenes) tienen una problemática de identidad severa (...) la problemática es que nuestros hijos no saben lo que son, los jóvenes no saben lo que son...”

Hicham Ouled Muhammad, traductor y activista en el ámbito del asociacionismo juvenil de la comunidad musulmana, hacía una observación sobre la construcción identitaria de la juventud musulmana de origen marroquí en el mismo sentido:

H- “los jóvenes, tienen principalmente un problema de identidad, eh, nuestros jóvenes no saben qué son, vas a los actos y son jóvenes que han nacido aquí y cuando les preguntas te dicen que son inmigrantes, eh, es un caos, un serio problema, y son jóvenes que han nacido aquí, que están desarrollando su vida aquí...”

Considero que para mi análisis sobre la religiosidad y las prácticas religiosas, la construcción identitaria es un factor importante a tener en cuenta. Creo que el grado de aceptación, rechazo o construcción de la identidad mediante las tres categorías (marroquí, musulmán y moro) y “lo español” afecta a las lógicas sobre la religiosidad y lo religioso.

A partir de las entrevistas realizadas he considerado que podemos dividir las construcciones identitarias en tres categorías: identidad asumida, identidad construida e identidad reflexiva.

4.1.2. Identidad asumida

Llamamos “identidad asumida” a aquella identidad que desde la sociedad y la administración se le atribuye a este grupo de jóvenes, es decir, la identidad marroquí. La

referencia a lo administrativo es debido al estatus legal que ostenta gran parte de este colectivo, ya que no todos los jóvenes de origen marroquí nacidos o que han venido a edades muy tempranas poseen la nacionalidad española. Esto se debe a que en España el criterio de nacionalidad se rige por el ordenamiento del *ius sanguinis* por el cual una persona adquiere la nacionalidad de sus ascendentes sea cual sea el lugar de nacimiento. El art. 17.1¹² establece que son españoles de origen los siguientes casos: los nacidos de padre o madre españoles, los nacidos en España de padres extranjeros, si al menos uno de ellos hubiera nacido también en España exceptuando hijos de funcionarios diplomáticos, los nacidos en España de padres extranjeros, si ambos carecen de nacionalidad o si la legislación de ninguno de ellos atribuye al hijo una nacionalidad y los nacidos en España cuya filiación no resulte determinada. No obstante, hay numerosas personas en el colectivo marroquí que tienen la nacionalidad española por residencia, *ius solis*, y por lo tanto sus descendientes también, aunque se trate de un proceso lento y marcado por la precariedad laboral que impide a otra gran parte del colectivo migrante marroquí acceder a esta última opción.

En el caso de mis informantes el estatus legal varía según las condiciones socioeconómicas de los padres. Si bien la gran mayoría se trata de jóvenes nacidos en territorio español o que han venido a través de la agrupación familiar a edades tempranas y han conseguido la nacionalidad por trámites que habían empezado sus progenitores, hay una parte que no disfruta de este estatus legal, por ejemplo, el caso de Hamid¹³ un joven de 22 años nacido en España el caso de Maya una chica de 25 años que vino a España con sus padres a los 4 años. Ambos casos coinciden en la situación precaria que viven sus progenitores tanto administrativamente como laboralmente. Como se ha explicado anteriormente, el acceso a la nacionalidad y a la estabilidad administrativa es una de las dificultades que afectan primordialmente a la comunidad marroquí llevándola en muchos casos a la precarización laboral. Concretar la condición legal en la que viven los jóvenes entrevistados es vital para entender sus posiciones discursivas. Se trata de un principio

¹²Ley de 15 de julio de 1954 por la que se reforma el Título Primero del Libro Primero del Código Civil, denominado "De los españoles y extranjeros" publicada en BOE núm. 197, de 16 de julio de 1954, páginas 4831 a 4834 (4 págs).

¹³ Hemos usado pseudónimos con el fin de preservar el anonimato de las personas entrevistadas. Así mismo las transcripciones de términos árabes han sido castellanizadas con el fin de acercarlas al lector no familiarizado con el árabe.

que condiciona la inclusión de estos jóvenes en la sociedad española e influye en su construcción identitaria. Así a la pregunta “de dónde eres” Hamid contesta sin dudar:

H- yo soy marroquí...

P- ¿y dónde has nacido?

H- aquí, pero eso ¿sabes?, da igual, yo soy marroquí, mi familia, mi religión, mi gente (chico, 22 años, Madrid, estudios secundarios)

Hamid debido a la precarización laboral que sufren sus padres, vive en una zona que puede considerarse marginal dentro de la Comunidad de Madrid como es el asentamiento de la Cañada Real donde se congrega un conjunto de viviendas ilegales con gran población marroquí y gitana. Al ir a su casa con el fin de realizar la entrevista, el “barrio” era muy similar a los barrios populares de Marruecos tanto por el diseño de las viviendas que lo conforman como por las calles con gente y niños jugando. Por lo que Hamid se ha criado y se está socializando en un entorno de exclusión y marginalización ya que podría considerarse la cañada un gueto. En el caso de Maya las cosas cambian un poco a la hora de definir su identidad ya que incluye de alguna manera lo español:

M- Yo me siento marroquí, la verdad. Me sale, no puedo decir otra cosa ¿¿sabes?¿, pero a la vez soy consciente de que tendré cosas españolas, en plan, porque llevo muchos años aquí, estoy formándome aquí, pero es que me siento marroquí (chica, 25 años, Toledo, estudios universitarios)

Aunque los dos coinciden en la situación laboral precaria de sus padres que los ha llevado a vivir en la marginalidad o en la zona rural como es el caso de Maya, sus recorridos vitales son muy diferentes. Existe un intento de construcción identitaria múltiple de Maya al incluir lo que ella denomina como “cosas españolas”. Pensamos que no sólo afecta la cuestión de la edad (Maya es mayor que Hamid) y por lo tanto puede realizar un análisis de su realidad más completo, sino que bajo nuestro punto de vista el nivel educativo de cada uno de los informantes hace que la visión que perciben de la realidad sea más variada. Según nos informa Hamid ha tenido dificultades en su trayectoria educativa que le han llevado a ser repetidor en la ESO y no acabar un ciclo formativo de grado medio, mientras que Maya ha conseguido llegar a la universidad y cursar una carrera.

H- “A mí es que no me gusta estudiar ¿sabes?, es que yo quería trabajar, ¿sabes?, en plan, es que no, no me entra en la cabeza...” (chico, 22 años, Madrid, estudios secundarios)

M- “la verdad que nunca me ha costado estudiar, también tengo suerte porque mis padres siempre me apoyan ¿sabes? pero que si lo notaba, en plan, en el instituto, no por mí, sino que no teníamos internet en casa, ni tengo bibliotecas cerca, vivíamos en una finca, ¿sabes? pero lo hablé con los profesores o en plan me dejaba mi madre al acabar ir a casa de una amiga, y bueno, “*lhamdulillah*” (gracias a dios) pude hacer una carrera y bien la verdad” (chica, 25 años, Toledo, estudiante universitarios)

En la misma línea de Maya, aunque con diferente estatus legal ya que todos tienen nacionalidad española, se encuentran otros entrevistados como es el caso de Mohamed, Fayruz y Samira que se definen como marroquíes, pero consideran que también “lo español” tiene cabida en su identidad. Mohamed contestaba de la siguiente manera:

M- yo soy marroquí, bueno también puedo decir que occidental porque nos hemos criado aquí en España. Orgulloso de mi bagaje cultural marroquí y de los valores que tengo como occidental Pero la presencia de Marruecos es fuerte

P- ¿en qué?

M- mi familia, la gente con la que me he movido, las vacaciones, luego yo vine un poco mayor con 9 años, ¿sabes?, me acuerdo de parte de mi infancia, ¿sabes?, no sé, en clase también eres el marroquí

P- ¿Cómo eso de que en clase eres el marroquí?

M- sí, eh, me refiero aquí en España no en Marruecos que por ejemplo descubrí que era africano a los 9 años [risas] porque la gente me lo decía en el colegio, en clase, ¿sabes? (risas) yo no era consciente ¿sabes? (risas) (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

En este caso Mohamed vino a través de reagrupación familiar con la edad de nueve años. El informante incluye en su identidad a España como lo occidental. En la misma situación se encuentra Fayruz que vino a la misma edad que Mohamed y mediante el mismo proceso a España. La única diferencia en este caso es que Fayruz ha tenido que empezar por su cuenta propia, al acabar sus estudios universitarios y conseguir un puesto de trabajo

fijo, el proceso de adquisición de la nacionalidad española debido a la situación precaria que le impide a sus padres acceder a ella. Fayruz hace referencia en este caso al hecho de ser inmigrante:

F-“No me siento al cien por cien marroquí porque no, porque cuando voy allí no soy al 100% marroquí pero aquí tampoco me siento al cien por cien española, entonces, no lo sé, creo que tengo un crisis identitaria como muchísimos, seguro, y luego yo que sé, a lo mejor a veces me siento más española por haber crecido aquí, estudiado aquí, conocer aquí, yo que sé, eh, votar aquí pero luego dices que no, que no soy española, yo soy inmigrante, entonces también un poco la percepción eh, eh, no sé, como te ve la gente también....”

P- ¿cómo te ve la gente?

F-Sí, sí como te ve la gente, nunca eres al cien por cien española, yo creo que también porque vine con 8 años, si hubiese nacido aquí pues a lo mejor si sería más fácil y me saldría a la primera, sí, soy española (chica, 28 años, Toledo, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Samira también coincide en esta cuestión:

S- Yo me siento marroquí y lo soy, aunque mi forma de pensar es de aquí y tengo la nacionalidad, pero eso sólo es un papel. Además, siempre nos van a tratar como inmigrantes (chica, 25 años, estudios de formación profesional superior, desempleada, Madrid)

Los tres informantes parecen moverse en un entorno social muy inclusivo en el que hay amistades de todas las nacionalidades que conforman actualmente el panorama social español, se podría añadir que el único matiz es que Samira reside en la Cañada de Madrid, un asentamiento marginal como se ha expuesto anteriormente. Así como a nivel escolar, Fayruz y Mohamed tienen estudios superiores mientras que Samira ha cursado un grado de formación de ciclo superior hecho que puede presuponer una distinción de clase social que lleve a percepciones y contextos diferentes. En este grupo se puede observar cómo la construcción identitaria no es sólo un proceso individual, sino que colectivo, la percepción que la sociedad proyecta sobre estos jóvenes como extranjeros e inmigrantes hace que ellos también sean conscientes de que no van a ser aceptados si expresan su españolidad. Fayruz es la única que pone en duda una posible doble identidad puesto que se siente extraña tanto en España como en Marruecos a pesar de haber nacido allí. Los

tres informantes vinieron con edades que podríamos considerar avanzadas en comparación con los demás informantes, Mohamed con 9 años y Samira y Fayruz con 8 años. Forman parte de la realidad que ha sido conocida por los estudios sobre hijos de inmigrantes como “la generación 1.5”, es decir, jóvenes que han nacido en el país de origen de sus padres y socializado en el país de acogida (Suárez, 2006) incluso han llegado a ser tratados por algunos estudios como “los hijos inmigrantes y no como los hijos de inmigrantes” ya que experimentan el proceso migratorio a diferencia de los nacidos en territorio español las llamadas “segundas generaciones” (Portes et al, 2016: Arcarons, y Muñoz-Comet, 2018). Otros estudios clasificarían a nuestros informantes con la categoría “generación 1.75” puesto que llegaron a España durante su infancia después de una socialización primaria (Feixa, 2008). En este caso estos tres informantes habrían empezado la etapa de escolarización en Marruecos, controlan bien el árabe y son capaces de entablar conversaciones en árabe sin problemas, aunque en sus testimonios no suelen mezclar las lenguas como pasa con los demás testimonios que hacen referencia a los marroquíes como “*mgharba*” o musulmanes “*mselmin*” utilizando así la lengua árabe como veremos más adelante. Se trata de una realidad que forma parte de la fisiología de la juventud musulmana española de origen marroquí debido a que la historia de la inmigración todavía es muy reciente en comparación con países del norte de Europa, como Francia u Holanda, donde la inmigración marroquí lleva asentada desde mediados del siglo XX.

La percepción de la sociedad española a la hora de la construcción identitaria va a ser un factor primordial en nuestros siguientes informantes los cuales se identifican como marroquíes, aunque hayan nacido en España y teniendo una socialización con un entorno de amistades exclusivamente español. Es el caso de Yusra que justifica su marroquinidad de la siguiente manera:

P- ¿pero me acabas de decir que has nacido aquí?, ¿no?

Y-“a ver, es que no sé cómo explicarlo, eh, yo sé que soy española porque he nacido aquí, vale, he estudiado aquí conozco la historia y cosas de aquí pero es que a la vez soy marroquí y me gusta ¿sabes?, eh, es que es muy raro porque si digo que soy española me tengo que explicar y me preguntan y tengo que contar mi vida, y a veces, eh, son personas extrañas o que no conoces mucho y les tienes que contar media vida, ¿sabes?, y como que no, y si digo que soy marroquí pues ya, ya no te dicen nada más” (chica, 19 años, Madrid, estudiante universitaria)

El cuestionamiento al que se ven sometidos algunos jóvenes al no encajar en el “prototipo general” de español hace que el hecho de expresar su españolidad sea a veces objeto de interrogatorios en el que tienen que contar la historia familiar para explicar por qué son españoles, se llaman Yusra o Amir, son musulmanes y llevan velo como en el caso de la entrevistada. Todas unas características que tradicionalmente se atribuyen al otro musulmán. La percepción general de concebir la identidad como la construcción de algo homogéneo y único hace que las identidades múltiples que poseen estos perfiles sean vista como extrañas e incompatibles puesto que el islam, como hemos visto anteriormente no representa sólo la otredad, sino que la incompatibilidad con el mundo occidental. Asraf hablaba de su identidad en este sentido:

A- “Yo soy marroquí, pero he nacido aquí ¿sabes? y tengo nacionalidad española”

P- entonces, eres español, ¿no?

A-no, no lo soy, es que eso no cuenta, lo de la naciona.... porque no somos como ellos, vale, aquí he hecho todo, pues he nacido aquí, he crecido aquí, estudios, amigos y todo eso, ¿sabes?, pero es que me siento marroquí, por mi familia, ¿sabes?, por muchas cosas, somos *mselmin* (musulmanes), ¿sabes?” (chico, 22 años, Madrid, cursando grado de formación profesional superior)

La idea de un “nosotros” musulmanes y marroquíes se enfrenta al “ellos” españoles. Una percepción traída a través de una construcción social e histórica donde el islam siempre ha sido considerado el otro por antonomasia. Esta percepción se plasma en la vida práctica de los jóvenes españoles de origen marroquí a través no sólo de los procesos administrativos que han vivido a través de sus padres como hemos visto en los casos anteriores, sino que también por el trato de la sociedad y la escuela que lleva en ocasiones a episodios de discriminación que han podido experimentar algunos jóvenes por parte de compañeros de la misma edad o profesionales de la educación. Es el caso de Amir:

A- “ninguna respuesta me completa.... Si dices que eres marroquí pues no es completa porque he nacido aquí y ahora tengo la nacionalidad, pero si vas a Marruecos y dices que eres marroquí te dicen que eres español en España si dices que eres español te dicen que eres marroquí”

P- “¿y tú como te sientes? Sin que te diga nada nadie

A- “me siento más marroquí que español, es con la gente que te identificas al final, que a lo mejor puedes hablar abiertamente de todo sin que te juzguen por así

decirlo, interpretar de otra cosa lo que tú dices

P- ¿cómo qué por ejemplo? ¿tú te sientes juzgado?

A-me sentía juzgado en la edad de adolescencia, te mudas aquí, ya no era sólo marroquí ya era marroquí en un sitio como un poco entrecomillado, ¿sabes?, lo primero que te dicen es y tú donde vives dependiendo de dónde vives pueden hacer grupo contigo o no (...) en el instituto sobre todo y al final te juntas con gente de la mezquita y es con esa gente con la que acabas saliendo y hablando y haciendo vida social, ¿sabes?, ahora en la universidad por ejemplo más, claro, porque allí es que todos son blanquitos, por así decirlo, y tú eres el único así y te preguntan y de dónde eres y tus padres y por eso al final digo marroquí directamente, ¿sabes?, y te ahorras, ¿sabes?, ya ¿sabes? lo que digo

P- ¿te refieres a explicar lo de la nacionalidad de tus padres o dónde vives?

A-No ya en la uni, nadie me pregunta ¿sabes?, digo Rivas Vaciamadrid y ya pero en el instituto con los profesores sobre todo aquí lo que tenían es que las chicas marroquíes son las tranquilas y las que estudian y los chicos son unos liantes, una profesora me lo dijo así tal cual, al empezar el curso y me dijo: a ver si cambiáis mi perspectiva, ¿sabes?, yo me sentí un poco mal, bueno bastante (...) además luego entre amigos españoles cuando alguien le falta algo o le roban algo sientes como te miran el primero, por una parte creo que es normal cuando pasa algo muchas veces y siempre son los mismos, pues tienen razón al dudar de mí pero si ya me conoces pues no hace falta, ¿sabes?, y por eso al final te vuelves a juntar con marroquíes y musulmanes (chico, 23 años, Madrid, estudiante universitario)

En su experiencia Amir narra un rechazo vivido en el instituto y por parte de amistades españolas no musulmanas y el modo en que se dirige a lo marroquí como un espacio seguro en el que no es interrogado, rechazado o discriminado.

A lo largo de los testimonios de los informantes se plasma la idea de Laclau de la constitución de la identidad social como un acto de poder (Laclau, 1990) por el que el grupo mayoritario establece construcciones y tramas discursivas donde estos jóvenes son considerados marroquíes e inmigrantes a pesar de que algunos vivan en España desde su infancia o hayan nacido aquí. Así mismo estos jóvenes asumen esta categoría de “otro” sin resistencia o con el fin de evitar ir en contra del discurso mayoritario por el que se les identifica como marroquíes.

4.1.3. Identidad construida

A- “claro, yo a veces digo soy de Marruecos, y por dentro mi cabeza dice, qué dices macho (risas) ni de coña, pero ¿sabes?, es lo de siempre, es que somos españoles ya, no sé, eh, es raro, como de todos sitios y de ninguno a la vez, pero yo me siento español, sólo que soy musulmán ¿sabes? y también me llamo Ahmed (risas) pero soy español” (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Este sentimiento de ambivalencia que expresa Ahmed en lo que concierne la identidad va a ser una de las características principales en este grupo de informantes. A diferencia del grupo anterior, todos se definen como españoles y lo marroquí representa un legado cultural o un estigma como analizaremos más adelante. Todos han nacido en España y tienen la nacionalidad española. En cuanto al nivel de estudios, se trata de un grupo variado en el que encontramos tanto estudiantes universitarios, estudiantes de ciclo de formación superior y medio como algunos informantes que han iniciado su vida laboral.

Cuando Ahmed dice “lo de siempre” hace referencia a la dinámica expuesta en el grupo anterior donde la identidad viene definida por la interacción con el grupo mayoritario y son interpelados como marroquíes. A diferencia del grupo anterior, no asumen la alteridad, sino que son conscientes de ella y a partir de allí dialogan su españolidad y marroquinidad. Mariam expresaba la misma ambivalencia con más detalle:

M-española de origen marroquí pero claro no es fácil...

P- ¿por qué?

M- por ejemplo, cuando estás en una clase como que te excluyen, entonces en ese momento no te sientes española, a ver me siento española, pero no al cien por cien porque siempre vamos a estar excluidos, es que estamos aquí y nos excluyen vamos a Marruecos y nos excluyen

P- ¿en Marruecos?

M- sí (risas) en Marruecos es como ya vienen los europeos, los españoles (risas) (chica, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional superior)

Aparece la exclusión como factor que define la identidad tanto en España como en Marruecos, donde no se construye un sentimiento de pertenencia debido a la exclusión que expresa Mariam. En este caso, en Marruecos sí que es considerada europea y española porque ha nacido allí. Marruecos aparece a lo largo de las entrevistas como las vacaciones de verano, la familia e incluso como algo cultural. Así expone Salima cómo se siente española musulmana y marroquí a la vez:

S- “española musulmana y también marroquí por el hecho de mis padres, marroquí por mis padres, por mis abuelos, por la infancia que he pasado allí cada verano, por mis tías, la cultura también” (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Salima introduce la cuestión religiosa como parte de la identidad. Al igual que Ahmed, dicen sentirse españoles, pero señalan su confesión musulmana dejando constancia así de la especificidad que les distingue de lo considerado “ser español” tradicionalmente. En este caso no son descritos como polos opuestos. Los informantes no utilizan un “nosotros/ellos” como en el grupo anterior, sino que parece que se crea un intento de construcción identitaria donde lo español y lo musulmán tiene cabida a la vez. Marruecos queda relegado a un puesto que tiene que ver con lo familiar. Yasmina muestra esta construcción:

Y- yo soy española y musulmana, vale mis padres son marroquíes y toda mi familia [risas] pero, en plan, a fin de cuentas, eso no tiene que ver mucho, ¿sabes?,

P- ¿cómo?

Y- pues yo por ejemplo pues como a veces decía soy marroquí por eso, la familia, la cultura, como nos han criado nuestros padres y todo eso pero es que cada vez que me hago más mayor [risas] pues me doy cuenta que no, porque ni siquiera sé árabe (risas) cómo voy a ser marroquí (risas) bueno entiendo, “*za`ama kan fham dariya*” (es decir entiendo dariya) pero tampoco un nivel, en plan ¿sabes?, y luego la forma de pensar sobre todo, es que no me siento nada identificada, en plan cómo viven “*mgharba*” (los marroquíes) aquí, pues no ¿sabes?, no reniego de lo marroquí tampoco como hacen muchas amigas

P- ¿sí? pero cómo qué renegar, ¿son musulmanas también?

Y- sí, sí, en plan como yo (risas) pues que reniegan mazo, yo soy española y les da vergüenza hablar en dariya (risas) yo a veces las pincho hablando en el metro

y les da vergüenza (risas) (...) es un poco todo que acabas diciendo que vergüenza dios mío de “*mgharba*” (marroquíes)

P- ¿vergüenza de qué?

Y- pues de todo (risas) a ver es broma, pero en plan pues que muchos no tienen estudios, también como piensan, ¿sabes?, en plan sobre las mujeres, la forma de ver la vida, luego que si hay algunos problemáticos y justo son “*mgharba*” (marroquíes), que sin han robado, que, si se han peleado, que no saben español y van allí, ¿sabes?, eh, pues eso (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria).

Yasmina narra un sentimiento que va a aparecer a lo largo de este trabajo: la vergüenza. En este caso lo marroquí se presenta como un estigma del que muchos quieren renegar con el fin de ser vistos y aceptados por el resto de la sociedad. Como decíamos antes, los prejuicios que son relacionados con la figura del “moro” (Mateo, 1997; Corrales, 2002) suponen un estigma con el que hay que convivir, como en el caso de Yasmina o del que se reniega, como es con el caso de Maruan que se muestra reacio a lo marroquí:

M- yo soy español, sí, he nacido aquí, llevo aquí toda mi vida ¿sabes?, siempre me preguntan luego y tus padres (risas) es que el nombre como que muy español no es (risas) y nada lo de siempre, dices que marroquíes, pero es que ya ves, ni idea de Marruecos, es que no conozco nada, ¿sabes?, que cuando éramos pequeños íbamos en verano y tal pero bueno yo luego me hice mi ciclo y empecé a trabajar y dejé de ir, ¿sabes?, es que todos los años lo mismo (risas) y eso, bueno, y, eh, es que además me manejo con el árabe buah, (risas) fatal, ni idea, ¿sabes?, es que yo me veo y vale me llamo Maruan pero no tengo que ver nada con un marroquí (chico, 26 años, Madrid, estudios de ciclo de formación profesional de grado medio trabajador por cuenta ajena)

La religión no significa un elemento de discordia se puede ser musulmán y español. Así lo han expresado muchos entrevistados:

A- “es que eso es de gente que no tiene mucha idea (risas) para empezar una cosa es la religión y otra cosa la nacionalidad, que es totalmente diferente (risas) me da la risa ¿sabes?, por qué a veces no es tan difícil y encima no se dan cuenta ¿sabes?, porque por esa regla de tres (risas) en España ya no hay españoles (risas) es que

yo tengo un montón de amigos que no son católicos, ni creen en dios ni nada pero claro cómo se llama Antonio ya (risas) pues ya está ¿sabes? y luego yo no (risas)”

P- pero sientes que es sólo por el nombre o por la religión

A- “a ver claro, es que son como dos cosas ¿sabes?, por un lado pues que en España no están acostumbrados todavía ¿sabes? y luego (risas) (...) pues en plan nuestras familias ¿sabes?, pues nuestros padres “*aweldi 7na mgharba, 7na mselmin*” (hijo nosotros somos marroquíes, nosotros somos musulmanes) y claro [risas] tú dices a ver (risas) (...) pero ¿sabes?, es que como que quieren vernos rezar y todo eso, que no perdamos la religión pero ¿sabes?, es que yo allí no veo problema, yo hago mi Ramadán y mis cosas y a la vez soy español, hago mis cosas, estudio, tengo amigos españoles, en plan normal ¿sabes?” (Chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Este testimonio de Ahmed muestra la negociación que llevan a cabo con la dualidad una parte de los estos jóvenes. Madonia en su investigación sobre identidad y jóvenes musulmanes muestra como la identidad subjetiva de los jóvenes viene definida por una presión social que depende en cada momento del entorno social en el que se mueven, asumiendo algunas veces el papel del “buen español” en el entorno español no musulmán y el del “buen musulmán” en el entorno comunitario (Madonia, 2018:135). La presión de la alteridad, entonces, no sólo viene de fuera de la familia, sino que también en el ámbito familiar donde los padres se definen como extranjeros e inmigrantes mientras que sus hijos están en un proceso en el que se aúnan las dos dualidades vistas históricamente como contradictorias. Chama narra esta fusión de las dos realidades a través de su experiencia en la práctica del Ramadán:

Ch- “es que no veo, ¿¿sabes?, en plan me siento madrileña, ¿¿sabes? y a la vez hago mis cosas, pues mis rezos, llevo velo que para mí es muy importante, pero normal, ¿sabes? ¿sabes?, a ver a la gente pues que no tiene mucha idea, pues en plan le sorprende, pero es que ¿sabes?¿sabes? (...) en Ramadán por ejemplo pues muchas veces para “*nfetru*” (ruptura del ayuno) pues hacemos tortilla, gazpacho, croquetas (risas) halal claro (risas) (Chica, 21 años, Madrid, estudiante universitaria)

Chama describe con tono jocoso cómo desde una práctica religiosa como es el Ramadán se puede ver que es española al utilizar en este mes comida tradicional española cuando

lo considerado tradicional es comer comida árabe (Lacomba, 2008). Como explica Salvatore Madonia, la españolidad de estos jóvenes, como su religiosidad, son procesos activos y continuos de construcciones y reconstrucciones cognitivas y significativas contextualizadas, internas a la cultura y a la geografía españolas, empezando por sus relaciones más cercanas como la familia, la escuela y las amistades” (Madonia, 2018:139).

La identidad construida puede considerarse como un proceso de hibridación por la que la dualidad Occidente/islam y España/Marruecos pierde fuerza con el fin de construir un “tercer espacio” donde se funden y se resignifican elementos pertenecientes a las dos culturas (Hall, 2010) Bhabha define cómo la hibridación no es sólo un “tercer espacio” sino que se convierte en una estrategia con el poder donde se crea un proceso de negociación en el que lo hegemónico deja de ser lo establecido para la totalidad. Siguiendo a Bhabha:

“Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia «intersticial» que rechaza la representación binaria del antagonismo social. Las agencias híbridas encuentran su voz en una dialéctica que no busca supremacía o soberanía cultural. Despliegan la cultura parcial de la cual surgen para construir visiones de comunidad y versiones de memoria histórica que dan forma narrativa a las posiciones minoritarias que ocupan; el afuera del adentro: la parte en el todo” (Bhabha, 1996:103).

Una forma de identidad que coincide con los testimonios de estos jóvenes entrevistados.

4.1.4 Identidad reflexiva

He denominado identidad reflexiva a aquella identidad que expresa el siguiente grupo de jóvenes como una conciencia y proceso de reflexión sobre su situación personal, su contexto y su trayectoria vital. Una realidad que analizan y expresan cómo ha influido en lo que perciben como su identidad. Podría afirmar en esta categoría que la palabra “reflexiva” hace referencia a la categoría epistemológica de la *reflexividad* ya que los informantes realizan un trabajo de análisis y reflexión sobre su ser, la cultura, su clase social, la sociedad y la historia desde la que construyen su lugar en la sociedad y su identidad. A diferencia de los otros dos grupos analizados anteriormente, la identidad aquí

no presenta una forma de nacionalidad, sumada a una religión como en el caso del segundo grupo, sino que es la suma de una serie de factores como el barrio, la cultura familiar, la respuesta al rechazo social, la búsqueda de conocimiento y la personalidad. Incluso se suma una conciencia política a favor de su diferencia. Housein Ouariachi, traductor y activista en el trabajo con la comunidad y juventud musulmana hacía referencia a este tipo de perfil dentro de la juventud musulmana de la siguiente manera:

H-“muchos jóvenes de origen marroquí, de origen árabe, de origen paquistaní, senegalés, etcétera ya cada vez más se sienten orgullosos de ser musulmanes y de ser españoles y eso se nota en la reivindicación de la diferencia, es decir, soy español y porque soy español reivindico mi diferencia, que él, que el católico o el blanco o el estereotipo o el prototipo de español tradicional que es, es, es digamos el colectivo mayoritario que ejerce, el blanco (...) estos jóvenes se sienten españoles integrados y como se sienten españoles y se sienten integrados tienen la suficiente confianza de reivindicar la diferencia y de recriminar esos actos de discriminación racial, islamófoba etcétera (...) eh, como el que el ser español ha venido a costa de cierta negación del origen, de la cultura de origen, evidentemente para conseguir la aceptación, pero una vez conseguida la aceptación esa dimensión no se borra, la de origen, por tanto, habrá gente que reivindicará sus orígenes afroameri (risas) afrohispanos, africanos, o sus orígenes árabes, amazigh o kurdos etcétera, etcétera...”

La totalidad de los participantes que se relacionan con este tipo de identificación, menos una persona, son estudiantes de universidad de último curso o como en el caso de Yasin, el único chico del grupo que se acababa de graduar. La primera participante, Amina, hacía referencia a la identidad en primer lugar desde el barrio en el que ha nacido y donde se ha criado para pasar posteriormente a hablar sobre las nacionalidades de las cuales hace una diferenciación de los aspectos donde se siente identificada:

A- “yo me siento una persona que ha nacido en Getafe, que se ha criado en Parla, cuyos padres son marroquíes, eh, culturalmente me identifico en porcentajes un 70% con Marruecos y un 30% con la cultura española...”

P- ¿Y ese 30% qué es?

A-si tuviese que decir con, como ideología, pues tendría que decir que me identifico más con occidente, pues ¿sabes?, en cuanto a derechos de mujer,

libertades y todo eso.... (chica,22 años, Madrid, estudiante universitaria)

La siguiente participante es una estudiante universitaria con alta conciencia política y hace su análisis a través de la crianza que ha tenido en un Estado democrático en comparación con cómo puede ser como con Marruecos. Sin embargo, para ella la identidad traspasa la nacionalidad y expresa su ser y personalidad como un hecho primordial:

A-“no me siento ni marroquí, ni española, ni europea, me siento Amina con eso ya tengo suficiente (..) es que elegir sólo una cosa como se intenta siempre, pues, es que yo digo que soy española y me da la risa en serio, pues sí que tengo una parte española porque he nacido aquí, me he criado aquí, tengo una forma de entender la cosas y el mundo pues que se asemeja a la gente de aquí pero ¿sabes? a mí también me gusta llegar a casa y ver que vamos a beber un “*berrad de atey*” (tetera de té)¹⁴, y hablar en darija e ir a las bodas, las nuestras ¿sabes?, las de “*mgharba*” (de marroquíes), es que soy una suma de muchas cosas y todo eso hace lo que soy hoy en día, mañana o dentro de unos años eso puede cambiar ¿sabes?, porque también la identidad no es algo fijo en el tiempo” (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

La identidad se expone como una categoría que la componen elementos variados en contradicción con lo establecido en la sociedad de ser español o marroquí. Así como se expresa como algo cambiante a lo largo del tiempo como sucede con Amira, ella hace una reflexión en el tiempo de cómo se ha sentido en su infancia, adolescencia y cómo se siente ahora mismo:

A-“Al principio de mis tiempos por la influencia de mi infancia y de mi adolescencia y las asociaciones musulmanas siempre me he definido, no me he definido yo, sino que ya venía definido en el paquete, eres musulmana española y yo siempre decía soy musulmana española y ya está y además que yo tenía en mi interior que te das cuenta cuándo creces a decir yo soy marroquí pues por, por, por el contexto, por el subconsciente de que eso a lo mejor es visto como inferior y yo tengo que reclamar mi hispanidad y además mi religión porque me define

¹⁴ Las traducciones del árabe marroquí han sido realizadas por la autora de este trabajo.

completamente pero a lo largo del tiempo he llegado a un punto de mi vida en el que he dicho, no, no ya no me vale, no me voy a definir para empezar con mi religiosidad porque he pasado a pensar que es algo más personal y que no tengo por qué dar explicaciones, todo el mundo si me ve va a saber que soy musulmana (...) depende de con quien le dices española, depende de con quien le dices musulmana, depen, porque ya empiezas a analizar tal, si hay alguien con el que quieres, con el que quieres marcar que tú eres español como él, tú dices yo soy española (...) o sea he llegado a un punto en mi vida en el que depende, pero he llegado a un punto en mi vida en el que sí me defino y digo mis orígenes, soy nacida en España y mis padres son de Marruecos” (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria)

La identidad se muestra como un proceso de cambio a lo largo de los años que viene, definido en un primer momento por un contexto social concreto como son las asociaciones musulmanas que durante años llevan trabajando un discurso de hispanidad y participación ciudadana en la sociedad (Téllez,2008, 2011). Como en otros informantes, a lo largo de la entrevista aparece Marruecos. En este caso Marruecos está relacionado con un sentimiento de inferioridad y vergüenza en España, pero un sentimiento de superioridad de lo español cuando viajaba allí:

A-“yo cuando iba a Marruecos, tú eres el del “*jariy*” (él del extranjero) y te ves a ti mismo allí como si fueses el del “*jariy*” y el del “*jariy*” es un ser normalmente desde el visionario, eh, tiene más dinero, más, eh, pues tienes más dinero por lo tanto es mejor “*y`ani*” (es decir) ya está, allí se acaba la cosa, vas en el coche del “*jariy*” que normalmente es un coche tal, “*a`ndik*” (tienes) matrícula del “*jariy*” y sientes que todo el mundo te está mirando, ay qué bien, qué bien y vas por la calle aparentando, que eres del “*jariy*” y te gusta en ese momento, hablas en alto y más si ¿sabes? un idioma de más del norte (...) Y todo ese visionario de superioridad porque yo soy de un sitio que se supone que es superior, pero es un visionario colonial que cuando te das cuenta de tu, de lo que pensabas, dices ostras, esto es una visión, eh, que para empezar es racista y soy racista y lo llevo en mi interior y yo no lo sé”

La descripción de la entrevistada muestra una concienciación antirracista basada en una

reflexión sobre los discursos y actitudes empleadas por una parte de la sociedad hacia lo marroquí. Así como la visión clasista en la sociedad marroquí por la que los hijos de marroquíes residentes en el extranjero son superiores debido a su capacidad económica y su nivel académico. Sin embargo, este sentimiento de superioridad cambiaba al llegar a España, donde expresa que sentía rechazo e inferioridad en la escuela y buscaba la aceptación:

A-“para ser ultra aceptada yo tenía que ser lo que se consideraba bueno, para que fuese aceptada porque en mi contexto yo sabía que es lo que iba a ser aceptado y que es lo que no, porque “*a`ycha*” (lo vivo), porque lo sé, porque desde los tres años yo era la única morena/negra de mi clase y te decían los niños, pues yo me acuerdo, eh, de un niño que me llamaba color caca porque no había niños de color caca en el colegio y mi madre una gitana porque llevaba pañuelo, entonces claro, tú para evitar eso intentas recrear algo que no es tu realidad”

Estas dos situaciones muestran la dualidad que vive la juventud de origen marroquí en los dos países. Las posiciones en la estructura social que ocupan en cada país cambian. Si en España reciben el rechazo social por su condición racial, religiosa y social como hijos de inmigrantes en Marruecos gozan de un estatus social considerado como superior y por tanto una serie de privilegios en relación con el resto de la sociedad marroquí. En España Amina narra sus esfuerzos por ser aceptada y ser considerada una igual donde encontró un gran apoyo en el asociacionismo musulmán. Estos hechos que narra le hicieron verse mucho más identificada con lo musulmán que con lo marroquí:

A- “yo es que me identificaba más con un musulmán de cualquier sitio que con un marroquí, ¿sabes?, no sé, hay un engagement, ¿sabes?, especial, que puede ser por lo religioso, no sé...”

Un sentimiento de pertenencia que puede ser consecuencia de su experiencia vital con el asociacionismo musulmán español donde lo marroquí no tenía mucho peso debido a que los integrantes de este asociacionismo eran jóvenes musulmanes de origen étnico diverso (marroquíes, conversos españoles, sirios, etc...) (Téllez, 2008). Amira como muchos otros participantes, presenta a Marruecos en épocas puntuales, las celebraciones o festividades familiares como las bodas o las vacaciones de verano, sin embargo, nos cuenta una anécdota relacionada con el mundial de fútbol de 2018 desde el que empezó a pensar en Marruecos:

A- “yo a partir del mundial de fútbol empecé a reflexionar, cuando jugó Marruecos contra España, me alegré muchísimo del gol de Marruecos (...) es que estaba con mis amigos españoles, en el coche conduciendo, y mis amigos viendo el partido en el móvil, yo la única marroquí cuando metió el gol, dijeron: ¡¡ostras!! Y yo me puse contenta y luego me di cuenta y dije en plan, vaya qué mal, apagar eso que me estoy desconcentrando, pues luego llegué corriendo a casa y monté una de ¡¡uuaaa alegría!! ¡¡gool!! Y luego empecé a buscar a los jugadores y les seguí por Instagram y claro es que te sientes más identificado claro”

El hecho de verse representado en algo marroquí, en este caso la selección de fútbol puede parecer una cuestión muy popular. Durante mi observación de las redes sociales pude observar cómo durante los días anteriores al partido jugado entre la selección española y la marroquí una serie de debates sobre la identidad y la representatividad por los que unos se colocaban a favor de Marruecos o España. Eran varias las expresiones de humor de poder cambiar de camiseta según el resultado del partido realizando un símil a la situación que viven diariamente estos jóvenes de definirse de una u otra forma dependiendo de la situación¹⁵. Amira cuenta cómo a raíz del partido empezó a buscar información y seguirles por la red social Instagram, un dato que puede parecer irrelevante hasta que habla de la representatividad puesto que una gran parte de los jugadores que conforman la selección marroquí de fútbol son hijos de emigrantes marroquíes de Francia, Bélgica, Holanda y España. Amira cuenta:

A- “empecé a buscar información, y vi cómo habían vivido racismo en sus clubes o a lo largo de su formación futbolística, ¿sabes?, y dices, ¡aanda! pues a mí me pasa, ¿no?, o cuando [risas] hablan en las entrevistas en darija, “*be l`arbiya*” (en árabe) [risas] y hablan fatal [risas]”

Un dato que en ese momento concreto de la entrevista nos recordó a los niños que vimos jugar en las calles por la barriada de La Cañada en Madrid, mientras estábamos en busca de los jóvenes a los que íbamos a entrevistar, vestidos con las camisetas de la selección marroquí. Aun pareciendo una anécdota basada en un juego popular, la acción de buscar información y ver representatividad en la forma de marroquinidad expresada como

¹⁵ En la red social de Facebook se hizo viral un vídeo en el que un joven de origen marroquí se iba cambiando de camiseta en función del gol de la selección española o marroquí.

diáspora y el rechazo que sufre esta diáspora es significativa. Mediante la búsqueda y lo representativo de lo marroquí es como define su identidad Yasin:

Y- “si a Yasin le preguntas eso en la actualidad pues te dice que es una persona que ha vivido en el estado español los últimos 20 años pero que es una persona que es marroquí, que se identifica con un modo de vida, de habla, de forma de sentirse, de expresarse que no es el europeo sino que es el marroquí, y principalmente rifeña de una región muy concreta de Marruecos cosa que antes no definía, ya no sólo ahora estoy definiendo mi pertenencia a un territorio de origen sino a una parte” (chico, 25 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Al igual que Amira, Yasin expresa su identidad a través del tiempo y cómo siempre se ha identificado como un inmigrante pero que era español por llevar varios años aquí. Yasin vino a los 5 años a España, a través de la reagrupación familiar que realizó su padre. Tiene nacionalidad española y estudios universitarios. Muestra una sensibilidad hacia temas relacionados con el activismo y la justicia social que le empujó hacia la búsqueda de conocimiento sobre lo que es Marruecos:

Y-“(…) esa concienciación que adquieres y por otro lado la propia concienciación te lleva a acercarte a querer averiguar sobre tus orígenes y a darte cuenta que allí también ha habido movimientos revolucionarios, que allí también ha habido luchas históricas para, para que, que luchas por la dignidad del pueblo que, allí también ha habido luchas contra el colonialismo por ejemplo una relación histórica como la de España y Marruecos no ha, el colonialismo es fundamental, a mí eso también me permitió entender muchas cosas, ¿no? Eh, eh, como además yo aspiraba a ser parte de, de un país que había colonizado a mi país (...) pero en ese momento no era consciente, por eso te digo lo de la ignorancia y la concienciación...”

Esta búsqueda en la historia para entender sus orígenes y contexto social le llevan al igual que Amira a una conciencia antirracista en la que analiza las consecuencias que ha sufrido por parte del racismo a la hora de construir su identidad o la relación con sus padres:

Y- “por otra parte, al final, acabas valorando, acabas valorando a tus padres porque

hay algo troncal, ¿no? Que atraviesa toda mi infancia que es el hecho del menosprecio a mis padres, pero no menosprecio de faltarle al respeto (....) el racismo de la sociedad al final lo que te generaba era que tú fueses partícipe de ese racismo contra tus padres, partícipe entre comillas porque en el sentido de eso no, porque tú vas por la calle y ves que a tu madre la miran un montón porque viste de una forma y ves que tu padre que no sé qué, pues tú acabas asumiendo eso y te produce vergüenza, pero esa vergüenza se asume porque eso, tú te estás identificando más con ellos que con tu padre y por eso te decía de la cercanía que vas adquiriendo con los años (...) acabas reconociendo y a fin de cuentas que mayor ejemplo tienes tú que una persona que ha atravesado el estrecho en una patera, te ha traído de allí, de unas condiciones infrahumanas para darte una educación, empiezas a valorar cosas que nunca habías valorado (...) que si tengo problemas de identidad, o sea no creo que tenga problemas de identidad porque yo sé muy bien lo que soy hoy en día y sé muy bien, que no soy español, ni europeo, ni nunca lo voy a ser y partiendo de allí es donde yo construyo mi identidad, primero porque yo, lo que decía, lo que decía antes no quiero explayarme más, yo tengo 25 años he estado 20 años de mi vida queriendo ser español y nunca me han dejado, ¿no? Entonces es ya una época de mi vida en la que no quiero ser español, quiero ser lo que soy y que se me acepte como es (...)"

Este proceso de reflexión lleva a un cambio del estigma interiorizado que produce el racismo vivido por este joven a una identidad reivindicativa y vista como una cuestión positiva. Si bien puede parecer al primer perfil de identidad expuesto en este trabajo donde los jóvenes se identifican como marroquíes no es así puesto que aquí la identificación de lo marroquí es “consciente” del racismo que niega la españolidad a jóvenes de origen marroquí. Así como se trata de una “marroquinidad” “aprendida” por la búsqueda de conocimiento relacionado, en este caso concreto, con la historia del Rif y la historia migratoria de su padre. En un momento de la entrevista confiesa que está aprendiendo expresiones, formas de moverse y gesticular más marroquíes:

Y- “yo incluso estoy como reaprendiendo si se puede decir la forma de gesticular, de andar para parecer más marroquí todavía ¿sabes?, es que soy consciente de que mi forma de gesticular y hablar es muy española...”

Es un proceso de identificarse con lo marroquí claramente politizado y con una conciencia antirracista vinculada al movimiento social antirracista que viene teniendo un gran papel en los últimos años y aceptación entre los jóvenes musulmanes de origen marroquí. Muna, una joven que ha participado en varias actividades de este movimiento se define como “mora”:

M- Soy de “*l-Huzima*” (Alhucemas), depende de dónde me pregunten, pero “*lhuzima*”, a veces madrileña también, pero *lhuzima*, o sea, soy rifeña, Marruecos a muerte (...) soy mora, soy musulmana (chica, formación profesional de grado superior, 24 años, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

La identidad reflexiva aúna varios factores que hace que los participantes sean conscientes de la posición que ocupan dentro de la estructura social y a partir de allí generan discursos de construcción entre los que se mueven a través del tiempo, la alteridad y el contexto social. Se podría describir también como un proceso de “conciliación” entre varias categorías (marroquí, moro, musulmán, el barrio) despectivas con el fin de construir una identidad propia e individual. Así, la conciencia que desarrollan de “diáspora” coincide con la teoría de Clifford donde la diáspora se desvincula del proceso migratorio con el fin de conectarlo con luchas reivindicativas y políticas:

“El lenguaje de la diáspora es utilizado progresivamente por las personas desplazadas que sienten (mantienen, reviven, inventan) una conexión con su lugar de referencia. Este sentimiento de conexión tiene que ser fuerte lo suficiente para resistir a la erosión provocada por los procesos de normalización del olvidar, asimilar y el distanciamiento. [...] Las culturas diaspóricas median así, en una situación de tensión, las experiencias de separación y problematización del vivir aquí y recordar/desear otro sitio. [...] El lenguaje diásporico, aparece estar substituyendo, o por lo menos socorriendo el discurso minoritario. La conexión transnacional rompe con la relación binaria de las comunidades minoritarias y la sociedad mayoritarias. De todas formas, la diáspora no es exactamente una comunidad de inmigrantes” (Clifford, 1994: 312).

En este caso no se trata de una comunidad de inmigrantes porque no viven las condiciones socio-administrativas de sus padres, como hemos apuntado se tratan de jóvenes con nacionalidad española y estudios superiores universitarios, aunque sí han experimentado

un rechazo social por medio del racismo que ha creado un sentimiento de solidaridad, de búsqueda de la memoria histórica y reivindicación de la diferencia. Por lo tanto, como afirma Clifford forman parte de una diáspora. Los tres tipos de identidades diferenciadas nos hacen pensar que cada uno de estos jóvenes desarrolla posiciones discursivas diferentes sobre su identidad, dependiendo de factores socioeconómicos como el estatus legal, socialización dentro de la comunidad como fuera y nivel de estudios. Lacomba exponía cómo los inmigrantes como actores sociales pueden poner en marcha no varias identidades, sino diversos tipos de estrategias identitarias (Lacomba,2001). Parece que la misma estrategia identitaria desarrollan los hijos de inmigrante, donde el uso es variado desde la evitación, la conciliación o la reivindicación política.

4.2 Religión y religiosidad

Los estudios sobre religiosidad y juventud no han contemplado el amplio mapa religioso de la juventud española actual. Una metodología que invisibiliza minorías como puede ser el caso de los jóvenes musulmanes. En el informe de INJUVE 2012 se justificaba la falta de diversidad con el fin de facilitar el análisis:

" (...) en el transcurso de este periodo de casi tres décadas se han ido produciendo cambios tanto en el tamaño poblacional, las características, necesidades e intereses de las personas jóvenes (...) No obstante, hemos tratado de mantener ciertos criterios continuos de homogeneidad que hacen posible el análisis transversal, diacrónico, de la evolución de este colectivo" (INJUVE,2012)

Aun reconociendo los cambios producidos en la sociedad española, la ausencia de atención a la nueva composición de la juventud española no permite acercarse a la realidad de los jóvenes musulmanes que, cuando son tenidos en cuenta son en dinámicas de población migrante y extranjerización, es decir, en estudios centrados en la integración de extranjeros, la convivencia y la discriminación (INJUVE, 2008, 2010; 2012).

El discurso construido sobre los jóvenes y la religión en ocasiones no observa las generaciones anteriores que han funcionado como agentes socializadores y a partir de las cuales se construye la relación entre el/la joven y la religión (Griera y Urgell, 2002) En nuestro caso se trata no sólo de la generaciones anteriores, los padres inmigrantes y el

“islam inmigrado” (Lacomba, 2001) sino que también una sociedad donde el islam tiene una historia, lo que en esta tesis he denominado como “estado crítico del islam”, y la dinámica de ser joven y religioso construida por la sociedad. Creemos que son estas tres variables a través de las cuales los jóvenes españoles de origen marroquí construyen su religiosidad.

Los trabajos sobre religión y la juventud española de ascendencia católica coinciden en cinco conclusiones sobre la naturaleza de la religiosidad de los jóvenes: el alejamiento de los jóvenes a la religión, la disminución de la práctica religiosa, la desinstitucionalización y el individualismo de la religión y el desprestigio de la iglesia católica (Elzo, 1992, 1999, 2000, 2005; Griera y Urgell, 2002; Pérez Agote, 2007, 2010; Tamayo, 2008; INJUVE 1998, 2010) Todos estos estudios establecen que nos hallamos ante una juventud cada vez más alejada de la religión y lo religioso. En 2005 la encuesta de la Fundación Santa María, *Jóvenes y religión*, apuntaba que la creencia en Dios entre los jóvenes españoles se sitúa por debajo del 50% y la práctica religiosa se consideraba como algo residual (Elzo, 2005) Según el teólogo Juan José Tamayo las causas de este alejamiento religioso son “el agotamiento de la socialización; el proceso generalizado y creciente de secularización producido en Europa, y de manera más rápida e intensa en España y la ausencia de transmisión de las creencias y de los valores religiosos en la familia.” (Tamayo, 2008). Para el sociólogo de la religión Alfonso Pérez Agote se trataría de una consecuencia de la tercera oleada de secularización donde la relación con la religión y la iglesia es inexistente y por lo tanto hay un fuerte crecimiento de los indiferentes, agnósticos y los ateos (Pérez Agote, 2010).

Juan José Tamayo matiza que otra de las razones del decrecimiento en la práctica religiosa es “el bajo nivel del asociacionismo religioso. Sólo el 4% de los jóvenes declara pertenecer a una asociación religiosa.” (Tamayo, 2008). Javier Elzo propone analizar la pertenencia de los jóvenes españoles a alguna asociación y organización de tipo religioso con el fin de detectar “la capacidad de encuadramiento juvenil de las instituciones religiosas, lo que, en el caso español, quiere decir la iglesia católica en relación con su pertenencia a otras asociaciones. La conclusión del estudio es clara: hay un progresivo descenso del número de jóvenes que dicen pertenecer a asociaciones de tipo religioso, lo que hace que la importancia de las asociaciones religiosas en el universo asociativo juvenil sea cada vez menor” (Elzo, 1999). Todos los autores coinciden que la irreligión

de una gran parte de la juventud española se debe a la mala imagen de la iglesia católica y la pérdida de confianza en la institución religiosa. Javier Elzo afirma que la mayoría de los jóvenes considera que la iglesia no les ayuda a aportar sentido a su vida, no da respuestas a sus preguntas y no da ejemplo. Estas consideraciones han producido lo que Elzo llama un “divorcio asimétrico y distante” con la iglesia, lo que ha llevado a una situación donde aquellos jóvenes con inquietudes religiosas tienden a construir su fe y vivirla de manera personal o en pequeños grupos al margen de la institución religiosa (Elzo, 1999: 293).

En cuanto a las cuestiones de género, algunos estudios destacan que las chicas suelen ser más religiosas y conservan ciertas prácticas culturales, aunque se trata de una realidad en proceso de desaparición (Elzo, 2001; Pérez Agote, 2008; INJUVE, 2010) Más que las orientaciones de género hay investigaciones que recalcan que una de las variables que más afectan en la religiosidad es la orientación política (Pérez Agote, 2008).

A partir de estos datos, cabe preguntarse cuáles son los aspectos que se estudian a la hora de analizar un fenómeno como es la religión y la religiosidad en los jóvenes. A lo largo de los estudios con los que hemos consultado se concluye que para investigar la religiosidad de los jóvenes se debe abarcar las siguientes dimensiones: la práctica religiosa, las creencias y la autopercepción en cuanto qué significa ser una persona religiosa. Según Elzo la juventud establece que una persona religiosa es aquella que cree en dios, es una persona honrada y con espíritu humanitario, reza, aunque sea de vez en cuando, mantiene alguna relación con la iglesia y tiene una práctica sexual acorde con la doctrina oficial de la iglesia católica. Elzo resalta que estas condiciones cambian en función del género puesto que las chicas suelen ser más exigentes al considerar una persona como religiosa. Así como resalta que los colectivos extremos, los ateos y los católicos practicantes, presentan contradicciones en la percepción de quién es una persona religiosa. Elzo recoge en su trabajo cómo la mayoría de los ateos encuestados consideran que el fiel seguimiento de la doctrina de la iglesia católica en cuestiones como las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el aborto o la eutanasia fijan cuáles deben ser las condiciones para ser persona religiosa mientras que para los católicos practicantes no las considera importantes para definir la religiosidad de una persona (Elzo, 2001: 105). Por su parte Grier y Urrel apuntan que la progresiva individualización de la religión por parte de la juventud y su adaptación a la vida juvenil busca un “confort espiritual” que se

desvincula de la responsabilidad social que implica la doctrina (Griera y Urrell, 2002).

Ante este contexto Javier Elzo establece cuatro dimensiones a la hora de definir cómo ha de entenderse una persona religiosa "La dimensión, que hemos denominado moralista, de cumplimiento de determinados comportamientos concretos (aborto, relaciones sexuales, drogas), la dimensión ético-humanista (ayudar a los necesitados, ser honrado), la dimensión eclesial (deben seguirse las normas que dictaminen la iglesia, así como pertenecer a una iglesia), en fin, la dimensión más trascendente, más puramente religiosa, de la creencia en Dios, de la oración y de la práctica específicamente religiosa bajo la forma de asistencia al culto." (Elzo, 2001:105), así como establece que hay una mayor tolerancia y permisividad en relación con la moral familiar y matrimonial (divorcio, relaciones extramatrimoniales), sexual (relaciones sexuales sin matrimonio, homosexualidad y prostitución) y la interrupción de la vida propia y ajena (aborto y eutanasia) (Elzo, 2001:105).

Una vez expuestas una de las realidades en las que se encuentran inmersos los jóvenes de origen marroquí cabe preguntarse si el contexto expuesto sobre religión y juventud española tiene alguna influencia en su construcción de lo religioso dado que se trata del grupo mayoritario y por el que se establecen las dinámicas sociales generalmente aceptadas. Aunque se traten de musulmanes comparten con sus conciudadanos la condición de joven en este caso concreto. Así como el contexto social donde la secularización de la población española es cada vez más fuerte.

4.2.1. ¿Quién es el musulmán religioso?

La respuesta a esta pregunta presenta las dificultades, expuestas anteriormente en el desarrollo del "estado crítico del islam", relacionadas con la cosmovisión islámica y la noción de religión. En nuestras entrevistas a los especialistas que trabajan con jóvenes, la respuesta fue casi unánime en que la traducción de *din* por religión es imprecisa debido a la cosmovisión más plural del concepto en la tradición islámica. En palabras del imam Muhammad Said Alilech:

M- "dín, bueno, bueno, en español no sería una traducción.... Mmm.... Que cumple digamos con el significado de religión (...) El din diría un conjunto de

valores, conjunto de valores que, eh, nos proporciona un estilo de vida que abarca lo confesional, lo espiritual, abarca la parte contractual, ah, eh, abarca la parte de trato humano, relaciones interhumanas, las relaciones internacionales, comercio, práctica religiosa, la parte cultural. Entonces, es un, un conjunto de valores, un sistema de vida, un patrón divino, un patrón”

Así mismo Hicham Muhammad apuntaba a la cuestión de la traducción como una manera de crear puentes que en ocasiones va en deficiencia de las cosmovisiones islámicas que se acaban invisibilizando:

H- “a veces con el fin de traducir, y, eh, de acercar los conceptos, para hacer entender la realidad del islam, eh, acabamos catolizando algunos conceptos que en realidad no existe en nuestra tradición islámica”

Mi objetivo en la investigación no es realizar un análisis del término religión y de cómo se acuña lo religioso en otras cosmovisiones y espiritualidades -en este caso el islam- sino entender las posiciones discursivas y prácticas que se atribuyen a lo religioso entre los jóvenes musulmanes que viven en España. Me parece de suma importancia recoger así los testimonios que apuntan lo que podríamos considerar una “cristianización del islam”, producida por la interacción con la población mayoritaria que no es musulmana. Más arriba veíamos cómo el proceso de institucionalización viene marcado por el modelo de la relación que el Estado ha desarrollado con la religión católica, hecho que hace que todos los acuerdos de las confesiones sean homogéneos y se diluyan las peculiaridades de cada religión. Esta homogenización puede ser una herramienta más cómoda a la hora de entablar relación administrativa o política con el Estado. Sin embargo, podría suponer un escollo y una falta de respuestas eficaces en las diferentes necesidades del día a día de los musulmanes, cuyos intereses se ven incomprendidos al establecer cánones que no se asemejan a las peculiaridades de la tradición islámica referente a la organización comunitaria o aspectos tan cotidianos como la alimentación, la gestión del cuerpo, el ocio o las relaciones interhumanas que abordaremos en la siguiente parte de esta tesis. Así como se crea una confusión de conceptos y realidades que en este caso los mismos jóvenes no son capaces de entender o discernir.

Al preguntar sobre quién sería considerado una persona religiosa en el islam las respuestas

apuntaban a la misma cuestión. Karamy Singateh, especialista en ciencias del islam y el Corán y creador de contenido virtual para la juventud musulmana nos explicaba:

K-“esta pregunta es muy buena, hay un reto importante que es que occidente en general, entendemos la religiosidad en base al cristianismo medieval, esa es básicamente nuestra idea o incluso catolicismo, eh, por ejemplo mucha gente entiende que la religiosidad es que tú te sientes muy emocionalmente conectado a lo sagrado, (...) no despreciamos esta vida y sólo pensamos en la posterior, eh, no rechazamos los placeres, eh, [risas], sexuales ni el placer, los placeres de la comida simplemente el islam nos dice equilibrarlo (...) Por tanto ser una persona religiosa dentro del islam es diferente a lo que aquí percibimos en base a la herencia católica y por tanto cuando alguien me pregunta si soy religioso, o le digo que no de acuerdo a lo que él cree o le tengo que explicar exactamente que es la religiosidad en el islam”

Houssain Ouriachi arrojaba luz sobre lo que se considera una persona religiosa actualmente dentro de la comunidad musulmana en el mismo sentido:

H-“ la pregunta esta lo clarifica muy bien, entendemos o hablamos del islam con el prisma de otras religiones, entonces como que tenemos católico practicante, católico no practicante etcétera, bueno obedeciendo a este esquema que no es prácticamente del islam, un musulmán religioso se entiende un musulmán practicante, ¿no?, el musulmán que observa sus oraciones, que observa su ayuno, especialmente los cuatro pilares y si además es más un ser más espiritual, más moral y que se preocupa por los demás se entiende que es una persona que tiene más vínculo con dios más fuerza espiritual para desarrollar esas prácticas mientras que una persona que no tiene esa relación tan íntima con dios pues es incapaz de desarrollar digamos en el sentido de observar las cinco oraciones al día, de ayunar en Ramadán y fuera de Ramadán, de preocuparse por los demás, etcétera, pero fíjate que en el islam se pone más énfasis en dos perspectivas más allá de esta práctica religiosa, pone digamos el mejor musulmán y la mejor musulmana suelen ser de dos dimensiones, una íntima donde nadie puede intent, intervenir que, que es la relación con Dios , por lo tanto es muy íntimo y la segunda es la ética, los modales que uno tiene con los demás, por lo tanto sobrepasa un poco esta visión

tan, tan limitada donde el religioso es sólo el que desarrolla el culto de una manera más allá de lo obligatorio sino que es fundamentalmente una relación íntima con dios y también es tratar a los demás con un buen *juluq* (modales), un buen carácter, unos buenos modales, si tienes estas dos dimensiones es que eres de los mejores musulmanes y de las mejores musulmanas”

Muhammad Said Alilech en la misma línea que los otros entrevistados también hace referencia a la dificultad de emplear conceptos como religioso o practicante, y lo expone desde una reflexión sobre las prácticas, puntualizando por qué:

M- “En el islam podemos hablar de musulmanes que son respetuosos, que observan las prácticas religiosas, son más respetuosos, pueden ser respetuosos con unas más que otras, por ejemplo, hay, hay gente que reza, pero igual miente, eh, mm, es practicante en la parte de la práctica cultural religiosa pero luego está faltando a un valor importante en el islam, ¿entonces qué sería no practicante en el aspecto moral? Eh, que es más importante incluso en algunos aspectos o algunos que son muy respetuosos con el ayuno pero con el, la oración, (..) entonces globalmente todos los musulmanes no dejan, hay un concepto jurídico que es musulmán “`Así”, un musulmán pecador, por decirlo de alguna manera que no respeta, que salta las normas o infringidor (..) Luego ya dentro de esas categorías pues hay personas muy espirituales, muy ortodoxas, muy respetuosas, que dan más importancia a aspectos más que otros...eh... otros llevan un estilo de vida más ortodoxo, apariencia física, o sea, túnica, velo, niqab, barba etc, pero en la práctica dista totalmente de esa forma de vida pero hay otros más espirituales místicos igual su apariencia física se aleja de ser, de ese prototipo pero dentro de la práctica pues son bondadosos, respetuosos, etc”

Los testimonios aportados por los participantes especialistas arrojan la luz a lo que podríamos considerar las dos vertientes en las que se va a realizar el análisis de la religiosidad y prácticas religiosas de los jóvenes españoles de origen marroquí: la personal y la social. Como ya apuntaba, Houssein Ouariachi, la dimensión íntima es aquella dimensión personal que supone un lazo intransferible e individual entre el/la musulmán/a con la religión y la divinidad, y contempla una serie de prácticas individuales como el rezo, el ayuno, las creencias correspondientes al *tawhid* y la tradición islámica.

Así como existe una dimensión más social que consta de prácticas y una ética comunitaria por la cual se considera que el musulmán no tiene sólo una responsabilidad consigo mismo, sino que también para con su comunidad, donde aparecen cuestiones como la ética, los modales o la responsabilidad ciudadana. Estas dos dimensiones corresponden a la división que la jurisprudencia islámica realiza del islam donde la práctica religiosa se divide en *ibadat* (prácticas culturales) y *mu`amalat* (comportamientos sociales) El primer estadio concierne prácticas culturales individuales y creencias (*`aqida*) que tienen un carácter universal, inmutable e imperecedero para todas las sociedades y tiempos (Nasir, 1990). Comprende los cinco pilares del islam: la profesión de fe (*chahada*), la oración (*salat*), el impuesto (*zakat*), el ayuno del mes de Ramadán y el peregrinaje una vez en la vida a La Meca. Así como los pilares de fe: la creencia en dios, creer en todos sus profetas, en los libros sagrados (Torah, Biblia y Corán), creer en los ángeles, creer en el día del juicio y creer en la predestinación (Ramadán, 2002). Mientras que el estadio de *mu`amalat* comprende una dimensión social que abarca desde las relaciones entre humanos, con la sociedad y con el estado y son mutables en el tiempo y acorde con las costumbres de cada sociedad (Nasir, 1990: Ramadan, 2011). Pese a las distinciones realizadas por los especialistas, éstas no se observan en los testimonios de los jóvenes ya que la mayoría no adopta una clara diferencia entre religión y “*din*”. Así, a la pregunta qué es para ti el islam la mayoría de los jóvenes respondía como Yousra:

“Y- mi religión, el islam es mi religión” (chica, 19 años, estudiante universitaria, Madrid)

Considero que la adopción por parte de los jóvenes de la categoría religión puede responder a una posible hibridación del concepto religión y lo entendido como religioso en la mayoría de la población no musulmana. Esta hibridación es más palpable a la hora de preguntar quién es aquella persona que se puede considerar religiosa puesto que utilizan definiciones como “musulmán practicante” o “musulmán no practicante”. Los jóvenes utilizan el discurso común, pero lo adoptan a sus necesidades, creando una realidad paralela a la juventud española no musulmana, en la que se hacen puntualizaciones sobre lo que significa la religión. Así algunos como realizaban algunas puntualizaciones:

M- “el islam es una filosofía de vida más que una religión que hay que practicarla”

(chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Se acepta la categoría religión, pero se apuntan algunos aspectos que no se comparte con las demás cosmovisiones. A la pregunta qué es ser una persona religiosa, Amir nos puntualizaba lo siguiente:

A-A ver musulmana sí porque hay *muslim* y *mu`min* y la diferencia es que tú cuando creas que Allah existe y creas en su profeta y tal, luego lo que tu hagas en tu vida eso está entre Allah y tú, ¿sabes?,

P- ¿cómo?

A-Sí, a ver es que, en plan, nosotros no tenemos, practicante, religioso y eso ¿sabes?, hay el muslim que somos todos por así decirlo ¿sabes?, y luego el mu`min que eso lo sabe decir dios

P-Entonces no crees que hay una diferencia o patrón...

A-No a ver ¿sabes?, pues es que pues una persona religiosa pues ¿sabes? hay unos mínimos, los pilares y tal, ser buena persona, ¿sabes?, pero es que eso en el fondo sólo lo establece Allah, ¿sabes? (chico, 23 años, Madrid, estudiante universitario)

La cosmovisión islámica en este sentido observa la condición de musulmán “infringidor” `Así como nos explicaba el imam Muhammad Said que es aquel que es menos respetuoso con alguno de los aspectos, morales o culturales del islam. Así como en el lenguaje de la jurisprudencia encontramos la categoría del *muslim* y el *mumin*. El primer término podría ser traducido como musulmán mientras que el segundo sería el creyente (Gómez, 2009). Son términos que aparecen en el Corán y cuya diferencia es establecida según la tradición islámica por Dios, *muslim* hace referencia a toda esa persona que cree y se somete al islam, pero puede actuar sin tener en cuenta la religión mientras que el *mumin* tiene una creencia firme y actúa acorde con todos los preceptos islámicos¹⁶. Esta idea queda plasmada en algunos testimonios como los de Ahmed o Asraf que explican que se sienten religiosos, aunque no practiquen todos los preceptos:

A-“ A ver yo es que, a ver, es complejo (risas])yo es que es verdad que no llevo los rezos muy bien pero es que bueno, eso creo que es pasajero ¿sabes?, pero yo

¹⁶ <https://es.newmuslim.net/abc-del-islam/principios-de-la-creencia/musulman-y-creyente-o-la-diferencia-entre-muslim-y-mumin/> Consultado: 05/02/2020

bueno hago Ramadán, intento ser buena persona siempre, y yo creo mucho en todo lo del islam, el Corán y todo ¿sabes?, guardar el celibato y esas cosas también, pero no sé, a ver, que soy consciente que ¿sabes?, creo que es porque soy joven y cuando sea más mayor treinta y pico y eso pues tendré las cosas mucha más, ¿sabes?, que llevaré mis cosas como se tienen que llevar” (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Asraf afirmaba, por su parte:

A- “yo soy religioso pero la práctica la tengo que mejorar ¿¿sabes?? (...) ¿¿sabes?? hay peña que no hace nada, pasa de todo, luego hay gente pues que hace un poco de así y un poco de asá (...) yo pues qué te voy a decir hermana, yo he hecho de todo, de todo, pero es que, hombre sé que está mal pero yo que sé, es que soy joven, ¿sabes?, ya inshallah iré madurando y cuando crezca pues tendré todo bien ¿sabes?” (chico, 22 años, Madrid, estudiante de grado de formación profesional superior)

Tanto Asraf como Ahmed aluden a su juventud como la forma de justificar por qué no cumplen con su práctica religiosa. Autores como El Ayadi, Rachik, y Tozy apuntan que en sociedades como Marruecos los jóvenes tienden a ser menos practicantes que los adultos. La práctica religiosa se considera como una acción que va en aumento con la edad puesto que la práctica se va haciendo más frecuente cuanto mayor se es (El Ayadi et al, 2013). También Elzo apunta esta cuestión para la juventud española en general, con actitud lejana respecto a la práctica y la institución religiosas (Elzo, 2001). Lina una de las entrevistadas también lo expone, hablando de esa misma lejanía desde otra perspectiva:

L- yo me considero una persona religiosa, a ver si que puedo ser no practicante, a lo mejor pero sí soy religiosa y creo que pues rezar es importante, luego no lo hago [risas] por eso no me gusta juzgar, ¿sabes?, es que yo no puedo decir quien es más religioso, porque a mí me pasa esto (..) soy religiosa, pero es la vagancia, la vida, rezaba y a veces se me olvidaba (chica, 24 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

Tariq Ramadan alude al “olvido” como una forma del musulmán de no llevar sus prácticas religiosas debido a la ocupación en las cuestiones de la vida diaria que deja la práctica espiritual y cultural en un segundo plano (Ramadan, 2002). Sin embargo, no hay que descartar el contexto donde viven muchos de estos jóvenes, es decir, el contexto secular incita a llevar una vida religiosa más privada. Así, como en el caso de la comunidad musulmana, algunas prácticas culturales pueden ser vistas con recelo por lo que se evita llevar prácticas como el rezo en lugar de estudios o trabajo, como iremos apuntando en los siguientes capítulos.

Para la gran parte de los jóvenes entrevistados los requisitos que debe cumplir cualquier persona que se denomine religiosa son los siguientes: cumplir los cinco pilares del islam, ser buena persona, creer en las creencias religiosas referentes al día del juicio, el “*maktub*” y ser buena persona. A su vez se suman otros factores como la ética relacionada con el ocio o el hiyab en el caso de las chicas. Así Amir nos contaba:

A- “para mí ser musulmán es sobre todo creer que existe Dios, que existe Allah, no atribuirle nada y él es el que va a controlar todo, existe *el maktub*, por mucho que te ralles la cabeza tienes un destino” (chico, 23 años, Madrid, estudiante universitario)

Salima aborda la cuestión en la misma línea de Amir:

S-una persona que lleva los rezos al día lee algo de Corán, ser buena persona, creer en Dios y hacer las cosas con un motivo, en plan haces una cosa buena sabiendo que vas a tener una recompensa (chica, 22 años, estudiante universitaria)

En la misma línea que estos testimonios, pero centrándose más en la experiencia personal es la visión de nuestras siguientes informantes. En este caso Cheima nos respondía de esta manera a la pregunta:

N- “es que me chirria a mí me suena como lo de católico practicante, es que yo ya por musulmán entiendo que haces lo 5 pilares, luego tú puedes tener tus discrepancias y movidas raras pero eres musulmán, no sé, no me gusta es como lo de musulmana sunní, me sobra, me da igual, alguien que cumple los 5 pilares del

islam principalmente, y más allá no me meto [risas] para mí por ejemplo, son los pilares, ser buena con la gente, una espiritualidad, ayunar y de cara para fuera pues el hiyab, para mí es importante, pero para mí” (chica, 23 años, Barcelona, estudiante universitaria,)

Cheima insiste en que tiene una visión propia y que puede haber discrepancias en la concepción de las diferentes prácticas religiosas. Así como muestra su descontento con la palabra religiosa y considera que lo mejor es hablar de musulmanes. En la misma línea que apunta Fayruz pero entrando en más detalle cuando nos narraba su experiencia con la diversidad:

F- “cuando la gente me pregunta a mí yo si digo que soy practicante para acercar ciertas cosas pero no hace falta saber qué grado para decir o sentir que eres musulmán, a ver, para mí, para mí, como decirte, yo hay ciertas cosas que aplico para mí, luego puede venir otra persona y decirme que es para ella practicante y religioso y no rezo, pues vale, porque esa es tu visión de practicante y me parece bien, para mí una persona religiosa, pues que rece, que haga Ramadán, no sé lo típico, ya ¿sabes?,

P- “¿*arkan al-islam*?”

F- “Exacto, eso de toda la vida, a ver yo conozco gente musulmana que no reza y no hace Ramadán y todavía se sigue manifestando como musulmana, y yo no soy nadie para decir pues no, ¿sabes?, “*shahada*” sí porque tu creas en Dios y creas en el profeta, pues sí, ¿sabes?, no he conocido a nadie que diga no creo en Dios pero soy musulmana, no sé, pero sí conozco a gente que cree en Dios y cree en Muhammad y no reza, ni hace Ramadan y se considera musulmana, entonces yo la considero musulmana”(chica, 28 años, Toledo, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

La visión de Fayruz y Cheima sobre quién es una persona musulmana en este caso se ve influida no por unos comportamiento establecidos y aceptados dentro de la ortodoxia musulmana, sino que por la interpretación con la que se clasifica cada persona. La religión pasa de ser algo comunitario en el que se crean perfiles y lenguajes comunes para pasar al ámbito personal y crear una religiosidad y definición propia. Esta situación se da por dos razones. En primer lugar, la influencia de la secularización donde la religión

predomina en la esfera privada de las personas que favorece personificaciones de las creencias y prácticas culturales y en segundo lugar podríamos considerar que el pluralismo religioso existente en España sitúa a los jóvenes ante un amplio escenario en que las diferentes religiones y las diferentes corrientes religiosas que rompen con la ortodoxia que puede haber sido transmitida a través de la familia o la mezquita. En el caso de Muna nos muestra cómo el contacto con otros jóvenes musulmanes de origen no marroquí le creó dudas sobre qué es lo que considera como musulmán:

M- “no soy practicante pero sí soy musulmana. Como persona que se ha criado en un contexto islámico y le han inculcado unas creencias y unos valores ... pues sí lo soy, antes si pensaba en un canon, pero es que ahora me he dado cuenta de que no, o sea, en plan, hay personas que tienes que llevar hiyab, rezar, cumplir como mil cosas y hay otras pues que no, que son otras cosas” (chica, 24 años, Madrid estudios de grado formación profesional superior, trabaja por cuenta ajena)

Muna narra cómo el conocer a jóvenes musulmanes de origen no marroquí como senegaleses, paquistaníes, sirios o de origen español (convertos) había supuesto para ella un cambio en las percepciones y lo que consideraba religioso en ese momento. Así como había incorporado o cambiado algunas percepciones debido a este pluralismo. Es una reacción de intercambio que se produce actualmente en el panorama religioso juvenil español en general, como expone Griera y Urgell, donde se adoptan prácticas que se consideran más cercanas al estilo de vida juvenil o que atraen por su exotismo (Griera y Urgell, 2002). En el caso de Muna también muestra una diferencia con la generación de inmigrantes. En su trabajo sobre el denominado islam inmigrado, Joan Lacomba muestra cómo en la primera etapa de la inmigración musulmana en España existía una convivencia conjunta de diversas nacionalidades y escuelas jurídicas, pero con las diferencias que empezaron a surgir se creó una “etnización religiosa” lo que dio lugar a lugares de culto marroquíes, senegaleses, paquistaníes, sirios, etc (Lacomba, 2001). Siguiendo a Téllez, se puede afirmar que en las nuevas generaciones se convive y crean iniciativas ciudadanas conjuntamente entre jóvenes musulmanes de diverso origen étnico (Téllez, 2011).

La individualización y el pluralismo a la hora de vivir lo religioso con el que conviven día a día estos jóvenes han llevado a algunos a empezar a ser críticos con la forma de religiosidad que ha sido enseñada en casa o que transmite la comunidad musulmana

marroquí. Así es el caso de Amina que se muestra crítica con la concepción de persona religiosa que proyecta la comunidad en los jóvenes:

A-“me siento musulmana pero también te digo que mi nivel de religiosidad, entendiendo como religiosidad lo mainstream, como lo entendemos en nuestra comunidad diría que no lo soy tanto pero sí soy una persona espiritual.”

P- “¿qué es ser musulmana, eh?”

A- “Mainstream”

P- “Sí mainstream y para ti”

A- “para mí una musulmana mainstream es una musulmana con cuestiones de tradición, su práctica religiosa se identifica con su práctica cultural de ese entorno, esa persona es un mimetismo de la práctica religiosa que ha visto en sus padre, que tiene los mismos comentarios religiosos que ha escuchado de sus padre, es una persona que imita, sin ningún tipo de pensamiento crítico más allá de lo que le han enseñado, yo entiendo más la práctica del islam con muchísimas más formas que la práctica mainstream, te enseña una forma de ser marroquí”

P- “¿en casa?”

A-“en casa y la comunidad marroquí, hay un arquetipo de ser musulmán y hay un arquetipo de ser musulmana, una persona que reza cinco veces al día, va a la mezquita los viernes, hace Ramadan, va alhany y no se plantea qué es Dios por ejemplo, cree en Allah pero no sabe por qué, hombre me lo he planteado muchísimas veces durante mi vida, muchísimas veces, para mí el musulmán mainstream es una persona que cree porque le han enseñado que tiene que creer”
(chica, 22 años, Madrid, estudiante universitario)

Esta misma crítica la establece Amira de forma general:

A-“creo que hay que cambiar el concepto de religiosidad de práctica religiosa, que sea más intrínseco de la persona, más de que se haga desde fuera porque que me enseñes a rezar no significa nada para mí si yo no lo siento, si yo me paro, siguiendo a toda la masa y no sabiendo ni lo que tal, de nada sirve, no, no, vale estás rezando cinco veces al día pero lo estás sintiendo “y`ani” (es decir) qué significado tiene si, que sí, que tienes que hacerlo como obligación pero también como algo que te nace, “niya” (intención) es lo que más cuenta ¿no?, y así en

todo y ha llegado un punto en tu vida en el que, esto yo creo que es como una madurez, un crecimiento que puede verse como mermado por una parte la parte de práctica religiosa, pero si se quita de una cosa y se aumenta en otra pues oye, bienvenida sea, y puede que mi fe no esté en los máximos pero sigo teniendo mis principios y mis valores personales, (...) yo rezo cinco veces al día no porque, no porque todo el mundo lo hace sino porque es algo que Allah me ha dicho y, y si no lo hago es mi problema con Allah punto, si yo ayuno o no dejo de ayunar pues es mi problema con Allah, no, es que tenemos que cambiar esa manera tan extrínseca que tenemos de ver el islam tan comunitaria a veces que puf, que a veces pesa, si yo tal, es que es mi relación con Allah punto, no hay más (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria).

Amira expone una realidad en la que la religiosidad no se muestra sólo por las prácticas culturales, sino que es una cuestión de reflexión y espiritualidad individual donde se rompe los lazos de responsabilidad con la comunidad. Así la práctica pasaría de ser comunitaria a individual. Es el caso de Yasin que expresa rasgos de individualización en la práctica expresando lo comunitario como un punto de unión y solidaridad entre los musulmanes más que tener consenso en una forma de ser musulmán:

Y- “yo me considero como musulmán, eso, por un lado, por otro lado hay muchas formas de ser y de sentir ser musulmán, para mí una persona musulmana es una persona que reconoce que hay algo superior a él, ¿no? Y eso lo primero que hace es igualar al resto de humanos, eh, eso ya es un mensaje brutal y la forma de entender y ver el mundo, luego está, eh, mm, imbuído en una forma, en una ética, una moral que es una moral islámica pues que se basa en el respeto en la dignidad, la hermandad, yo creo, eso es algo que, que, que la cuestión de la hermandad y la comunidad es algo que no me lo ha enseñado España, me lo ha enseñado el islam realmente porque el concepto, porque lo que hace, lo que ha hecho España es que yo me reafirme en mi identidad como individuo y lo que hace, lo que me han enseñado mis padres es el islam cultural de alguna forma, es que yo me busqué como comunidad, entonces pues eso la comunidad, el tener unos fundamentos, unos pilares, el respeto hacia la gente, la dignidad de los demás, el respeto a la creencia de los demás (...) vivir religiosamente para mí es respetar la religiosidad de cada uno sin tener la verdad absoluta y siempre en el marco de lo que significa el islam claro porque, eh, luego está eso, te hacía antes la distinción del islam

cultural, a mí me han criado, yo todo lo que sé de islam lo sé a través de mis padres y mis padres, rezan y yo he rezado, eh, y mis padres me dicen *bismillah* y yo digo *bismillah* (en el nombre de Dios), eh, eh, *inshallah* (Si Dios quiere) igual, son cuestiones que forman parte de mi vida no, que yo a lo largo de mi vida las he producido sin saber que son pero ahora sé lo que son incluso las digo con más razón y porque las siento más” (chico, 25 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

En conclusión, todos los testimonios nos muestran diferentes dinámicas que existen dentro de la juventud musulmana de origen marroquí. Parece que el modelo de persona religiosa establecida es aquella persona que reza, cree en los perceptos y creencias religiosas concernientes a la muerte, lleva a cabo los cinco pilares del islam, es una buena persona y acata valores islámicos en la vida social y lee el Corán con frecuencia. Hemos de apuntar que durante los testimonios de nuestros informantes se puede observar que las mujeres son más estrictas a la hora de hablar de lo religioso, y más críticas que los hombres en cuanto a las prácticas culturales, buscan el significado de los cultos y apuntan hacia la necesidad de la espiritualidad, hecho que en los hombres no se observa salvo contados casos, ya que el discurso está más centrado en las formalidades de las prácticas culturales. Así como se observan unas líneas de autocrítica e individualización del acto religioso en el que predominan mujeres también.

4.2.2. Crisis existenciales, agnosticismo y “ex – musulmanes”: entre el impacto de la islamofobia, el patriarcado y la secularización

Los testimonios de los jóvenes entrevistados a veces se estructuran en muchas ocasiones en un antes y un después. Un antes marcado generalmente por una espiritualidad y religiosidad definidas por la crianza familiar y el contacto con la comunidad, y un después -o un ahora- caracterizado por el cuestionamiento, las dudas y la reflexión individual sobre la religión y lo religioso. Más allá de consideraciones de matiz psicologicista, mi análisis encuentra en esta evolución una impronta de ciertas cuestiones que hemos desarrollado en el “estado crítico del islam” como pueden ser la secularización, la relación histórica entre España y el islam, la inmigración, el contexto internacional del terrorismo global y la islamofobia.

Según Tariq Ramadan en su obra *El islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*, la juventud musulmana europea experimenta tres vías: aquellos que no cuestionan y heredan el islam tal y como lo aprendieron de sus padres, aquellos que sometidos al rechazo social y las luchas internas intergeneracionales optan por el rechazo total, y, por último, aquellos que viviendo la misma animadversión social y desencuentros generacionales buscan a través del conocimiento y la contextualización una tercera vía en la que ser musulmán y europeo (Ramadán, 2002). Karamy Singateh en un vídeo de la red social Youtube del canal VerIslam¹⁷ titulado “¿Por qué muchos jóvenes dejan el islam?” alude a cómo el contraste entre lo que enseñan las mezquitas, o instituciones ligadas al islam, con lo vivido por los jóvenes musulmanes nacidos en España puede ser considerado un choque identitario. Para Singateh este choque identitario provocaría dos reacciones. Como resultado los jóvenes o bien abandonarían la religión o seguirían en ella, pero adoptan formas y percepciones de países extranjeros como Arabia Saudí, Argelia, Marruecos, etc.

Lo relatado por nuestros entrevistados nos trasladan a diferentes situaciones, algunos narran un momento de inflexión en su desarrollo religioso que supone para unos un incremento de la religiosidad, un retroceso o un abandono. Tal y como apuntaban las teorías de Ramadán y Singateh se exponen problemáticas identitarias, intergeneracionales, islamofobia o incluso acontecimientos políticos como el terrorismo internacional. Amir hablaba así de las dudas que ha tenido respecto a lo religioso y su práctica:

A- hace tiempo cuando me pasaba esto lo que te estoy diciendo, tú escuchas que tienes que hacer esto, esto y esto y cuando preguntas porque te dicen pues porque sí, porque hay que hacerlo, porque somos musulmanes y claro, vas con una fe ciega total y a lo mejor hay un momento en el que no te planteas si existe dios, pero sí hasta qué punto estamos en el camino correcto, no sé, pero, eh, o sea que he dudado de la forma de practicarla, pero nunca de dios, siempre he creído en dios

P- ¿a qué te refieres con camino correcto?

¹⁷ Vídeo “¿Por qué muchos jóvenes dejan el islam?”:
https://www.youtube.com/watch?v=RZAQMVjK2l4&feature=emb_title Consultado: 24 de julio de 2018.

A-Eh, a ver sí pues como nos enseñan nuestros padres o *fe jama3* (en la mezquita), ¿sabes?, eh, a ver como tú has estudiado más, lees más pues te das cuenta de que hay unas cosas que no contradicen a las otras, no necesitas ni ser totalmente marroquí ni ser totalmente occidental o sea que por ejemplo puedes ir a algún lado con tu familia y pasarlo bien, no es necesario que todos los veranos vayamos a Marruecos, que también son temas económicos y sociales pero no sé, eh, puedes vestir bien, ¿sabes? no es necesario que un marroquí o un musulmán siempre estaba mal vestido como sinónimo de pobreza, ¿sabes? (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Amir hace referencia a una forma de vivir la religiosidad que se alimenta de circunstancias sociales que viven los migrantes marroquíes. En este caso hace referencia a cuestiones como la vestimenta o los viajes a Marruecos, hechos que tienen que ver con una forma de vivir de una parte de la migración marroquí en Europa marcada por una precariedad económica que hace que como describe “los marroquíes no vistan bien” y los viajes a Marruecos, el país de origen al que volver en vacaciones o cuando se acaba el trabajo en el lugar de acogida, debido a que la red familiar del migrante se encuentra allí. Tal como hemos visto en el epígrafe inicial de este capítulo, Marruecos va a suponer un punto de referencia para algunos y para otros va a ser una herencia negada. Como veremos en gran parte de la tesis, Marruecos se encuentra muy presente en todos los aspectos tanto identitarios como religiosos. En este caso, considero que Amir quiere hacer una diferencia entre cultura y religión, por eso hace referencia a “ser marroquí” y “ser occidental” con la intención de buscar un camino medio en el desarrollar su religiosidad. Su duda no se basa en la religión, sino en la forma de practicarla desde una cultura como la marroquí.

Muy diferente es el caso de Hajar que cuenta sus dudas sobre la religión:

H- Por plantearme me he llegado a plantear si nuestra religión es la verdadera, es que no sé, nos vemos muy seguros de que en plan es esta, islam huwa din haqiqi y por qué no puede ser otra me quedo pensando y digo y si al final, yo que sé, los testigos de Jehová tienen razón y son ellos los que, me quedo allí y pensando y no sé

P- ¿Y qué te sugiere eso, has dudado en dejar la religión?

H-No, no a dejarla no obviamente, pero sí que me lo he llegado a pensar, a preguntar a mis padres y claro (risas) *nfaj, nafj sheytan ghaliz fu9 `aynik* (sopla,

sopla que el shaytan está sentado encima de tus ojos), y luego pues se me pasa (chica, 20 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

En este caso esta reflexión viene provocada por vivir en un ambiente donde hay una pluralidad religiosa que presenta a nuestra entrevistada diferentes religiones y concepciones religiosas que la hacen ver que puede que el islam no sea “la religión verdadera”. Creemos que la situación de Hajar puede considerarse como un ejemplo de muchos jóvenes españoles que, en el contexto de pluralismo religiosos, secularización y agnosticismo en el que se encuentra España ahora mismo encuentran diversas formas de creencia religiosa que hacen dudar, cambiar o incorporar elementos de otras religiones a sus estilos de vidas tal como expone la investigación de Mar Grieria (Grieria y Urrell, 2002). En los diferentes epígrafes que trataremos en esta tesis observaremos cómo en clave interna la pluralidad cultural y étnica de la comunidad musulmana va a promover un contacto y un conocimiento de diversas formas de ser musulmán o musulmana.

En los siguientes ejemplos, los entrevistados muestran su vida señalada por la incorporación a los debates políticos y sociales del llamado “terrorismo islámico” que supuso para los musulmanes que viven en Europa un señalamiento y estigmatización. En la vida diaria de muchos jóvenes musulmanes de origen marroquí este nuevo contexto internacional se ha podido narrar en situaciones de discriminación que han sufrido en diferentes situaciones, la calle, la escuela, etc. Esta situación, según algunos entrevistados, provocó un momento de inflexión en su religiosidad cuando, frente a una estigmatización social y a un constante señalamiento fueron conscientes de que no disponían del suficiente conocimiento religioso para hacer frente a las presiones sociales ni a los interrogantes internos que les había ocasionado esta crisis:

A-eh, es difícil de explicar, yo sabía que no era verdad en mi corazón pero siempre pasaba lo mismo, además ya me pasaba antes, lo pasé muy mal en el colegio fueron muy racistas conmigo pero cuando pasó esto ya era muy fuerte, la gente por la calle, eh, vecinas que nos contaron que las insultaron por la calle, todo en plan, muy heavy, muy fuerte la verdad, eh y es como que me refugié y empecé por mi cuenta a estudiar, eh, porque también veía que mis padres e incluso la *jam`a* (mezquita) no me daban respuestas que yo necesitaba

P- ¿y encontraste tus respuestas?

A- sí, y fui más consciente incluso, eh, vamos puedo afirmar que mi fe se hizo más fuerte en ese momento, eh, luego también cuando fui a la universidad y conocí a más chicas musulmanas y las asociaciones pues te das cuenta de que no eres la única que muchas chicas han pasado lo mismo, te entienden, puedes hablar normal (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Navarra)

M-a partir del 11M allí la cosa empezó, eh, a partir de allí todo fue en declive los conflictos en Iraq y otros países musulmanes y a raíz de allí fui notando, pero antes, antes nada (chico, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

A-además me movía mucho en todas las asociaciones mi impulso, mi activismo entre comillas era activismo islámico dentro de la comunidad yo quería ver, yo estaba informándome en islam qué era la religión y tal, pero es que además yo quería ver qué, como ves que es una religión que está en el punto de mira, que se sufre, tienes una reacción por tu parte y es aferrarte más, aferrarte más pero de buena manera, esa palabra de radicalismo es que en el islam no existe porque cuanto más sepas menos vas a poder ser radical, al contrario (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

Una situación que ya apuntó Téllez en su investigación, cuyo análisis se centraba en el esfuerzo de chicos y chicas musulmanas por invertir los estigmas y estereotipos después de los atentados del 11M (Téllez, 2011); y que se observa aún en el presente. Como hemos podido apreciar, un contexto de islamofobia no sólo significa que se multipliquen las situaciones de discriminación o las ofensas hacia estos jóvenes, sino que genera en ellos mismos unas dudas internas que pasan por la búsqueda de conocimiento o por tomar conciencia de su realidad como musulmanes, siendo como son jóvenes criados en un entorno secularizado y español.

En los siguientes casos, la crisis expresada tiene que ver con la comunidad musulmana marroquí, la familia y sus valores propios como personas:

A-yo siempre he ido a la mezquita y recitaba muy bien Corán, hasta que me di cuenta que no sabía que decía el Corán, siempre te obligan a saber árabe a entender árabe pero no entiendo nada, es que es conflictivo no entender nada de una religión en la que supuestamente tienes que creer pero hay cosas que internamente no quieres aceptar, yo no quiero aceptar que las mujeres tengan dos metros cuadrados

en una mezquita enorme para mí no casa esa idea de que Allah quiera eso, o lo que creo que es Allah, de que siempre tengan que dirigir ellos el rezo o gestionar ellos la mezquita y las mujeres no (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

En este caso Amina expresa una doble cuestión que tiene relación con la cuestión identitaria al hacer referencia a la cuestión lingüística pues su ignorancia del árabe le hace difícil el acceso a una religión que practica, pero de la que no puede entender los textos sagrados o al imam porque no se expresan en la misma lengua. Apuntando así al análisis de Singateh en la que hablaba de las crisis religiosas que se generan a través de las crisis identitarias. El segundo dilema interno que expresa Amina tiene que ver con el género. Como mujer se ve expuesta a una serie de situaciones que considera injustas, relacionadas con una lectura machista en la praxis religiosa y también en la gestión de las mezquitas. Amina nos explicó que para salir de esta crisis interna investigó por su cuenta diferentes fuentes religiosas y ajenas a la religión, con el fin de encontrar una vía a sus dilemas internos como mujer musulmana:

A-yo a medida que he ido leyendo, me he ido informando de la historia del islam, de otras prácticas de otros países como se practica, medio informando de feminismo islámico, he empezado a entender el islam desde otra perspectiva y eso te alivia de alguna manera (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

La mención del feminismo islámico, u otras fuentes no religiosas, para ampliar o completar su conocimiento religioso, o para entender su situación personal. La influencia de la secularización crea la necesidad de buscar conocimiento religioso desde otras disciplinas y corrientes ideológicas. Una realidad a la que también hace referencias el activista comunitario Hussein Al Ouariachi al hablarnos de su experiencia al hacer divulgación religiosa:

H- a los jóvenes ahora cuando explicas, lo ves, no les vale la referencia religiosa y el sheij de turno, eh, y eso lo ves, necesitan opiniones contrastadas con la ciencia, con la sociología.

La cuestión de género y el machismo que sufren muchas mujeres por parte de la

comunidad va a suponer para muchas de nuestras informantes un punto de inflexión en su religiosidad; lo que los ha llevado a buscar alternativas donde encontrar una solución, una religiosidad más consecuente con los valores feministas en este caso particular de Amina, o desde una observación pasiva o a distancia como en el caso de Muna:

M- Yo antes incluso llevaba hiyab y rezaba, pero, no sé, llegué a un punto que paré porque no sabía, no sabía si me lo habían inculcado o era lo que sentía, tuve como una mezcla de crisis identitaria, religiosa, empecé a cuestionarme todo y entonces dije: mira, paramos todo y ya está, voy a mantenerme al margen hasta que vuelva a sentirlo, pero no me voy a dejar guiar por imposiciones, eh, bueno, pero es que así dicho, bueno por la cultura

P- ¿por la cultura o por la religión?

M- claro yo empecé a buscar a debatir con mi padre y claro es que había cosas y me daba miedo, no sé miedo a la blasfemia, eh, y claro yo veía en internet hadices y luego un imam en Melilla dijo que era *haram* (prohibido) perfumarse y claro los profesores, te lo decían mucho, es que el islam es muy machista, es malo con las mujeres, es que tú te quedas, no sé, qué va a responder una niña, eh, me molestaba, pero es que yo, mi vecino que era español maltrataba a su mujer y una vez tuvimos que llamar a la policía y esos eran españoles, eran blancos, o sea yo no he visto a mi padre pegar a mi madre, yo he visto a mi vecino blanco pegar a su mujer blanca

P- ¿fue machismo entonces lo que te llevó a parar todo?

M- puede ser que sí, quise ir a mi bola pero es que es imposible porque lo tienes arraigado, como otras cosas que no tienen que ver con lo religioso ni lo racial como la depilación, el maquillaje, eh, me llamó el tema de la homosexualidad, no sé, o sea yo soy heterosexual, pero claro es que me llamó, si es *haram* (prohibido) y todo lo que decían ¿sabes?, es que, eh, era difícil, eran dos Munas, la progre y la musulmana y se juntó allí (risas) y claro me hice un lío (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Como he apuntado, el machismo es uno de esos factores que muchas entrevistadas van a identificar como una dificultad a la hora de desarrollar su religiosidad:

F- no sé, yo siento, bueno yo sé que soy muy religiosa, pero a veces no me siento bien

P- ¿por qué?

F- es que creo que nuestra religión tiene puntos machistas y eso como mujer y feminista se supone, ¿sabes? me choca, a veces, siento que vas a blasfemar, pero no puedes, eh, no sé, es muy difícil, eh también creo que tenía muchas ideas erróneas por la forma de practicar la religión de la familia que de alguna forma se guía por la cultura también que es muy machista, eh, creo que eso también afectó pero vas creciendo, conociendo gente, leyendo más y cambias muchas cosas y que algunas cosas pues que son más por política o por cultura o la interpretación también pero aun así todavía creo que hay cosas que son machistas como el reparto de la herencia. (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

El testimonio de Fayruz demuestra lo que para muchas jóvenes musulmanas es una cuestión que les hace plantear su relación con la religión. Como hemos visto, la presión que ejercía sobre Muna la cuestión del machismo en el islam y cómo se utilizaba desde los prejuicios islamófobos que vivía por parte de un profesor en la escuela, le llevó a alejarse de la religión mientras que, para Amina y Fayruz supuso un ejercicio de búsqueda de conocimiento y adaptación a sus necesidades como mujeres. Un ejercicio que ha sido denominado como “la tercera vía” por Asma Lamrabet que analiza cómo muchas chicas musulmanas en occidente encuentran en el feminismo islámico un camino para construir su religiosidad de una forma consecuente a su realidad (Lamrabet, 2011). Muna nos daba una clave que a nuestro parece esclarece por qué en cuestiones relacionadas con crisis existenciales e incluso a la hora de hablar de la religión, desde un razonamiento crítico, observábamos muchas más diferencias entre chicas y chicos:

M- es más fácil asumir la religión cuando eres hombre, hay mujeres que creen en las cuestiones machistas de la religión y hay quienes la aceptan y quienes no, y hay hombres que no les supone un gran esfuerzo (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Muna apunta, aparte de la cuestión del machismo que veremos, cómo varias entrevistadas reflexionan sobre ello, otros valores que existen en la sociedad y significan un dilema

ante la religiosidad de algunos entrevistados. El tema de la homosexualidad va a ser recurrente. A ese respecto Yasin comentaba:

Y- me chocaba el tema de la homosexualidad, yo no lo soy, pero yo no puedo creer en algo que castiga a los homosexuales. Luego te informas, lees, buscas información, encuentras autores que han vivido en tu entorno y ¿sabes? la realidad y es como un respiro, un alivio por así decirlo (chico, 26 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

La aceptación de la homosexualidad hoy en día entre los jóvenes es una forma de tolerancia y convivencia (INJUVE, 2010). Una realidad de la que también se impregna la juventud musulmana de origen marroquí. La persecución y penalización de la homosexualidad en muchos países musulmanes hace que la sombra de la homofobia y el islam sea otros de los estigmas con los que deben lidiar muchos jóvenes musulmanes de origen marroquí. En este caso ninguno hizo la referencia al señalamiento social de la homofobia con la que se caracteriza al islam sino cómo internamente supone una “contradicción” aunar la religiosidad islámica y el respeto hacia la diversidad de la orientación sexual.

Además, el papel de la mujer en el islam y en la comunidad musulmana va a suscitar varias formas de actuar con respecto a la religión y la religiosidad. Hemos visto cómo algunas reinterpretan con ayuda de otras fuentes de conocimiento o adaptan su religiosidad a sus circunstancias. Sin embargo, hay una postura que emana de esta realidad que es el caso de Najiha cuyo agnosticismo se debe a lo que ella describe como un confrontamiento con sus valores e ideales:

N- hubo muchos años que fui practicante y que me lleno mucho la religión, ¿sabes?, en realidad como me defino ahora es algo que seguramente eh, empezó a raíz de los 16, 17 años pero hasta entonces, eh, había tenido durante la adolescencia unos años de práctica religiosa muy buena y que me llenaron bastante (...) la crisis de fe cuando me dio leyendo el Corán, cuando leí el Corán y, eh, e intenté darles respuestas a muchas de las cosas que quizás más me chocaron de leer y no conseguí o no supe y empecé a plantearme un poquito más, la fe que no fuese desde un punto de vista más o sea fuera del dogma, no? Fuera de lo establecido porque sí que es verdad que los últimos años me costaba mucho el ejercicio o sea ese ejercicio de, de, de hacer el dogma cada vez más elástico

quizá llega un punto que dices pues no quepo aquí, no puedo estirar un dogma que por defecto o definición no lo puedes estirar más allá, es decir, quizás las cosas en las que empiezo a pensar sobre lo que he leído pues ya no me cuadran sobre esa fe

P- ¿y qué es lo que te hacía así chirriar o lo que te chocaba?

N- Pues seguramente al final, pues muchas cosas sobre, muchas cosas que ahora desde una posición no religiosa achacó seguramente al momento cultural en el que se hace esa revelación pero lo típico de posición de la mujer, bueno sobre todo la azora de las mujeres donde sí que por ejemplo le da potestad a un marido en una situación sí muy concreta pero a poder pegar eh el tema de la herencia son temas que yo soy consciente que se, que se, o sea es mi opinión, no sé si es así o no es así, mi opinión es que se encasillan en el momento histórico en el que la revelación aparece o surge o se hace pero bueno son cosas que al final cuando estás, quizás yo ya había alargado tanto ese dogma o lo había estirado tanto para poder caber dentro que el último ejercicio fue leer el Corán y ver que ya no podías estirar más porque ya te estabas yendo a las fuentes reveladas y tú ya no y era lo poco que me quedaba, creo que, además recuerdo perfectamente haber hecho el ejercicio de quizás una la puedo apartar pero me quedo con el Corán y de repente cuando voy a quedarme con el Corán pero ya en plan con cierta edad que te permita entender y comprender un poquito más y dar tú una pequeña interpretación a lo que estás leyendo allí pues dices joer es que esto ya no se puede estirar más ya he llegado al Corán al hueso y si esto tampoco tal pues quizá es que me tenga que plantear otro tipo de fe otro tipo de mística. Siempre será el referente eso sí que durante los últimos años me ha quedado bastante claro porque te marca el haber conocido desde bastante joven así una religión tan de cerca, pero, pero, de momento pues no practico (chica, 30 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Como observamos en el testimonio de Najiha hay un momento en el que lo que considera como algo incompatible con sus ideales, aunque estuvo intentando buscar nuevas interpretaciones debido a su vinculación a la religión. En este caso observo cómo el papel de la mujer en la religión lleva a una chica a abandonar la religión y definirse como agnóstica, aunque en diversas ocasiones nos reconocía que cuando se sentía con necesidad de rezar, tanto la referencia como la forma, era la islámica:

N- yo también, todavía mi referencia, eh, de alguna forma mi referencia sigue siendo la islámica, eh, cuando me veo con la necesidad de rezar, o con alguna necesidad espiritual pues kan sali w kan di3, que de alguna forma mi cultura pues sigue siendo musulmana, ¿sabes? (chica, 30 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Najiha es la única entrevistada que se define como agnóstica. Una categoría que, como ella misma apunta, se debe también a una influencia familiar relajada en cuanto a la religiosidad:

N- pero también es verdad que la experiencia en mi familia seguramente a mí me haya marcado y es que mis padres han encontrado la fe y han empezado a practicar muy tardíamente de hecho cuando yo ya era adulta entonces también eso ha marcado, si teníamos obviamente una base islámica, pero yo he vivido por ejemplo en casa muchas épocas en las que mi madre hacía Ramadán y mi padre no, entonces también vienen marcado un poco seguramente por eso, ¿no? (...) yo tengo gente en mi familia que es atea tanto aquí como allí tengo gente que es agnóstica, tengo gente que es evangelista, tengo gente cristiana, eh, o sea me he criado en una cultura religiosa un poco más relajada no sé si también tenía que ver con la época con el momento de ellos, pero menos énfasis (...) o sea ellos no imponen su pensamiento o su forma de ver la vida para ellos es una cosa personal de su ámbito más privado hasta ese punto y bueno, entonces, claro el que ellos hayan crecido de alguna manera porque igual mi padre vino con 18 años, mi madre con 20 y pocos, eh, han vivido, además lo sé por anécdotas vivieron un momento en Madrid muy particular, movida madrileña, o sea es gente abierta se conocieron en la movida, entonces creo que ellos también hicieron ese ejercicio de identidad de integrar sus identidades y este ha sido el resultado, y además me enorgullezco de decirlo porque es un ejemplo muy muy bueno porque desmonta completamente lo que la gente en general piensa de una persona musulmana a pesar, una persona musulmana en España en esta época (chica, 30 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Najiha hace referencia a su situación familiar para explicar su actual posición. La familia supone la base principal donde se construyen todos los conceptos relacionados con lo religioso y la forma de practicarlo (Edgell, 2011). En este caso sus padres vinieron a

España siendo muy jóvenes y aquí vivieron un duelo migratorio y una reconstrucción identitaria islámica que han consolidado al llegar a una edad adulta, tal como nos afirmaba Najiha. Esta experiencia de los padres ha permitido generar una relación empática desde la que entender el desarrollo religioso de su hija. Esta relajación en el dogma, la concepción de la religiosidad y el respeto entendiendo la religión como una cuestión del ámbito privado de Najiha, han podido influir también en la manera en la que ella habla de la religión y realiza críticas hacia los dogmas con los que no concuerda. Esta posición podemos considerarla muy diferente e incluso contraria a la de otras personas que pueden ser agnósticas o ateas como ella, pero que se autodefinen como “ex musulmanes” y cuya posición con respeto al islam es de animadversión. En esta investigación no hemos tenido la oportunidad de entrevistar a este perfil en concreto. Sin embargo, ya hay algunas publicaciones en las que estas posiciones son analizadas, puesto que en muchas ocasiones se trata de personas públicas que han escrito libros o que colaboran con frecuencia en los medios de comunicación. Sus posiciones y declaraciones pueden ser consideradas como islamóforas porque reproducen estereotipos aceptados socialmente sobre el islam y los musulmanes (Cameron Smith, 2014; Miller, 2016). Creemos que su condición como “ex musulmanes” viene definida más desde una cuestión política que identitaria ya que parte de experiencias duras donde no se ha respetado su condición de personas no religiosas por presiones sociales y opresiones políticas. Recordemos que en muchos países musulmanes declararse ateo o agnóstico está castigado penalmente (El Ayadi et al., 2013). La mayoría de los testimonios de ex musulmanes vienen marcados por traumas o problemas graves con el ambiente familiar, sobre todo. Esto lleva en ocasiones a que sus discursos se vean marcados por estas experiencias complicadas que despierta animadversión y discursos antirreligiosos. Al contrario que en el caso de Najiha cuyo discurso hacia lo religioso tiene un tono más relajado debido, como indicábamos, a la propia experiencia de sus padres y al desarrollo de la vida familiar.

Las crisis existenciales o dudas sobre la religiosidad apuntan a otras problemáticas abiertas en la comunidad musulmana marroquí: el cambio generacional familiar, el conocimiento de las fuentes islámicas y la autoridad religiosa. Muchas reflexiones sobre la religiosidad, las crisis existenciales, la práctica pasiva, el agnosticismo y el ateísmo refleja un elemento clave que vamos a ver reflejado en los discursos sobre la religión, la religiosidad y las prácticas religiosas: la cuestión de género. El que hemos denominado como “estado crítico del islam” es una realidad en la que viven jóvenes de ambos géneros.

Tanto los chicos como las chicas entrevistadas se refieren a las circunstancias relacionadas con la inmigración, el terrorismo y la estigmatización social. No obstante, el impacto de la islamofobia va a ser diferente dependiendo del género donde las mujeres se encuentran en el centro del debate al ser consideradas como víctimas de una religión machista sin tener en consideración construcciones patriarcales sociales y políticas. En el caso de las jóvenes, la islamofobia y el machismo comunitario del que hablan son factores clave en el desarrollo de su religiosidad que construyen en circunstancias complejas como mujeres y como musulmanas.

4.2.3. Creencias religiosas: entre la herencia y la individualización

El trabajo sobre creencia y religión en el Marruecos de hoy de los investigadores El Ayadi, Toy y Rachik plantea la dificultad que supone observar las creencias religiosas cuando se hace un estudio sobre la religiosidad, puesto que es más fácil encontrar indicadores de religiosidad en los ritos que en las creencias. Apuntaban que esta dificultad puede deberse en el caso de Marruecos a la mezcla que se hace de creencias religiosas ortodoxas y creencias religiosas populares (El Ayadi et al, 2013). En el caso español la realidad de estos jóvenes obtiene otro matiz, el proceso de secularización, el contacto con otras religiones y formas de vivir lo religioso, la influencia de la modernidad y la ciencia crea, en algunos casos, una individualización de las creencias religiosas donde se cuestiona los elementos sobrenaturales o sagrados que desde el punto de vista científico son dudosos, como la existencia de dios, la vida después de la muerte, la existencia del paraíso y el infierno, etc.

He considerado como creencias religiosas todas aquellas convicciones en las que se pone fe en la existencia de elementos sobrenaturales como la existencia de dios, los ángeles, los demonios (*yunun* y *shaytan*), el juicio final, el paraíso y el infierno¹⁸. Todos estos

¹⁸ Hemos adoptado los términos que se manejan en el uso cotidiano tal y como se emplean en su traducción al español desde el árabe. Sin embargo, una vez más se hace necesario expresar ciertos matices porque desde la cosmovisión islámica estos elementos poseen ciertos matices. Como afirma Abdelmumin Aya cielo e infierno son términos que sirven para el cristianismo debido a que el cielo del que se habla en el Corán es un jardín con placeres mundanos (comida, bebida, placeres sexuales) mientras que el cielo cristiano es un jardín de realización beatífica. La misma puntualización se observa en el concepto del infierno donde Aya recalca de que no se trata de algo eterno, sino que es un lugar de depuramiento temporal. Así como Abdelmumin destaca que tanto cielo e infierno (*yanna* y *yahannam*) aparecen en el Corán como criaturas creadas por dios que come, se mueve, respira y se alimenta (Aya, 2013). Luz Gómez destaca el peso popular del infierno aun a pesar de la disensión entre teólogos (Gómez, 2009).

elementos forman parte de los pilares de la fe, que hemos mencionado anteriormente, y en los que se incluye la fe en todos los profetas y todas las escrituras monoteístas mandadas a la humanidad. Todo este compendio de creencias forma la *aqida* que es el conjunto de principios doctrinales básicos de la fe islámica (Gómez, 2009). Hemos considerado oportuno incluir así mismo algunas creencias de la religiosidad popular muy extendidas dentro de la sociedad marroquí como el concepto de *baraka* (beneficencia divina), el mal de ojo y la magia negra (El Ayadi et al., 2013).

Las primeras entrevistas que realizamos a la pregunta sobre la creencia en Dios se creaba cierto ambiente de incomodidad que algunas veces generaba risas y otras creaba nerviosismo al informante. Fue el caso con Asraf que se sorprendió:

P- (..) bueno me gustaría preguntarte ¿crees en dios?

A- (risa nerviosa) bueno te acabo de decir que soy musulmán, hombre claro, a ver qué sé que no me sé todo del islam, ¿sabes?, pero eso es que es obvio (chico, 22 años, Madrid, Estudiante de ciclo de formación profesional superior)

Aunque la pregunta pueda que parezca una torpeza de la entrevistadora, dado que uno de los pilares principales del islam es la creencia un dios único (*tawhid*), la intención de esta pregunta era recabar si había alguna influencia del secularismo, o la ciencia, en relación con las cuestiones sobrenaturales relacionadas con la religión. Una variante que aparece en otras investigaciones donde la religión pasa a ser un sistema de valores y las cuestiones de fe pierden peso o se individualizan y se concibe la existencia de dios como una energía entre otras variantes (Pérez Agote, 2012). Como se puede ver en el testimonio de Asraf, se percibe una ofensa hacia su conocimiento del islam. Esta ofensa considero que puede darse por dos razones. La primera, sería por el estigma existente dentro de la comunidad musulmana que afecta a la juventud considerada poco conocedora de la religión por su edad, y por tratarse de una población socializada en un entorno no musulmán. La segunda razón se debe a mi condición de mujer musulmana con hiyab que puede proyectarse como una mujer de un tipo de religiosidad ortodoxa. Una sensación que fue más que palpable durante el primer tiempo de la entrevista y por la que tuve que trabajar la confianza y empatía para que el entrevistado se sintiese cómodo. Esta misma situación fue incómoda, pero no se percibía ofensiva por parte de las chicas quienes transmitían sentirse en confianza y contribuían a crear un ambiente cómodo desde el principio, posiblemente

relacionado con cuestiones de género. Así Miriam nos decía:

M-“Claro, por supuesto, sin duda, es que eso es la *shahada* (profesión de fe) ¿sabes?, eso es el primer punto para ser musulmán, si no, pues no tiene sentido [risas] además que yo no lo entendería, ¿sabes?, es que no puedes ser musulmán sin creer en dios, tampoco creo, que ¿sabes? que llegué a decir bueno pues creo en esto y esto no, no, nosotros somos así y es lo que hay, hay que tener fe en todo ¿sabes?, yo creo en todo, lo que a veces, pues, a ver ¿sabes?, pues los ángeles, que después de muertos pues vamos al paraíso o al infierno [risas] mucha gente no lo entiende, pero es una cosa que crees y ya está” (chica, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo formativo de formación profesional superior)

Hajar apunta en su testimonio que hay “gente que no se lo cree”, al preguntarla me hizo referencia a lo que ella llama “españoles”, es decir la población no musulmana:

P- “¿quién no lo entiende?”

H- “pues ya ¿sabes?, los españoles, bueno algunos sí lo entiende ¿sabes?, pero a veces se ríen o se quedan, pero en serio tía que tú crees en eso y claro [risas] a veces te da vergüenza, pero bueno.”

P- “¿y algún musulmán nunca te lo ha dicho?”

H- “¿*mgharba*?”

P- “sí”

H- “no, no, no qué va, me parece muy raro que me lo diga, eh, no sé, es que esto es básico, luego cada uno puede creer y hacer lo que le da la gana también.” (chica, 20 años, Madrid, estudiante de ciclo formativo de formación profesional superior)

Hajar observa este hecho como una base inamovible, aunque reconoce la libertad y posibilidad de que cada persona crea y haga lo que quiera. Esta opinión puede darse por la suma de dos cuestiones principales: el carácter universal y fijo de la *aqida* y la influencia de la secularización, que entiende que la religión puede ser algo individual sin necesidad de seguir ortodoxamente las escrituras o instituciones religiosas. La influencia de la secularización se observa no sólo a la hora de considerar que cada persona puede creer y practicar como considere, sino que a la hora de exponer estas creencias en cuestiones sobrenaturales con personas no musulmanas el sentimiento de vergüenza

aflora, al no compartir una creencia y al ser una convicción religiosa que va en contra de la razón y la ciencia.

Debido a la incomodidad de esta pregunta decidí en las siguientes entrevistas darle un vuelco y abordar la cuestión de la crisis existencial: “¿alguna vez has dudado en la existencia de dios?”. El ambiente se notaba más relajado y se intentaba realizar la pregunta después de haber establecido una cierta confianza con el entrevistado y haber preguntado otras cuestiones previas. Fayruz me explicaba:

F- “siempre, creo que la duda, eh, un poco siempre de vez en cuando se te pasa por la cabeza, pero no ha sido ni una temporada ni una época a lo mejor es un minuto, un minuto que dices y si, eh, pero no, yo creo que soy creyente en el fondo entonces siempre gana eso” (chica, 28 años, Madrid, estudios universitarios)

Maruan me respondía:

M- “eso siempre va a estar allí, ¿sabes?, me ha pasado un montón de veces, pero no sé, yo ahora creo, pero vamos creo que es una duda con la que hay que convivir” (chico, 26 años, estudios de grado de formación profesional medio, Madrid, trabajador por cuenta ajena)

Amira sin llegar a preguntarla directamente llegaba ella misma a este punto desde una reflexión sobre el papel de la religión en su vida y sus acciones:

A-“yo siempre digo que si yo tengo fe y creo en dios y en Allah y tal, tal, tal pero yo y esto te lo digo a ti y siempre lo he dicho, y no siempre lo he dicho a lo mejor en un contexto islámico no lo diría [risas] pero es mi opinión, yo no conozco la verdad absoluta, yo considero que la verdad absoluta es simplemente personal para mí y a lo mejor el día de mañana y si no existe dios pues yo he vivido mi vida muy bien y feliz “`adi” (normal) y si existe dios genial porque también he vivido acorde a mis principios y ya está 50% y 50%” (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria)

Tanto Amira como Maruan expresan una duda con la que se convive. Mientras que para

Marwan sólo hace referencia a la creencia, Amira hace referencia a una moral y unos valores que le han hecho llevar esa duda existencial de forma más equilibrada. Las siguientes entrevistas fueron apuntando sobre cómo las dudas existenciales no surgían sobre la existencia de Dios, sino más sobre el islam como religión o todo lo que los jóvenes habían aprendido en la familia o la mezquita sobre cómo practicar el islam o entenderlo. Todas estas cuestiones serán abordadas en el último epígrafe de este capítulo.

Otros de los aspectos sobrenaturales que conciernen la fe son aquellos relacionados con la creencia en el día del juicio final, el paraíso y el infierno. Las respuestas eran prácticamente unánimes. Casi todas las personas entrevistadas mostraban su afirmación a la hora de la pregunta:

P- “¿crees en el día del juicio, el paraíso y el infierno?”

A- “Sí claro, sin duda, eso es obligatorio” (chico, 23 años, Madrid, estudiante universitario)

P- “¿crees en el infierno, el paraíso...? [corta la pregunta]

CH- “sí, sí claro, obvio”

P- ¿es obligatorio creer en estas cuestiones?

CH- sí claro, así es el *iman* (la fe)

P- ¿y el día del juicio?

CH- Sí, sí también (chica, 23 años, Barcelona, estudios universitarios)

P- ¿crees en el día del juicio, el paraíso y el infierno?

S- Sí, sí y mucho (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

P- ¿crees en el paraíso, el infierno, y, eh el día del juicio?

A- Sí, sí, claro, es parte de lo que es el islam, ¿sabes? (chico, 22 años, Madrid, estudios secundarios)

Son creencias hereditarias que pasan de padres a hijos. Además de ser cuestiones que aparecen en los textos sagrados Yusra alegaba:

Y- “es que a mí me lo han dicho siempre mis padres, luego en la mezquita también

nos lo enseñaron, eh, no sé, nunca me lo he planteado, yo creo y ya está, y creo mucho” (chica, 19 años, Madrid, estudiante universitaria)

Como ya hemos apuntado, el carácter universal y fijo que se transmite de la *aqida* hace que sean conceptos difíciles de cambiar. Sin embargo, hay ciertos indicios que hacen que estas nociones sean consideradas como intocables por la mayoría de los musulmanes (Ramadan, 2002) pero que está empezando a generar diferentes opiniones entre la juventud. Yasmina nos expresaba su desacuerdo con algunas nociones relacionadas con el infierno (*yahanam*):

Y- “a ver, en plan, es que yo no creo en eso de que kufar van a ir a jahanam, en plan, es que yo creo que Allah, es sabio y misericordioso, o sea que es inteligente, bueno que no es algo que yo tenga que cuestionar ¿sabes?, en plan, eso lo sabe Allah y ya está” (chica, 22 años, Madrid, estudios universitarios)

Marwan expresaba la misma inquietud:

M-“A mí lo que no me gusta ¿sabes? es que pues que pues, en plan, van diciendo pues es que si haces esto vas al infierno, o que todos los no musulmanes van a ir al infierno, eso no me gusta nada, y tú qué ¿sabes?, vamos a ver, no tanto que sólo Allah sabe lo que hay en los corazones, pues tú qué, qué ¿sabes?, a lo mejor un católico tiene mejor corazón que el que va diciendo eso o uno que no cree en nada, es que eso no se sabe, vamos yo lo veo así” (chico, 26 años, Madrid, trabajador por cuenta ajena)

En sus respuestas tanto Yasmina como Marwan muestran un cambio en la concepción o en la manera de entender quiénes pueden ir al infierno sin cuestionarse su existencia. Todo lo contrario que Amina que es más tajante con respecto a la idea del paraíso y el infierno:

A-“creo en *ruh* (alma) que se va a algún lado, pero no creo en la creencia moralista, o la idea de la balanza, el paraíso, el infierno, lo de los ángeles de la derecha e izquierda, es que castigar implica que has hecho algo mal, y los humanos

hacemos cosas mal y castigar la humanidad me parecería, no sé me parecería muy heavy, porque es inevitable que te equivoques, en el fondo creo que esa idea del castigo divino ha sido como una forma de hacer presión social para mantener a una población controlada es que claro, si dios no te va a castigar por nada, te comportarías igual, es que es una pregunta interesante” (chica, 23 años, Madrid, estudios universitarios)

Amina plantea una reflexión que tiene que ver con un indicio claro de individualización, que en este caso puede que se deba no sólo a la influencia del secularismo social, sino también a su condición de estudiante de ciencias políticas, puesto que observamos que todo su discurso se refiere a la política. En la misma línea hablaba Amina sobre otros aspectos que conforman la *aqida* como son la creencia en los profetas:

A- “a mí me han dicho cosas desde pequeña en *jam`a* (mezquita) que no me he creído nunca, yo que sé, pues algunas *qisas nabawiyin* (historias de los profetas), pues es que yo pensaba que esto tiene que ser una metáfora, porque realidad no puede ser” (chica, 23 años, Madrid, estudios universitarios)

Al igual que se observa en las declaraciones de Ahmed:

A- “A ver yo las cuestiones de paraíso y bueno *yam qiyama* (día del juicio), me lo creo, no sé, no me lo he planteado, también me da mucho yuyu, mucho miedo la muerte [risas], no fuera bromas aparte de esto, eh, que acabo de decir, yo creo, luego, [risas] es que en la *jam`a* (mezquita), que decían cosas de historias [risas] a ver, y preguntaba a los profesores, ¿pero esto ha sido de verdad? Y se ponían como fieras, pero cómo se te ocurre hablar así *wa iman dyalik d`if* (tu fe es débil)” (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Tanto Amina o Ahmed muestran una distancia hacia el modo en el que se explican las historias de los profetas en la mezquita. Unas historias que suelen estar llenas de simbología y conceptos divinos como los milagros. Estas creencias chocan con la concepción de razón y la influencia de la ciencia en la vida diaria, que hace que la credibilidad de estos acontecimientos religiosos sea concebida de forma más escéptica.

Al principio de este epígrafe apuntábamos sobre otras creencias de carácter popular que tienen una gran influencia en la práctica y creencia religiosa diaria marroquí, como puede ser la interacción de los *yunun* (genios) con el ser humano, el mal de ojo o la magia negra. Las reacciones de los informantes han sido variadas. Si bien son prácticas y realidades conocidas por todos, la creencia en ellas es dispar entre los que creen y los que creen con matices. Lina nos decía en cuento a los *yunun* (genios):

L- “yo sí creo en eso, me da mucho miedo, y en Marruecos ha habido casos, a ver me pasa que aquí pues me da un poco la risa o no me lo acabo de creer, pero cuando voy a Marruecos me lo creo” (chica, 24 años, Madrid, estudiante grado medio de formación profesional, trabaja por cuenta ajena)

Lina muestra cómo el contexto tiene una influencia en su creencia. Mientras que en España esta creencia parece ilógica puesto que no tiene una aceptación por la sociedad en general con la que poder compartirla, en Marruecos se reafirma porque es una convicción de lo sobrenatural extendida en la población. Fayruz hacía una diferenciación entre la creencia y la concepción popular sobre esta cuestión:

F-“*yunun* creo que existen pero que no interaccionan con el ser humano, eso de “*tjil yin fiha*” (ha sido poseída), todo eso, eso no me lo creo, quiero decir, creo, porque “*fe quran*” (en el Corán) pone que existen, entonces creo que hay unas, unos, otra realidad paralela en la que existen, pero no creo que intervengan con los seres humanos” (chica, 28 años, Toledo, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Fayruz dice creer en ello porque los seres sobrenaturales son mencionados en el Corán. Sin embargo, no comparte la visión de la religiosidad popular donde existe una creencia sobre el exorcismo. Las mismas opiniones se pueden ver con el tema de la magia negra y el mal de ojo. La magia negra supone un tema de gracia y burla en las entrevistas. Hamid se reía de esta manera:

H- “(risas) qué va, ni de coña, eso ya a la gente se le va la pinza ¿sabes?, y mucho en Marruecos, que ¿sabes? se aprovechan de las señoras mayores que no saben y les sacan el dinero, ¿sabes?, pero no, eso no tiene sentido (risas)” (chico, 22 años, Madrid, estudios secundarios)

Chama se reía también:

S- “(risas) eso no existe es ignorancia, es necesidad desesperada, a veces también, yo que sé, que la gente no tiene dinero para ir al médico o lo que sea” (chica, 21 años, Madrid, estudiante universitaria)

Mientras que la brujería genera un ambiente de broma y risas en los informantes debido a los contextos sociales diferenciados que viven en relación con Marruecos, donde es una creencia extendida debido a las características socioeconómicas de la población, el mal de ojo es un tema que, sí existe un cierto consenso dentro de los informantes, aunque sea con matices. Lina nos explicaba:

L-“yo sí creo en el *`ain* (mal de ojo), porque sí, es que pasa, de hecho a veces evito compartir muchas cosas en redes de mi vida privada, o por ejemplo, eh, a veces sales y prefiero colgar las cosas cuando ya estoy en casa, ¿sabes? [risas] es un poco paranoia, pero me ha pasado un montón de veces, que dices cosas y no salen, o que llevas algo nuevo te lo ven y pasa un rato y se te rompe” (chica, 24 años, Madrid, estudiante de formación profesional de grado medio)

Yasmina hacía una puntualización respecto al mal de ojo:

Y- “A ver, en plan, yo sí creo, pero no en plan como *mgharba* (marroquíes), ¿sabes?”

P- ¿cómo?

Y- “pues sí que creo que exista porque estén en hadices pero tampoco es en plan de llevarlo al extremo que hacen algunos *mgharba* (marroquíes) de no llevar esto, voy a evitar compartir esto, que si me pongo un talismán, eso es *chrik* (atribución de otras divinidades), ¿sabes?, es que hay un punto medio y no cada cosa que te pase, ah es que es *`ain*, pues no, hay cosas que salen mal y otras porque tú las haces mal, es como con el *maktub* (destino) que me tienen frita, pues no, a ver sí hay cosas pues porque no sabemos, Allah sabe más que sus siervos, pero tío no hagas las cosas mal y luego digas es el *maktub* (destino)” (chica, 24 años, Madrid, estudios universitarios)

Como se observa hay una creencia tanto de Lina como de Yasmina, sin embargo, como en el caso de la creencia en los *yunun* (genios), hay una creencia que se basa en la religiosidad popular marroquí y otra que se aleja de ésta y realiza una lectura basada en las fuentes religiosas. Una acción que tiene que ver con el proceso de separación que

hacen las nuevas generaciones entre religión y cultura, con respecto a la religiosidad de la primera generación de musulmanes. Como apunta Tariq Ramadan, los musulmanes de África y Asia conservaron gran parte de sus estilos de vida, costumbres, credos y prácticas que los jóvenes consideran innecesarios en el contexto de Europa (Ramadan, 2011).

En conclusión, se observa un escenario en que las creencias se mueven entre una herencia de la tradición islámica, ortodoxa y popular marroquí, que se transmite por la familia y la mezquita donde parte de los jóvenes asumen estas creencias sin dudar mientras conviven con otras realidades. Un segundo escenario en el que se observa una contextualización a base de volver a las fuentes religiosas dejando de lado toda creencia correspondiente a la religiosidad popular marroquí, como un proceso de contextualización de la religiosidad que llevan a cabo un parte de la juventud musulmana que quiere practicar la religión en un contexto secular. Así como un último escenario, muy limitado, en el que se realiza una individualización y se rechaza algunos aspectos considerados incomprensibles desde la razón como influencia de la secularización y modernidad del contexto español.

4.2.4. La oración

La oración es uno de los indicadores más tratados a la hora de realizar estudios sobre la religiosidad en la población (Elzo;2000; Pérez Agote y Santiago, 2009; Pérez Agote; 2012;). Tozy indica que la cuestión de saber si una persona reza una vez por semana, o al mes, no tiene sentido en el contexto islámico. Tozy identifica que en la práctica de la oración dentro del islam se tiene que hablar de practicantes regulares, practicantes irregulares y los no practicantes. Estas tres categorías corresponden con aquellos que rezan regularmente todos los días, aquellos musulmanes que rezan de vez en cuando, o que han dejado el rezo de forma momentánea, y aquellos que no rezan (Tozy, 2013:65). Tariq Ramadan hace referencia a aquellos jóvenes musulmanes en Europa que rezan una vez a la semana en la mezquita como una práctica influenciada por el contexto mayoritario no musulmán (Ramadán, 2011).

En el caso de la práctica de la oración en los jóvenes musulmanes de origen marroquí en España debemos tener en cuenta las dos apreciaciones que nos exponen tanto Tozy como Tariq Ramadan. Hay una dinámica relacionada con la naturaleza del rezo en el islam y otra con la dinámica de práctica religiosa en un contexto no musulmán. El “*salat*”

traducido habitualmente como “oración”¹⁹ no se trata de una traducción que apruebe gran parte de la comunidad musulmana (Gómez, 2009) tal como nos explicaba Hicham Muhammad:

“*salat* se traduce por oración, el rezo, como se conoce, pero en realidad no tiene mucho sentido, *salat* viene de *sila* que significa conexión, unión”

La traducción de los términos es muy importante a la hora de conocer las prácticas ya que, aunque nuestro objetivo no es el de realizar una distinción entre la cosmovisión islámica y la práctica llevada a cabo por los musulmanes, nos muestra cómo la traducción es una herramienta para tener conocimiento religioso. Sin embargo, esta traducción altera el sentido original, utilizando conceptos de otras cosmovisiones como en este caso la cristiana para acercarlo a la población no musulmana como a los musulmanes no arabo parlantes (nuevos musulmanes e hijos de migrantes musulmanes). Este proceso llevará a una influencia e hibridación en el entendimiento de la religión y las prácticas religiosas de los jóvenes musulmanes de origen marroquí.

En el apartado *¿quién es el musulmán religioso?* todas las respuestas apuntaban al rezo como uno de los requisitos importantes a considerar para determinar que una persona sea religiosa. Para observar la intensidad en esta práctica religiosa Tozy afirma que hay que observar factores como si los practicantes realizan las cinco oraciones obligatorias, si las realizan a tiempo o destiempo y si las realizan en la mezquita o fuera de la mezquita (Tozy, 2013:70)

Una de las dificultades al constatar esta práctica es la cuestión de la intimidad. Como hemos apuntado hay dos estadios en la religiosidad *ibadat* (creencia) y *muamalat* (práctica) que contemplan un espacio íntimo y otro social. El rezo forma parte de las *ibadat* por tanto se trata de una práctica individual, como nos explicaba Hicham Muhammad una unión, un nexo que establece el musulmán con Dios. Según Tozy, el rezo es una cuestión controvertida puesto que, aunque es uno de los segundos pilares del islam, muchos jurisconsultos consideran que su no práctica no significa que se deje de ser

¹⁹ Abdelmumin Aya hace una sentencia al aclarar el significa de *salat* para la cosmovisión islámica al decir “los musulmanes no hacemos oración” Puesto que se considera que la *salat* no es un acto de comunicación con dios. La *salat* está formada por un tipo de movimientos, posturas y diferentes etapas en las que se repiten fragmentos coránicos y expresiones aprendidas. Según Aya “la lógica de esta ausencia de expresión del individuo en la *salat* se justifica porque estamos hablando de una disciplina de sometimiento a lo sagrado. Según el islam, no se sumerge en Allah quien habla de su “yo”.” (Aya, 2013:107-108).

musulmán, sino que se trata de un musulmán *así* (infringidor) o *naqis* (incompleto) (Tozy, 2013: 67).

El carácter íntimo y la estigmatización que supone reconocer que alguien no reza suponía un escollo a la hora de la entrevista. Algunas reacciones se veían evasivas cambiando el tema o, si se conseguía un ambiente cómodo, se reconocía la ausencia de esta práctica o la realización intermitente. Así de incómodo se mostraba Maruan al introducir el tema:

P- “y me has dicho que el rezo es como importante, bueno rezar...”

M- (corta la pregunta) bueno sí, pero eso es una cosa personal, ¿sabes?, es que es una cosa entre tú y dios y nadie se puede meter, ¿sabes?, luego a mí tampoco me gusta juzgar, yo no puedo juzgar a nadie, eso es cosa de cada uno y muy personal. Si rezas pues lo haces tú ¿sabes? no hace falta mostrarlo, eso es una cosa personal, eh, también hay gente que no reza, pero es muy buena persona, eh, que no se cree más que nadie, ni miente, ayuda a la gente, mira, eh, he conocido a mucha gente vale, y eh, hay gente que reza que mucha mezquita, ¿sabes?, pero luego pues que pasan de la gente que lo necesita, son muy creídos se creen mejor que los otros y eso no, ¿sabes?... (chico, 26 años, estudios de grado de formación superior, Madrid, Trabaja por cuenta ajena)

Mientras que Lina lo reconocía con cierto humor incluso:

L- “yo es que no rezo, he rezado, pero lo dejo, [risas] soy una *mesjuta* (maldecida) [risas], no en serio, me gustaría rezar, pero es que no sé...”

P- “y por qué dices me gustaría ¿qué te lo impide?”

L- “no, no, no, o sea nada, eh, en plan es cosa mía, no sé si es pereza o si ya estoy tan metida en la vida diaria que si el trabajo y tal, pues lo típico, eh, en plan tienes trabajo mazo de horas con el transporte y todo, eh, se te acumula todo el día y lo acabas dejando ¿sabes?, luego a veces no es trabajo, es pereza, siempre discuto con mis padres mazo, bueno mi madre sobre todo, pero no sé, creo que algún día volveré a retomar” (chica, 24 años, Madrid, estudiante de formación profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

Ahmed nos reconocía:

A- Pues yo la verdad que no estoy muy puesto la verdad, vamos que no rezo. A veces sí, pero la mayoría de las veces no, la verdad, a veces lo hago para que mi madre me dejé de regañar (risas) es que explicarla que no lo hago se enfadaría pues lo hago y ya... (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Para entender más la presencia de esta práctica cultural en nuestros informantes, tuvimos en cuenta uno de los factores que expone Tozy como claves: la influencia familiar. Tozy expone cuatro influencias principales: la familiar, la paterna, la materna y la familia política. Este agente lo analiza a la hora de preguntar la edad donde se realizó o aprendió a realizar las oraciones. A partir de este análisis se puede entender si se recibe una educación religiosa, si hay una práctica del rezo intermitente que se rompe con los años o hay una iniciación en la edad adulta (Tozy, 2013: 68-69). Esta evaluación se ve afectaba por lo que Tozy llama “la socialización religiosa” donde el padre de familia tiene un gran papel, ya que es el que enseña las prácticas rituales en la mayoría de las veces. Una realidad que viene marcada por roles de género donde el padre es el que enseña y la madre la que cuida la continuidad de la práctica. Un hecho marcado por la alfabetización ya que en Marruecos el nivel de analfabetización de mujeres suele ser más alto que los hombres que suelen tener un nivel de estudios más alto, y pueden leer Corán o se saben azoras y los pasos a seguir en los diferentes cultos religiosos (El Ayadi et al, 2013). Esta realidad se veía en una parte de los entrevistados. Por ejemplo, Lina nos comentaba:

L- yo siempre discuto con mi madre por el rezo, ¿sabes?, también por leer Corán, pero siempre, eh, bueno, lo entiendo porque ella busca lo mejor para mí siempre, ¿sabes?

P- ¿pero discutís porque no lo haces?

L- pues claro [risas] a ver que voy a parecer ahora, ¿sabes?, que yo soy musulmana [risas] bueno religiosa, pero yo qué sé, es que es vagancia

P- entonces tu madre te regaña por vaga o por no rezar

L- por las dos [risas] a ver, es que ella dice que como ni tiene estudios y eso pues no nos puede enseñar más cosas y no puede hacer muchas cosas, ¿sabes?

P- ¿Cómo?

L- pues ella no sabe leer Corán, ni muchas *surat* (azoras), ¿sabes?, en plan, y luego claro pues mi padre nos enseñó a rezar que él más o menos sabe un poco y luego nos llevaron a la mezquita para aprender a leer árabe y más o menos sé, pero me cuesta y no lo entiendo muy bien (..) (chica, 24 años, Madrid, estudiante de formación profesional de grado medio)

Mientras que Lina nos muestra la socialización religiosa familiar, Yasmina nos muestra otro tipo de socialización donde las asociaciones juveniles tendrán un papel relevante en la práctica del rezo o su intensidad:

Y- a mí como me enseñaron en casa, ¿sabes?, pero bueno, sé, a ver que dentro de las posibilidades de mis padres pues sabía lo básico y eso, y, eh, bueno, eh pues luego pasé una época un poco loca ¿sabes?, eh, pues en plan lo típico [risas] pues adolescentes ¿sabes?, y me harté y empecé a buscar más y a rezar mejor (...) también conocí a muchas chicas de asociaciones (...) y empecé a rezar mucho mejor porque algunas sabían más y te enseñaban, hacían actividades, yo qué sé también me sentía más cómoda porque al fin y al cabo son chicas como tú ¿sabes? y dices pues si ella reza a la hora y bien pues yo también puedo. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Yasmina apunta a un tipo de socialización religiosa que incluye, no a “instituciones” como la mezquita en el caso de Lina, sino las asociaciones juveniles musulmanas donde encuentra un espacio de entendimiento y representación, ya que como apunta ella “son chicas como tú”. No ve una autoridad o una figura lejana que le enseña una práctica cultural con unas directrices de la autoridad familiar o institucional, sino que se trata de una relación horizontal y lineal donde Yasmina se ve representada e influenciada por un entorno al que ella pertenece. Una situación que nos muestra que la clasificación de Tozy (2013) en el contexto español sufre ligeros cambios, ya que la socialización con una sociedad no musulmana donde rezar cinco veces al día no es la norma supone un aprendizaje y una reflexión mayor. Anteriormente apuntaba Amira esta cuestión al comentarnos sobre su nivel de religiosidad cuando tenía contacto continuo con las asociaciones y ahora que practica su religiosidad de una forma más personal:

A-(...) antes al estar en un contexto muy religioso, eh, todos los fines de semana en la mezquita, todos los fines de semana con hermanos y hermanas que tal y cual,

que impulsa que el tú, hay qué tal, lo estoy haciendo muy bien no sé qué, pero llega un momento en el que ya no tienes esos hermanos y hermanas o ya no te mueves en ese contexto y tu religiosidad va disminuyendo pero se va haciendo más personal que también lo veo como algo positivo y va disminuyendo en el aspecto de las prácticas de por sí (...) (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria)

Hajar Hniti, licenciada en ciencias coránicas y profesora de Corán en Barcelona explicaba en su entrevista que en las diversas actividades asociativas en las que ha participado observa que los jóvenes tienen creencias o ideas malinterpretadas sobre la práctica del rezo, que son de otros contextos, y que dificultan su práctica o crean rechazo hacia la oración:

H- A veces, hay ideas pues porque como muchos hemos aprendido de nuestros padres que vienen de un contexto totalmente diferente y tienen los medios que tiene, la educación que han podido y con el miedo y el amor que nos tienen pues cometen algunos errores, eh, también con familiares, redes e incluso algunos responsables en mezquitas que no conocen muy bien el contexto o la realidad de nuestros jóvenes y ves ideas que no tienen que ver y que crean inseguridades y rechazo entre nuestros jóvenes, por ejemplo, el rezo es algo íntimo, algo que tienes que hacer que no tiene que verte nadie, no como se pone de ejemplo en las redes sociales, por ejemplo ¿no?, esos vídeos de barrenderos que rezan en mitad de la calle y la gente pasa, o grupos de amigos, etc. No, no hay que buscar un entorno tranquilo donde no te molesten, ni molestes y hay que tener en cuenta cada situación (...) cuando un joven escucha esto se siente más aliviado, más cercano a su realidad

Hajar Hniti muestra que la explicación de la intimidad crea un cierto alivio en los jóvenes. Un sosiego que viene incentivado bajo nuestro punto de vista por la influencia de la secularidad del entorno español y la práctica privada que hace que en ciertos jóvenes haya cierto rechazo en rezar en su lugar de estudio o trabajo como nos explicaba Chama:

Ch- yo paso de rezar en el trabajo, a ver no paso, pero prefiero hacerlo en casa y ya, es que se lo tienes que decir al encargado, me da corte, luego que se enteren los compañeros y te empiezan a preguntar y mirar raro, en casa más tranquila,

aunque es verdad que no lo rezo en su tiempo. (Chama, 21 años, Madrid, estudiante universitaria)

Al sentimiento de vergüenza que produce el hecho de pedir permiso para realizar una práctica religiosa en un lugar de trabajo se suma el ritmo de vida acelerado y los escasos espacios de culto para realizar la oración que ocasiona que la intensidad de la práctica sea menor. Aruwa nos contaba:

A- (...) pues como que, eh, por el trabajo, el estrés, sobre todo el trabajo que está muy lejos y me lleva mucho tiempo el transporte, pues no rezo a tiempo (...) [chica, 28 años, Navarra, estudios universitarios]

Lo que hace pensar en una interiorización de la islamofobia cuando algunos jóvenes expresan su rechazo a rezar o decir que rezan a sus compañeros por no sufrir estigmatizaciones y discriminación. Mohamed y Maruan exponían:

M- yo en mi trabajo por ejemplo no he dicho que rezo y tal... Me escaqueo con cualquier excusa porque una vez se lo comenté a un compi y me dijo es que ya vas a poner una bombita por allí...es que son bromas ...que no se han puesto en mi lugar y no ¿sabes?, intentas entenderles porque no son conscientes del daño que se hace (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

B- yo a ver, prefiero que no la verdad, o sea rezar en casa es mejor, te quitas de dar explicaciones y de problemas

P- ¿problemas?

B- bueno sí, no son problemas como tal, pero lo típico ya ¿sabes?, que si la broma o incluso una vez que dije que me iba a la mezquita a rezar porque era Ramadán me soltaron ¿pero te estás radicalizando? Y, puf, buah, es que yo ya paso, ¿sabes? perder el tiempo con ignorantes y que te hagan sentir mal no me merece la pena. (chico, 25 años, Madrid, estudiante de grado de formación profesional)

En todas las entrevistas se observan dos aspectos comunes: el desarrollo inicial de la práctica en un ámbito familiar, y la práctica intermitente o el abandono de la práctica en la época de juventud y adolescencia. Dos características que se observan en la investigación de Tozy (2013) que establece como indicadores que nos explica la

naturaleza de la práctica de la oración y su desarrollo en la población marroquí en su caso. La experiencia marroquí es relevante porque supone la base religiosa de los padres que en la gran mayoría de las veces son los que transmiten esta práctica religiosa y el primer contacto religioso para estos jóvenes. Podemos concluir, que coinciden algunos aspectos. Sin embargo, no podemos utilizar el indicador de la intensidad ya que según Tozy la intensidad de la práctica se mide mediante la realización de la oración en la mezquita y en su horario establecido (Tozy, 2013), circunstancias que no se dan en el ámbito español que viene marcada por la secularización de la práctica española en la sociedad española y la islamofobia.

4.2.5. La lectura del Corán: la lengua árabe en cuestión

La lectura del Corán es una de las actividades más nombradas por los entrevistados como una de las praxis de una persona religiosa. Si bien no se trata de una práctica cultural establecida en los pilares del islam, la lectura y el conocimiento del Corán es visto con buenos ojos por gran parte de la población y jurisperitos. El Corán para la comunidad musulmana es un libro religioso para la lectura, la meditación, recitación y conocimiento de Dios y sus valores (Gómez,2009). Tariq Ramadan, desde un contexto europeo, expone cómo para el musulmán o musulmana el ejercicio de comprensión de las fuentes (Corán y Sunna) es un acto obligatorio si se quiere disfrutar de una fe verdadera (Ramadan, 2002:258). El conocimiento y comprensión del Corán, según Tozy, tradicionalmente en Marruecos en particular, y en el mundo árabe en general, se ha considerado como una fuente de prestigio para la élite religiosa. En el pasado, el conocimiento religioso era de limitado acceso para la gran mayoría de la población, sólo una minoría conseguía memorizar el Corán y de esta minoría eran pocos los que conseguían acabar los estudios y especializarse en jurisprudencia. Posteriormente, con la revolución tecnológica y los medios de comunicación, el conocimiento religioso pasó a estar al alcance de la mayoría asistiendo así a un nuevo enfoque religioso donde se hará mucho más hincapié en el conocimiento de las fuentes religiosas primarias como el Corán (Tozy, 2013: 95).

En las entrevistas del apartado anterior se refleja que el conocimiento y la lectura del Corán son considerados como factores que muestran un alto grado de religiosidad. Eso se debe a la tradición de prestigio religioso que acabamos de citar que se acentúa con la

tasa de analfabetismo en la comunidad marroquí que hace que la lectura y memorización del Corán sea una cuestión de una minoría. Así nos explicaba Lina en el apartado anterior cuando su madre le reprochaba no leer el Corán porque ella no podía leer y tener conocimiento de cuestiones religiosas.

L- pues ella no sabe leer Corán, ni muchas *surat* (azoras), ¿sabes?, en plan y luego claro pues mi padre nos enseñó a rezar que él más o menos sabe un poco y luego nos llevaron a la mezquita para aprender a leer árabe y más o menos sé, pero me cuesta y no lo entiendo muy bien (..) (chica, 24 años, Madrid, estudiante de formación profesional de grado medio)

Según Tozy, el análisis de la relación con el Corán del musulmán se basa en la memorización, puesto que se trata de un mecanismo clave para llevar a cabo el rezo, ya que gran parte de este culto consiste en recitar versículos y capítulos del Corán. Tozy afirma que la cuestión de la memorización y lectura del Corán no viene definida en la sociedad marroquí por cuestiones de mayor grado o menor de religiosidad, sino por la escolarización. Aquellos que no han tenido una escolarización no tienen acceso al texto escrito y la memorización es muy escasa o nula, mientras que es al contrario para las personas escolarizadas que han tenido acceso a través de la escolarización al texto escrito y su memorización (Tozy, 2013:187). En el contexto español, si bien el 100% de los entrevistados son personas escolarizadas, su acceso al texto coránico es limitado debido al desconocimiento o conocimiento ligero de la lengua árabe que, como veremos, va a ser un factor clave para determinar el nivel de acercamiento al texto y su memorización. Y en este contexto aparece como factor nuevo la traducción puesto que será para muchos la única forma de poder leer el Corán. Amir nos comentaba:

A- leo en árabe, pero no tengo vocabulario y tengo que comparar con traducción.
(chico, 22 años, Madrid, estudiante universitario)

Mariam nos comentaba:

M- leo el Corán en español, sé en árabe, pero lo leo y no lo entiendo y prefiero en español porque leer sin entender tampoco sirve para el Corán, ¿¿sabes??

P- ¿pero ¿sabes? árabe?

M-Sí, sí, sí sé, a ver no como el español obvio, pero estudié en la mezquita unos años (...) que aprendí árabe y Corán también y luego pues dejé de ir

P- ¿y por qué?

M-Es que ya empecé a ir a la de aquí la del barrio con las mujeres y no me gustaba el ambiente porque se va a aprender, no a hablar (chica, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional grado superior)

Mientras que Salima nos expresaba su opinión sobre la traducción de la siguiente manera:

S- prefiero el árabe, lo entiendo, es que la traducción, no es que odie la traducción, pero no lo leo igual (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria]

Al igual que el rezo, el primer contacto con el Corán se establece en el entorno familiar en forma de memorización de azoras pequeñas básicas con las que poder realizar el rezo. El contacto es oral debido a dos factores: este primer contacto se suele realizar en una edad muy temprana en la que en la mayoría de los casos no se ha empezado la escolarización de lengua árabe y la segunda porque una parte de los entrevistados reconoce que sus padres no tienen escolarización o tienen una escolarización primaria que no les permite enseñar la lengua o explicar el Corán Yusef nos contaba:

Y- Mis padres no saben leer ni escribir, en nada, ni árabe ni español por eso pues desde pequeños nos apuntaron a yam`a (mezquita), bueno era como una academia, ¿sabes?, en la mezquita aprender el Corán y en la academia aprender sobre lengua

P- lengua árabe

Y- sí, lengua árabe

P- y ¿sabes? leer y entiendes perfectamente

Y- a ver perfectamente no, muy normal tirando para bajo, no como los chicos de Marruecos ¿sabes?, porque no es siempre, era los fines de semana y luego pues no estudiábamos muy bien (risas) porque pues no tenías ganas o te enfadabas porque es que era sábado (risas) pero me enseñaron bastante porque te explican las azoras y eso y te lo acabas aprendiendo (chico, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio)

Ahmed nos relataba también su experiencia en la enseñanza de la mezquita de la siguiente

forma:

A- Yo odiaba *jam`a* (mezquita) tío, es que era los fines de semana y encima *lfqih* (imam) era un cerrado de mente, eh, y se portaba super mal conmigo porque yo, eh, estaba apuntado en el fútbol y a veces jugábamos los sábados partidos y claro tengo que ir, encima que mi padre pagaba ¿sabes?, entonces faltaba o iba solos los domingos, y buah se pasaba un montón, pero un montón, que si no me importaba mi religión que si no se qué y me dejaba súper mal que claro acabé odiando la mezquita

P- ¿por el *fqih* (imam)?

A- pues creo que sí (risas), a ver hay cosas buenas pero más malas (risas), no, no es broma, es que yo que sé, también es que *Allah ysem7li* (que Dios me perdone) pero me daba todo el asco también

P- ¿el qué, *lfqih* (imam)?

A- (risas) no, bueno un poco porque se pasaba conmigo (risas) pero la *jam`a* (mezquita) en sí ¿sabes?, allí pues primero sentados en el suelo que te acaba doliendo el culo que flipas (risas), luego que como haya un guarro que le huelan los pies, y buah (risas) ya como te entrase un apretón o cuando teníamos que rezar o enseñar *lwudu`* (ablución) buah, es que, (risas) to el asco, los baños en plan como los de *maghrib* (Marruecos), el agujero ese y luego cerca la habitación del *fqih* que no tenía ni cama el pobre, un colchón y una maleta con ropa, buah un truña, (risas) pues ahora que lo pienso normal que estuviese amargado (risas) (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Los testimonios muestran que el segundo contacto con el Corán se establece a través de la enseñanza de lengua árabe y las mezquitas. Sus experiencias narran la realidad de una educación no reglada ni institucionalizada. La lengua árabe y el Corán es impartida en centros con pocos recursos, en su mayoría mezquitas gestionadas por la comunidad marroquí de la localidad y que cuentan con pocos recursos económicos y logísticos. Esta precariedad se extiende a la figura del imam que, como explicaba Ahmed, suele vivir en condiciones malas por falta de recursos en la mezquita y que a su vez su formación y desconocimiento del contexto español y la juventud hace que la desconexión entre ambos lados sea más fuerte. El imam Muhammad Said Alilech incluso achaca que parte del alejamiento de la juventud musulmana hacia el islam y el Corán se debe a sus experiencias con la mezquita:

M- hay niños que tienen un trauma desde niños de ir a la mezquita los fines de semana para estudiar algo que no les gusta que es el árabe y además en unas condiciones nefastas y entonces se ha generado un rechazo a la mezquita, al árabe, a la cultura islámica, a la educación islámica, va a la mezquita y no entiende nada, el imam habla en árabe clásico, habla en tal, no se siente identificado con ese mensaje.

Karamy Singateh, especialista en ciencias islámicas, analiza en el mismo sentido la situación haciendo hincapié en el aspecto lingüístico:

K-Por supuesto que la lengua predominante es el árabe no cabe la menor duda de eso, pero hablando claro y en español debería ser en español, la lengua debería ser el español, la lengua, eh, yo creo que más legalmente debería ser obligatorio porque es la lengua de aquí, es que es la lengua de los hijos de todos estos migrantes, como no hagan esa adaptación, cambiar al idioma español, pero no solo al idioma español sino a los temas que preocupan al joven español, ¡los hijos van a dejar el islam! Es que es lo que está pasando se están perdiendo entre comillas.

La cuestión lingüística torna como un tema principal en todo lo que tiene que ver con la juventud musulmana y los diferentes temas abordados en la investigación, desde el ambiente familiar hasta en el social como la mezquita y las redes sociales. La lengua de la transmisión del conocimiento religioso por tradición ha sido el árabe, sin embargo, con la diversidad lingüística y étnica de toda la comunidad musulmana española esta situación se tornaba inviable. La traducción se convierte en una de las soluciones a la situación lingüística para los conversos, los musulmanes no árabes como paquistaníes o senegaleses y también para los hijos de inmigrantes marroquíes que no tienen un conocimiento de la lengua árabe. En el testimonio anterior de Yusef nos explicaba que su conocimiento de árabe no se puede comparar con un chico de su edad en Marruecos, con esta frase nos quiere dar a conocer una realidad que transmite una gran mayoría de la juventud de origen marroquí: la pérdida paulatina de la lengua árabe. Una pérdida que no significa pérdida de valor ya que se sigue viendo positivo saber árabe para tener un conocimiento más certero de la religión. Mohamed en un momento de la entrevista confesaba su relación con la lengua:

M- no, no, pienso en español, pero estoy en un círculo, que desde hace años me muevo sólo con marroquíes porque hubo una época en la que se me olvidó el árabe (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabajando por cuenta ajena)

También Mariam narraba su relación con la lengua:

M- utilizo las dos lenguas, pero depende de con quien hablo, por ejemplo, en casa sólo hablo en árabe (..) depende de la cosa que esté pensando pues pienso en un idioma, hay cosas que son más fáciles de pensar en árabe y otras más fáciles en español. Cosas de clase pues en español como lo doy todo en español, pero a lo mejor a la hora de decir algo a una persona, a lo mejor lo piensas un poco en árabe, no sé depende si estás enfadado(chica 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado superior)

Yasmina me comentaba:

Y- yo en plan sé árabe bastante bien la verdad, a ver tampoco para fliparse porque el clásico y como hablan los sirios y eso me pierdo bastante, pero *darija* podría decir que entiendo perfectamente, vamos a ver tampoco perfecto (risas) a ver que cuando bajo a Marruecos pues hay cosas que no pillo y muchas veces se ríen de mí, ¿sabes?, lo típico de siempre que como somos europeos es que les hace gracia

P- ¿te molestan que se ríen cuando hablas en árabe en Marruecos?

Y- pues la verdad que sí porque a ver si hablan español cómo lo hacen, eh, es que yo he nacido en España, he estudiado en España, es que el árabe cuándo lo hablamos en casa y apenas porque entre mis hermanos y yo español, de vez en cuando árabe cuando, eh, pues mezclamos ¿sabes? (risas) eso sí que no es ni español ni árabe

P- ¿por qué?

Y- ¿tú no lo haces?, pues en plan que empiezas en español y terminas en árabe o a veces hacemos cosas raras con los verbos (risas) sí con los verbos que los decimos en español, pero como si fueran árabes (risas) (chica, 24 años, Madrid, estudiante universitaria)

Asraf decía:

A- yo árabe como que bastante poco (risas)

P- ¿Por qué?

A- a ver entiendo a mis padres y puedo a llegar a hablar más o menos, bastante mal la verdad para que te voy a mentir (risas) pero por ejemplo leer o entender *lfqih* (imam) o las noticias o la tele que ve mi padre, no entiendo nada (risas)

P- ¿has estudiado en la mezquita?

A- sí fui bastante años, pero me coincidía con el fútbol y faltaba bastante y luego pues me fui haciendo más grande y ya no había cursos y también pasé bastante pero bueno, en resumen, te diría que no sé hablar árabe

P- pero me has dicho que entiendes a tus padres, ¿no?

A- sí pero es que es complicado, por ejemplo, en plan ahora como estamos hablando pues hacer lo mismo en árabe imposible (risas) ¿sabes? como hablo yo en árabe (risas) ¿sabes? cómo hablo (risas)

P- (risas) ¿cómo?

A- tú has visto el mundial (risas de los dos) pues hablo como los jugadores de Marruecos, el Mrabet y estos así (risas) si eso es habla árabe pues vale (risas) (chico, 22 años, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio)

En cuanto a la lengua se puede observar dos estadios en los testimonios: el dominio del *dariya* en el ámbito familiar y comunitario y el dominio del árabe clásico para leer el Corán o entender los medios de comunicación. Si bien lingüísticamente se trata de registros diferentes, sociológicamente depende de la socialización de los jóvenes y la presencia de la comunidad marroquí en una determinada localidad, pueblo o ciudad ya que ambos registros no se pueden desarrollar sin un ambiente familiar y una socialización comunitaria que facilite la presencia de una mezquita. La *dariya* se aprende en la familia y en ocasiones se fortalece con la socialización de vecinos, amistades o los viajes a Marruecos donde se produce un contacto con los familiares tal como nos exponía Yasmina en su testimonio. Aquellos entrevistados que no tenían amistades de origen marroquí presentaban un nivel más bajo de árabe. Algunos lo reconocían:

M- yo es que árabe pues en casa y ni siquiera mucho ¿sabes?, yo que sé, hablo mucho en español y luego mis amigos siempre me he movido y me sigo moviendo con españoles, entonces vamos utilizo la lengua poco ¿sabes?, creo que eso también afecta de alguna forma, quieras o no, cualquier lengua no sólo el árabe. (chico, 26 años, estudios de ciclo de formación profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

Ahmed también nos comentaba:

A- a ver (risas) saber sé pero bueno, soy un cuadro hablando árabe la verdad, mis primos de Marruecos siempre se ríen de mí los cabrones, entre el colegio que siempre hemos hablado español, cuando era pequeño en mi barrio no había mazo *mgharba* (marroquíes) ¿sabes?, vinieron cuando me hice más mayor y tampoco me junté mucho con ellos porque no me divertía nada la verdad (...) y en plan me voy con españoles más aunque hay un chico marroquí también pero en plan es como nosotros ¿sabes?, que ha nacido aquí pero que sus padres son de *Maghreb* (Marruecos), y tampoco es plan de hablar entre nosotros dos *be l`arbiya* (en árabe) y los demás mirando (risas) tampoco es que sepamos mucho pero bueno (risas) (chico, 19 años, estudiante universitario)

Tanto en los primeros testimonios como en estos de Asraf y Ahmed observamos cómo aparece de nuevo el tema de la burla del nivel lingüístico de los hijos de los migrantes marroquíes en Marruecos. Los viajes que se realizan tradicionalmente cada año son un espacio de reencuentro con los orígenes de estos jóvenes y una forma más de socialización donde se puede llegar al choque o la negación. Hemos visto como en los apartados La identidad y Creencias religiosas: entre la herencia y la individualización, Marruecos aparece como un referente que seguir o que negar. En este caso la cuestión de los migrantes marroquíes y la lengua ha sido una forma de sátira y humor que se consume a nivel nacional. Cuando Asraf ponía el ejemplo del jugador holandés de origen marroquí Nourdine Mrabet entre risas, menciona a uno de los jugadores de fútbol que más ha sido imitado por los humoristas marroquíes y que sus vídeos hablando en árabe se han hecho virales en las redes sociales por su falta de destreza al hablar en *dariya*. Una realidad en la que en este caso Achraf se ve reflejado y se compara a él. No obstante, también existe la opción en la que la socialización con la comunidad marroquí y jóvenes del mismo origen es fuerte y crea el contexto totalmente contrario al expuesto anteriormente: un enriquecimiento y mejor conocimiento de la lengua. Yasmina nos comentaba cómo su

proceso de socialización con compañeros de clase que acababan de llegar de Marruecos hizo que su nivel de árabe aumentará:

Y- yo cuando conocí a más gente *mghraba* (marroquíes), en el instituto y tal pues aprendí más, porque algunos no habían nacido aquí o acababan de llegar y en clase pues la profe les ponía conmigo para que les ayudase y les tradujese, claro la profe allí se flipaba mazo diría esta que sabe que traduzca, y bueno hacía lo que podía vamos pero bueno como éramos adolescentes, eh, mm, pues supongo que se aprende rápido también y luego yo aprendí mazo también, porque esa es otra (risas) que vale yo hablo *l`arbiya* (árabe) pero es de *chamal* (norte) y no todo el mundo de Marruecos que venía era de *chamal* (norte), claro que si era de *Casa* (Casablanca) o Rabat o Meknes y bueno ya empieza con que les traduces y utilizamos palabras diferentes y claro era un lío (risas), luego me empecé a enterar de la cosa y ahora a veces cuando hablo con familiares me sale alguna palabra y me dicen pero que te pasa que *rj`ati`arobiya* (te has vuelto del sur) (risas) (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Yasmina muestra cómo la socialización de jóvenes de origen marroquí entre sí de diferentes partes de Marruecos les hace conocer las diferentes realidades lingüísticas del país y en ocasiones aprenderlas y adoptarlas, aunque no sea el acento de sus progenitores, por lo que este intercambio forma parte del proceso de aprendizaje del árabe. Mientras que en el caso de Hamid al ser de un entorno donde la casi totalidad de sus habitantes son personas de origen marroquí hace que su nivel de *dariya* sea bastante alto:

H- yo eso no tengo problema la verdad, es que aquí todo el mundo es magrebí y en el cole incluso es que somos mazo y al final nos juntamos sólo entre nosotros y muchas veces hablamos árabe, algunos hemos nacido aquí otros han venido pues más mayores eh,, pero bien yo hablo en *dariya* sin problemas,eh, luego pues el árabe de verdad, el del Corán, tú me entiendes, pues ese claro es más difícil y bueno no hemos estudiado tanto ¿sabes?, eh, algunas horas *fe jam`a* (en la mezquita) (chico, 22 años, Madrid, estudios secundarios)

Hamid al vivir en un gueto,- si así se considera La Cañada Real de Madrid- en el que, como hemos expuesto, la mayoría de sus habitantes son de origen marroquí, en condiciones precarias y donde el contacto con el resto de la población española es muy escaso o nulo, hace que su socialización primera haya sido en árabe al contrario que el

resto de entrevistados que, aunque parten de la misma socialización familiar el hecho de estar rodeados de población española mayoritaria hace que su contacto con el *dariya* sea más escaso y por lo tanto su nivel menor. Aparte del *dariya* como hemos expuesto al principio, el contacto con el árabe clásico viene marcado por la educación en academias o mezquitas donde se estudia el árabe a través del Corán y el conocimiento religioso. Podríamos afirmar que la gran mayoría de entrevistados, excepto aquellos que han estudiado en Marruecos gran parte de la educación primaria, califican su conocimiento de la lengua árabe clásica como básico. Les permite leer el Corán, pero no entenderlo. Esta situación lleva a que muchos jóvenes como hemos visto anteriormente hagan uso de la traducción para comprender el texto coránico. Así como el uso de nuevos formatos como las aplicaciones móviles donde se puede leer el Corán por aleyas separadas en diferentes formatos como el árabe, la transcripción fonética y la traducción Amina nos comentaba:

A- yo tengo una aplicación que bueno, eh, aparte que tiene un montón de cosas buenas como las horas del rezo, la quibla, donde encontrar comida halal, eh, bueno un montón de cosas (...) pues cada día te salta una *aya* (versículo), en plan la *aya* (versículo) del día y las leo porque es como una notificación del whatsapp no, y suelen ser cortas, entonces eso me permite, eh, como estar en contacto con el Corán todos los días y creo que eso en plan, no sé cómo explicarlo, fortalece mi iman (fè) (chica, 28 años, Navarra, estudios universitarios, trabajando por cuenta ajena)

Yasmina nos hacía referencia a estas aplicaciones y cómo facilitan su contacto con el Corán:

Y- pues yo me he descargado una aplicación que puedes leer el Corán muy fácil, también viene, eh, no sé cómo se dice la palabra pero que está *be l`arbiya* (en árabe) como normal *qur`an* (Corán) de siempre, pero con letras en español, no sé cómo se dice

P- transcrito

Y- eso sí, y también está traducido al español y a, al, al inglés, y nada, pues eso, lo leo fácil y cada día te sale una *aya* (versículos) que puedes leer y yo lo prefiero así porque, eh, ¿sabes?, así estás en contacto diario y te sientes mejor y no en plan

como cuando coges el Corán sólo en Ramadán. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Yasmina y Amina hacen referencia a que hay nuevos soportes y modalidades que hacen que el contacto con el Corán sea más fluido y ameno y que lo hacen accesible a través de los medios más utilizados por la juventud hoy en día: los teléfonos móviles y las aplicaciones. Ambas informantes nos justifican que esta práctica a través del móvil les ayuda a tener un contacto diario con el texto coránico y en el caso de Amina fortalecer su nivel de religiosidad. Una declaración que vendría a demostrar la idea que muchos entrevistados apuntaban de que aquella persona que lee regularmente el Corán es una persona más religiosa.

Hemos visto cómo existe un grupo de jóvenes que han estudiado en Marruecos y que no tienen problema en la lectura y comprensión de la lengua en sus dos registros, el *dariya* y el clásico. Un segundo grupo que representa aquellos jóvenes nacidos en su mayoría en España y que han socializado con la lengua árabe en el contexto de la inmigración y cuyo nivel es inferior. Sin embargo, existe un tercer grupo y es que no todo el mundo ha tenido la misma oportunidad de estudiar en mezquitas debido a que en la localidad o pueblo en la que residían no existía. Asmae explicaba:

A- Por ejemplo, mis primos que viven en Tres Cantos no saben nada porque claro es que allí no había *jam`a* (mezquita) y mis tíos no los pudieron llevar a la M-30. No saben nada sólo *darija w safe* (darija y nada más) (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria)

Se observa otra condición que se encuentra en la población amazigh donde muchos jóvenes sólo saben amazigh y español. Muna indicaba:

M- yo entiendo regular, pero me pierdo bastante, es que en casa nosotros hablamos rifeño, ¿sabes? (risas), porque existen marroquíes que no hablan árabe y es que además no somos árabes (risas) somos imazighen (risas) es que yo flipo con la peña, bueno (risas) (...) por alguna vecina y también cuando iba a la mezquita a aprender Corán, que por cierto el imam era un machista (risas) (...) pues aprendía poca cosa la verdad, pero no soy capaz de hablar para nada. (chica, 22 años, Madrid, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, trabaja por cuenta ajena)

La realidad lingüística de Yasin no se diferencia mucho de la Muna aunque es más extrema. Explica que no sabe *dariya* y su disgusto por tal cuestión porque cree que eso le condiciona al crear un vínculo con la comunidad y su “marroquinidad”:

Y- pues no sé nada de nada y me da mucha pena la verdad, porque siento que me pierdo muchísimas cosas y me gustaría tener ese lazo la verdad. Es que vivíamos en un pueblo que éramos los únicos entonces claro hablábamos en amazigh y en español nada más. Ahora me encantaría estudiar porque me pierdo muchas cosas, ahora que tengo más amistades moras me da esa envidia sana cuando nos encontramos pues hay un lazo especial que yo no he tenido por mi situación. (chico, 25 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta propia en su ámbito)

Vemos como la cuestión lingüística es un rasgo identitario y religioso que se fuerza con la socialización en la comunidad y la mezquita. Durante nuestras entrevistas hemos podido observar que esta realidad lingüística varía ligeramente según el género. Si bien casi todos los informantes parten de la misma socialización hay dinámicas que no se viven de igual forma dependiendo del género como la enseñanza del árabe donde las chicas no podían estar dependiendo en las mezquitas a partir de cierta edad. Esta edad suele coincidir con la pubertad y la adolescencia como en el caso de Lina:

L- estudié en la *jam`a* de aquí y luego cuando cumplí los doce creo, o los trece, bueno no me acuerdo muy bien, pero más o menos a esa edad pues ya no podía ir, porque *lfqih* decía que ya éramos mayores y que no, tampoco pregunté mucho ya ves tú (risas) me libraba de tener que ir los fines de semana (risas) pero no (risas) mi padre me apuntó a la M-30, y bueno bien, porque no era como *jam`a* en plan, eh, estaba en una clase con mesa y silla, teníamos recreo y cafetería, había muchas chicas de mi edad, y eh de hecho mi grupo de amigas es de allí ¿sabes?, yo guardo muy buen recuerdo (risas) me lo pasé genial en esa época no como la *jam`a* (risas) eso no guardo tan buen recuerdo (risas) (chica, 24 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio, trabajando por cuenta ajena)

La misma situación la explicaba Mariam anteriormente cuando nos contaba su experiencia en las clases de mujeres. Estas clases se suelen impartir en las mezquitas para mujeres de edad adulta. Suelen ser clases de Corán y alfabetización. Mariam expresaba su descontento con estas clases al decir “es que no se va a hablar”. Son clases que tienen otro tipo de dinámicas donde la expresión oral es muy alta debido a que la gran mayoría

de mujeres no tienen escolarización. Así como se tratan de mujeres que la mayoría se encuentran en la edad adulta con situaciones familiares y sociales muy diferentes a las de las jóvenes de origen marroquí nacidas o criadas desde edad muy temprana en la sociedad española.

Como hemos visto en los testimonios se repite en casi todos ellos una narración negativa sobre su recuerdo en la mezquita y enseñanza del Corán debido al cambio drástico de la metodología con respecto al sistema educativo español, los medios logísticos y económicos de cada mezquita, la lengua y realidades diferentes de cada generación. Hajar Hniti apuntaba a esta situación y nuevas modalidades que se están dando en los últimos años:

H- Es verdad que como hemos estudiado pues en muchos casos las mezquitas no eran bueno, eran los medios que había y que por desgracia todavía en muchas hay, pero yo veo que hay cierto cambio por los jóvenes y las mujeres. Algunas asociaciones han hecho que se habiliten clases con mesas para que se estudie bien y con condiciones más o menos parecidas a las de un colegio normal para que no sea un cambio tan fuerte para los niños.

P- ¿y las mujeres?

H- sí yo últimamente observo un cambio en la mentalidad, hay muchas mujeres que se reúnen para estudiar juntas árabe y Corán. Es verdad que muchas lo hacen porque es una forma de escape digamos, de encontrarse con otras mujeres y aprender, pero cada vez más hay mujeres que entran porque quieren estar preparadas para enseñar a sus hijos el Corán y sus enseñanzas y tener una mínima formación pues con la que poder apoyarse y educar mejor a sus hijos en este contexto.

Hajar nos da una nueva dimensión sobre las clases de las mujeres a las que hacía referencia Mariam. Algunas de las motivaciones de estas mujeres es poder llegar a transmitir el conocimiento religioso a sus hijos en un contexto donde el islam es minoritario y donde el entorno familiar supone el bastión principal de la socialización religiosa. También apunta la labor de las asociaciones a la hora de gestionar en algunos casos estas clases de Corán y sacarlas de la mezquita con el fin de acercar posiciones y los medios a los que están acostumbrados los niños y jóvenes. Destaca también la labor de las asociaciones juveniles musulmanas que realizan encuentros basados en

conferencias, talleres, cursos y *halaqas* en español, actividades donde se transmite la relación que debe tener el musulmán con el Corán, se leen las interpretaciones y se contextualizan con las situaciones que viven la juventud musulmana española. Nuhaila nos transmitía su experiencia con este tipo de actividades:

N- yo he ido a en plan clases y conferencias que han hecho asociaciones (...) eh, también fui a un curso, sí también, estuvo bastante bien la verdad, fue de (...) y genial pero genial

P- ¿de qué iba?

N- pues de Corán, bueno hay que algunos que fueron como nuestra relación con el Corán, como mejorarla ¿sabes? y bueno bastante bien y en plan sí es en español y te enteras perfectamente

P- ¿y lo de los cursos que me decías?

N-sí fui a un curso que también estuvo bastante bien de (...) y era medio como presencial y por redes, por directos de Instagram, te daban deberes de la *surat* (azoras), te lo explican, debatimos y tal y he conocido a mucha gente

P- ¿va mucha gente?

N- sí, eh, la verdad, he conocido a chicas de mi edad, y eso, hablamos, también mucha gente que nos enseña pues es más o menos joven, chicas jóvenes también y claro es diferente, en plan que no es el *fqih* (imam) allí soltándote el rollo que no te enteras ni de la mitad (risas) bueno aunque hay algunos que se enrollan aunque hablen en español (risas) pero la verdad que estoy contenta con la experiencia. (chica, 23 años, Madrid, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, trabaja por cuenta ajena)

Yasmina también nos trasladó su experiencia con estas actividades:

Y- yo he ido a actividades de asociaciones, sí y me gusta la verdad, porque estás con gente de tu edad, que te entiende, que, pues, mm, tenéis la misma experiencia, te puedes desahogar, casi todas hemos pasado por lo mismo, yo me siento cómoda y entendida, hombre claro, no estamos de acuerdo en todo, pero es otro ambiente, vivimos la religión con nuestra experiencia. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Ambos testimonios narran su satisfacción con la experiencia. Creemos que estos pueden ser debido a varios factores. El principal de ellos bajo nuestro punto de vista es que se trata de un proceso lineal, no hay una autoridad religiosa de por medio, son jóvenes que se reúnen para debatir y aprender del Corán y su experiencia como musulmanes, comparten las mismas edades, han estudiado en un mismo sistema educativo, en muchas ocasiones comparten orígenes, tienen las mismas dificultades lingüísticas y comparten un mismo contexto como jóvenes musulmanes en España. Así como el uso de las redes sociales y formatos electrónicos que suponen una herramienta muy presente y necesaria en la vida de todo joven. Al ser un proceso lineal se produce la oportunidad de discutir y debatir las dudas que puedan tener sobre el texto coránico y la religión sin ninguna presión autoritaria o familiar. La comodidad y comprensión que apuntaba Yasmina en su entrevista es la que Hajar Hniti, profesora y especialista en ciencias del Corán, cree que falta a la hora de establecer una relación con el Corán en la familia:

H- los padres tienen que ser conscientes de lo que viven sus hijos y creo que tienen que dar libertad para que sus hijos se expresen sobre su opinión sobre el Corán y lo que piensan y no oprimirles o contestarles regañando, *a wili ach kad 9ul* (pero cómo puedes decir eso) o *kad kfer* (te estás volviendo un hereje), no, no, no, eh, demos la libertad a nuestros jóvenes de expresarse, de, de decir su opinión, sus miedos, por el miedo a veces y el amor de, de, pues de nuestros padres a que sigamos en el bien se crea lo contrario, si dejamos expresarse y poquito a poco debatimos y conocemos sus realidades pues se irá llevando este acercamiento hacia el *qur'an w din* (Corán y la religión) en general, siempre hay que primar el debate y la comprensión y sobre todo alejarse de la imposición.

Hajar Hniti apunta a la cuestión de la libre expresión sobre el contenido del texto coránico y en general la opinión sobre la religión. Consideramos que esta tensión que se produce dentro del seno familiar relacionado con la transmisión del conocimiento y valores religiosos se produce debido a una preocupación que los familiares han experimentado en su país de origen en forma de presión social y política como personas que han practicado el islam en Marruecos donde se penaliza cualquier opinión considerada heterodoxa sobre la religión o el Corán. Una situación muy diferente a la juventud musulmana de origen marroquí donde el contexto de secularización e individualización religiosa alienta a reflexionar y debatir sobre las cuestiones religiosas y donde la presión

proviene por su condición de musulmanes en un contexto donde la islamofobia y el terrorismo internacional les ha colocado en el punto de mira. Encontrar el equilibrio entre estos tres factores: el familiar, el proceso individual religioso y la islamofobia conlleva a múltiples situaciones que hemos ido viendo a lo largo de las diferentes prácticas religiosas desde el acercamiento tradicional sin cuestionar y manteniéndose al margen de dilemas, una aproximación crítica y contextualización o un alejamiento.

La lectura coránica regular más que una disposición religiosa se llega a convertir en acto que presenta varios problemas como son el acceso a los textos religiosos mayoritariamente en árabe. La idea de que un conocimiento del árabe mayor supone un conocimiento de calidad religioso está muy latente en los diferentes testimonios. Una visión arabocéntrica que puede ser consecuencia de la transmisión familiar. Vivir en España en una situación de minoría religiosa y lingüística complica no sólo el acceso a los textos y la religión, sino que emocionalmente supone una barrera. La dimensión sentimental de la fe se ve obstaculizada por el desconocimiento de la lengua árabe y la imposibilidad de mantener un vínculo individual, sino que debe de ser a través de academias, mezquitas o familiares. La relación no es directa ni horizontal, sino que muchas veces se ejerce desde la autoridad. Una razón que puede explicar el desapego hacia la lectura del Corán. Desde nuestro punto de vista la lectura, memorización y acercamiento al texto coránico pone en relieve los grandes problemas y debates existentes actualmente dentro de la comunidad musulmana española en general, no sólo la marroquí. Estos son: la brecha generacional familiar, la cuestión lingüística y la crisis de autoridad religiosa.

4.2.6. Ser buen musulmán: ética, ciudadanía y representación

Una de las características más nombradas por todos los entrevistados a la hora de definir la religiosidad es tener ética y moralidad. El imam Muhammad Said al definirnos qué es ser musulmán apuntaba a este ámbito:

M- (...) procura, pretende, se esfuerza para demostrar esos valores del islam en su práctica diaria, no sólo a nivel personal privado, responsabilidad personal de la práctica religiosa, sino que en el trato con los demás

Como hemos apuntado en la rama de *mu`amalāt* la socialización parte de unas ciertas normas cuya base se encuentra en *ajlaq* (moral), un concepto que trata varios hadices y que se centra en los buenos modales. En las entrevistas muchos jóvenes apuntaban como condición “ser buena persona” cuando describían que era para ellos ser religioso:

L- pues ser buena persona, no mentir, no robar (chica, 24 años, Madrid, estudios de ciclo de formación de grado medio, trabajadora por cuenta ajena)

S- ser buena persona, tratar bien a los demás, a tus padres, a los mayores, eh, al medio ambiente también. (chica, 25 años, Madrid, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, desempleada)

S- pues ser generoso, amable, ser agradable con los demás, hablar con respeto, ser bondadoso. (chica, 28 años, Navarra, estudios universitarios, trabajando por cuenta ajena)

M-los buenos modales, los buenos modales, pues se van a personificar en una persona y te van a ayudar *fe lajira* y te van a decir yo soy tus buenos modales, por ejemplo, pues una cosa tan simple pues ya define que eres practicante el islam no quiere decir que te dejas la barba larga, que vista de alguna manera o que, es que no tiene sentido, no hay que empezar el islam desde lo último. (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Como observamos se dan prevalencia a valores universales como no mentir, no robar, ser buena persona con los demás y las personas mayores. Sin embargo, creemos que el debate sobre “el ser buena persona” siendo musulmán en este contexto de minoría toma otros tintes más allá de lo moral para tocar lo político como la cuestión de la ciudadanía y la representación. Como explicaba el activista comunitario Hicham Ouled Muhammad:

H- ser buen musulmán también significa ser buen vecino, buen ciudadano, estar integrado en tu sociedad, saber de la realidad que vives y participar en la mejora de tu sociedad.

La buena ciudadanía aparece como una forma de interpelar a la sociedad mayoritaria con

la que trazar lazos y vínculos en los que los jóvenes pueden expresar su españolidad mediante la conciencia social, se trata de una forma con la de mejorar la situación de la comunidad por la que se acentúa el sentimiento de solidaridad y responsabilidad con el prójimo, la comunidad y el país:

B- religioso, pues *“li ki adi be lwajibat dyalu”* (cumple con sus requisitos) y por otra parte con la sociedad, involucrado, integrado la *“fe na7iya”* (no sólo), *“mechi”* (no) el típico *“fe jama3”* (en la mezquita) reza *“w safe ma su9u fe 7tta chi wa7id”* (y ya está no se preocupa por nadie), un joven, bueno no un joven en sí pero, eh, *“za`ama”* (es decir) como un musulmán en sí integrado, *“la fe mu3amala dyalu la ma s7abu, la ma3 jiran dyali waja ykunu nsara w kif ma kanu”* (no sólo en su comportamiento con sus amigos o los vecinos aunque sean no musulmanes y como sean), pues orgulloso y a la vez se lleva bien con todo el mundo (chico, 25 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio)

Como apunta Olivier Roy es la población dominante la que define el lugar y la naturaleza de la comunidad musulmana (Roy, 2002:83). Esta definición se ve afectada en los últimos años, como hemos visto en la segunda parte, por el contexto del terrorismo internacional. Tellez (2011) y Madonia (2018) explican cómo la juventud musulmana se ven interpelados e identificados como musulmanes en estas circunstancias en las que consideran que deben cambiar los imaginarios que se vierten hacia ellos. En esta línea Mohamed nos comentaba al preguntarle qué significaba ser buena persona y su importancia:

M- en estos países siempre hay un plus para mostrar los valores universales (...) pienso que a veces estamos obligados a sobreactuar a veces, hay muchas veces, no te voy a decir, eh, por ejemplo, un ejemplo vale, donación de sangre vale, hay muchas mezquitas o centros culturales pues que podrían donar sangre perfectamente sin publicarlo ni nada pero a veces dices lo tengo que publicar para que se vea que yo también contribuyo y tal, y tal, a veces te ves obligado a publicar, a visibilizarte, a decir, oye estamos aquí, aportamos, somos activos también, estamos activos en la gestión de nuestra ciudad, es una responsabilidad, yo creo, también para lo malo, a veces hay que salir a decir que estamos en contra

como lo hizo cualquier ente, eh, ayuntamiento, autoridad o lo que sea y expresar ese descontento pero tampoco hay que sentirse responsable

P- ¿por lo del terrorismo?

M- sí eso es, siempre hay que demostrar un poco más que el resto (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabajo de alta cualificación por cuenta ajena)

Como apunta Téllez los jóvenes buscan cambiar los estereotipos y estigmas por los que son categorizados por la población mayoritaria a partir de sus prácticas y discursos. Téllez considera que a través del cuerpo y la representación los jóvenes muestran una conciliación civil y religiosa (Tellez, 2011). En la segunda parte de esta tesis doctoral apunto a cómo el terrorismo internacional pasa a formar parte de la vida de la comunidad musulmana de España que verán su cotidianidad y práctica impregnadas de un señalamiento, estigmatización social y una securitización institucional por su presencia en el espacio público. Téllez apunta como los atentados de Madrid del 11M suponen la creación de las asociaciones juveniles musulmanas mediante las cuales los jóvenes irrumpen en la esfera pública con la labor de cambiar el imaginario racista e islamófobo que se vierte hacia ellos. Un cambio que se pretende realizar a través de su presencia en instituciones, asociaciones caritativas, medios de comunicación o el ámbito político (Téllez, 2011) Se observa en las palabras de Mohamed cómo mediante diferentes actividades y la denuncia de los actos terroristas se reproduce la lógica de la representación. Si bien podemos destacar que realiza una crítica ya que debido al ambiente de odio generalizado todas las actuaciones y manifestaciones deben ser sobreactuadas con el fin de buscar aceptación y tolerancia por parte de la mayoría de la población no musulmana, se distingue una cuestión crucial y es que como apunta Téllez el lugar de enunciación de estos jóvenes no cuestiona las lógicas por las cuales la sociedad crea “buenos y malos musulmanes” sino que parte de ésta y se alinea con “los buenos” (Téllez, 2011). De esta forma se reproducen discursos internos donde se habla de la integración y la representación del islam en la sociedad entre otros temas. El contexto de islamofobia y racismo no hace que este posicionamiento sea exclusivo de un tejido social asociativo juvenil en el que participan para representar y luchar con los estereotipos de una minoría, sino que, creemos que se crea un sentimiento por el que cada individuo musulmán o de origen musulmán representa al islam y la comunidad. La construcción del discurso hegemónico islamófobo borra el derecho a lo individual creando un “homo islamicus” que actúa igual en todos los tiempos y lugares. Por eso muchos de los

testimonios se basan en expresiones como “actuar bien”, “tratar bien a los demás” o “estar concienciado con la realidad social de tu alrededor”. A lo largo de las entrevistas indirectamente la mayoría de los jóvenes hacían referencia a una forma de representación que viven en su día a día: la pregunta. Mohamed hacía referencia así a la interacción sobre el islam con los demás:

M- siempre hay que estar atento porque bueno en la universidad siempre los profesores pueden soltar algún comentario y claro tienes que saber cómo actuar y qué decir

P- ¿consideras que siempre hay que responder a estas situaciones?

M- mm, bueno, eh, es verdad que si no puedes contestar van a ver, que, eh, no tiene sentido o sea tú qué haces practicando una religión de la que no tienes ni idea y ¿sabes?, te pregunto por ejemplo y no me ¿sabes? contestar, pues eso sería una, bueno que diría mucho, ¿sabes?, eh, y la verdad y que da pena pero la mayoría de las personas que, o sea, eh, les ocurre esto, o sea hacen cosas por, porque sus padres se lo han dicho se lo han transmitido pero no saben porque lo hacen y qué sentido tiene para ellos (chico, 28 años, Madrid, estudios universitarios, trabajo en puesto de alta cualificación por cuenta ajena)

En este caso particular Mohamed forma parte de una asociación juvenil, su discurso sobre la representación y la lucha contra los estereotipos se basa en su rol social como joven comprometido mediante una entidad social. No obstante, el discurso de Mohamed se reproducía también por otros jóvenes que no pertenecían a ninguna asociación. Como en el caso de Amina:

A- como musulmana tengo el deber de transmitir qué es el islam. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

De una forma menos contundente Yussef nos explicaba así su conformidad con las preguntas que recibía sobre el islam:

Y- a mí me gusta que me pregunten porque hemos estudiado, mi padre nos ha apuntado a la mezquita y lo que sé lo digo, lo que no sé no lo digo ¿sabes?, para que sepan ellos más, ¿sabes?, tengan más conocimiento y dejen de hablar mal, es que algunos hablan sin saber, pero también si me preguntan con respeto, ¿sabes?,

les digo que no lo sé y ya está, es que paso, con esa gente no se puede hablar, van a pincharte no a saber cosas (chico, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio)

Amira también alegaba la misma situación:

A- sí, sí yo he contestado siempre (risas) nunca me ha dado vergüenza hablar de mi religión además era siempre de pequeños, nos poníamos muy felices, qué bien me están preguntando pues voy a responderlo todo que a veces yo he llegado a decir alguna barbaridad que luego mis amigas me han recordado, porque claro, te pueden hacer las mismas preguntas más tarde y las respondes con otra cosa (chica, 23 años, Madrid, estudiante universitaria)

Para Yussef uno de los objetivos de saber sobre religión es saber contestar a las preguntas que le hacen el resto de la población no musulmana. Amira apunta a su vez que siempre ha sido muy abierta a debatir y responder sobre su religión, aunque haya cambiado durante los años de parecer en cuanto a algunos aspectos religiosos. Muchos de las personas entrevistadas han apuntado sobre la importancia del respeto a la hora de preguntar, ya que la pregunta se convierte en una oportunidad para combatir estereotipos, pero también como una forma de cuestionamiento y discriminación. Amina nos comentaba:

A- yo siempre reivindico en espacios públicos que soy musulmana, sé de otras chicas que lo esconden porque quiere evitarse las preguntitas de siempre

P- ¿cuáles?

A- pues ya ¿sabes?, lo de siempre, que por qué no llevas velo, que si el Corán y las mujeres, eh, en fin, eh, pues la historia de siempre. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

En este caso, Amina es una chica que no porta velo y según ella pasa desapercibida como musulmana por eso “reivindica” su identidad, aunque muchas chicas como ella no lo hacen para evitar discriminaciones. A lo largo de las entrevistas hemos podido observar cómo las preguntas a las que muchos son sometidos por la sociedad no musulmana verbalizan discursos islamófobos estigmatizantes que tienen que ver con la cuestión de la

mujer musulmana y su cuerpo o la cuestión del terrorismo. Las chicas musulmanas, sobre todo aquellas que llevan velo, son percibidas como símbolo de estas cuestiones y son más propensas por su condición de género a recibir críticas, acoso o violencia en casos más extremos (Zine, 2006; Ramírez y Mijares, 2008). Así nos comentaba Mariam:

M-me preguntan por el velo, y que, si tengo calor, y me molesta, es que la pregunta del calor me revienta, la profe este año, por ejemplo, me he dado cuenta este año que la gente es más ignorante, al estar aquí toda la vida con marroquíes y los españoles ya están acostumbrados y no te preguntan muchas preguntas ¿sabes? pero allí me he dado cuenta que no y te preguntan cosas que te incomodan, a lo mejor no son estúpidas pero a nosotros nos parece un poco estúpidas, este año a lo mejor alguna profesora que es un poco así, en plan, como que no ve la religión como debería verla y a lo mejor es un poco racista pero ella dice que no, pues eso, de que si tienes calor o a lo mejor, el por qué lo llevas, esa pregunta la respondo, no me importa, o, eh, (..) muchas preguntas que tienen que ver con el terrorismo, depende de la persona que me pregunte, si es una con la que tengo confianza pues no me importa pero si es una persona que a lo mejor, a ver también depende de cómo te lo pregunten eso sí, si te lo preguntan de buenas respondes bien perfectamente no hay problema pero hay gente que te pregunta muy, muy, no sé, muy mal (chica, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado superior)

Mariam narra una diferencia cuando habla de la ignorancia de la gente no musulmana y las preguntas, ya que parte de una experiencia en la que ha vivido en un entorno segregado en el que sólo vivían marroquíes y no había interacción con el resto de los habitantes. Esta situación cambia cuando Mariam tiene que ir a estudiar al centro de Madrid y por lo tanto interactuar con personas fuera de su entorno y de diferente condición social. Sin embargo, esta situación de señalamiento se repite en otros entornos y con otras jóvenes que han vivido en diferentes entornos en los que han vivido toda su vida en barrios con población mayoritariamente no musulmana y que sus amistades son también no musulmanas como en el caso de Salima que decía:

S-porque a veces me preguntan, y por qué y por qué te lo has puesto y si rezas, no rezas, a mí las preguntas no me ofenden, pero ya es el plan que estamos en clase en un debate o el profesor, lo típico en eclesiástico que damos las religiones

cristiana, judía y musulmana y te dice claro es que los musulmanes son más machistas, no sé qué, porque claro es que te da su punto de vista, entonces eso que sí te ofende (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Del mismo modo, Yasmina contaba con su experiencia:

Y- sí, sí, es normal que me pregunten, o sea no es normal, en plan, que no me molesta prefiero que me pregunten a que se saque sus conclusiones propias encima con todo lo que sale en la tele y los periódicos. También otra cosa es que conteste a todo (risas) como comprenderás yo no soy una enciclopedia o sé todo del islam, a veces me quedo mazo pillada porque pues hay alguien que es majo y tal y me pregunta algo como muy específico, eh, yo que sé, del Corán o algo así (risas) y te lo suelta así pues claro (risas) bueno luego lo busco o yo pregunto a alguien que sepa más y eso y bueno claro, eh, luego lo que si me molesta es cuando a veces voy por la calle y se te presenta alguien y te pregunta sobre el velo o lo del qué calor

P- ¿pero amigos?

Y- no, no, eh, no, en plan gente de la calle que no conozco de nada que no he visto en mi vida y tan panchos se te plantan o te paran y te dicen, que me pasó una vez, eh, que me viene una tía y me dice todo borde “yo respeto mucho a las personas y que cada uno haga lo que quiera, pero soy antislam y tú religión es machista”

P- ¿y qué pasó, la contestaste?

Y- eh, pues me quedé super mal porque no venía a cuento y encima esperando el bus, eh, que había mazo de gente y le dije pues eso no es así, pero ni me escucho porque se fue tan pancha y no sé qué dijo mientras se iba, pero sentí mucha rabia, eh, mazo y delante de la gente, eh, pero ¡qué narices me vienes a decir! (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

En estos últimos casos la pregunta se convierte en un cuestionamiento e incluso señalamiento basado en un imaginario islamófobo en el que la mujer musulmana es considerada como víctima de una religión machista que la oprime. Las chicas son las que más sienten el peso del cuestionamiento y las que aluden a estas situaciones de discriminación e islamofobia de género como una cotidianidad. Los chicos aluden a pequeñas preguntas sobre el Ramadán o algunas festividades. Como hemos desarrollado en los epígrafes sobre la crisis existencial entre el impacto de la islamofobia, creemos que

las chicas son consideradas como representantes de la religión. Esta función se otorga tanto dentro como fuera de la comunidad musulmana. En este caso particular la pregunta es una forma de cuestionar y de poner de manifiesto todo el imaginario islamófobo relacionado con la mujer musulmana y es recibido por muchas jóvenes como una forma de ataque al que tienen que saber responder. Este fue el caso de Maya cuando se refería a una anécdota en la universidad:

M- una vez estaba con unas compañeras de clase en el hall de la facultad, eh, en plan, allí tranquilas en una mesa charlando, en plan pues como cualquier chica y de esto pues que de repente viene una mujer que me pareció que era profesora, yo no la tengo, eh, y espero no tenerla la verdad (risas), bueno que viene y en plan bueno, me suelta por qué llevas ese pañuelo en la cabeza

P- ¿y qué pasó, la contestaste?

M- pues primero me quedé súper cortada porque en plan no la conozco, y yo qué sé, es que de repente así y me sentí muy mal la verdad, eh, esto no se lo dije a mis amigas, pero me sentí humillada, porque por el tono no era muy de qué quería saber, ¿¿sabes??

P- ¿y se lo dijiste a ella?

M- ¿cómo? No entiendo

P- que si se lo dijiste a la profesora esa que te preguntó

M- ¡¡qué va!! Contesté pues que era religión, eh, es que ni siquiera quiero decirte porque me puse tan nerviosa que mi respuesta fue un asco la verdad, se me quedó mirando así y me dijo adiós y se fue y me quedé un poco mal. Luego se lo conté a mi hermana mayor y me dijo que bueno que la próxima vez tengo que estar más preparada (chica, 25 años, estudiante universitaria, Toledo)

El conocimiento se convierte en una forma clave de responder a las preguntas y defenderse de los actos islamófobos para ser “buenos representantes de la religión” y de legitimar su práctica religiosa o vestimenta en el caso de las chicas, mientras que la gran mayoría de los chicos apuntaban hacia la cuestión del terrorismo como un tema con el que se les señala:

A-Yo mis amigos ya llevo tiempo con ellos y saben lo que hay, eh, que sí que sale alguna pregunta de Ramadán (risas) pero por ejemplo no se les ocurre

preguntarme sobre terrorismo ¿¿sabes??

P- ¿te molesta?

A-Pues claro, es que en el instituto me pasó con una profesora, eh, que pasó lo de París y alá, eh, nos saltamos el temario ese día, y eh, pues voy a hablar con los moros de clase, ¡yo tengo la culpa de que eso pase o qué, que a mí también me puede pasar! Y claro hasta el más tonto de clase opina, eh, pero de qué vas se supone que eres profesora y tienes que saber, eh, es que se pasaron mazo incluso la profesora (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

En este caso la pregunta y el debate se realiza sobre la cuestión del terrorismo haciendo referencia a los chicos. Creemos que puede ser reflejo del prejuicio sobre la violencia de los chicos musulmanes. Otras situaciones incómodas que apuntaban algunos informadores es que se les preguntaban si eran machistas:

A- en el instituto algún profesor que he tenido pues te decía es que sois machistas, no sé qué, ¿sabes?

P- ¿pero en general o a ti?

A- de todo, en clase, eh, pues lo de siempre en alguna clase que el profesor de turno qué el tema, ¿sabes?, también había una profesora que me tenía manía pero mazo, ¿sabes?, la típica racista esta, ¿sabes? y siempre me preguntaba o soltaba así, eh, como una ironía sobre la mujeres y la libertad y eso ¿sabes?, y, eh, por chula se ha comido sus palabras más de una vez, eh, es que yo no soy machista, ¿sabes? (chico, 22 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación superior grado superior)

En conclusión, considero que la pregunta se convierte en una forma de discriminación aceptaba porque en la mayoría de los testimonios no se cuestiona el hecho de ser preguntado, e incluso se considera como una cuestión a la que estar preparado y aceptarlo. Vemos ciertas críticas cuando se percibe un señalamiento en cuanto a la vestimenta, la cuestión de terrorismo u otros prejuicios como el machismo. Mayoritariamente no se cuestiona ni el posicionamiento por el que se generan las preguntas, ni el hecho de ser cuestionados y preguntados independientemente del momento o las personas. Considero que el valor de “ser buena persona” en el contexto actual no sólo se trata de una cuestión moral, sino de política ya que la juventud musulmana a través del señalamiento y el

cuestionamiento acepta y toma conciencia de su condición de minoría e intenta cambiar ese imaginario con el que se la señala.

4.2.7. Los impensables: no hacer Ramadán o comer cerdo

Las prácticas y creencias que he ido analizando durante este capítulo tercero son parte de la base religiosa en tanto pilares del islam o el *fiqh*. Sin embargo, hay otras prácticas que son consideradas como marcas de “musulmanidad” debido a su arraigo social. Esta situación crea que el debate, cuestionamiento o incumplimiento de éstas sea considerado tabú. Estas prácticas son por ejemplo el cumplimiento con el ayuno en el mes de Ramadán o la prohibición de comer cerdo.

En cuanto se refiere al ayuno en el mes de Ramadán, Tozy expone que es arriesgado preguntar sobre su cumplimiento en la sociedad marroquí porque puede ser considerado como una ofensa debido a que socialmente se trata de un marcador islámico esencial. Tozy muestra en su trabajo cómo el Ramadán se convierte en una práctica normativa con la que la sociedad define quién es musulmán y quién no hasta el punto de que su encuesta muestra que el incumplimiento del ayuno en este mes supone una de las mayores transgresiones, considerado más grave que no rezar, siendo ambos pilares del islam (*arkan al-islam*). Una respuesta que coincide con la legislación vigente en el país donde se castiga penalmente el incumplimiento del ayuno en el mes de Ramadán en la esfera pública (Tozy, 2013: 239-240).

El Ramadán marca la vida social en los países árabes y musulmanes. Tal y como apunta Olivier Roy:

“el Ramadán, aunque sea transgredido, es indicado y facilitado por el entorno social: publicación y sonorización de la *iftar* (cese del ayuno), comprensión para con el ayunador, eventualmente modificación de los horarios de trabajo, transformaciones de la *iftar* en formas de sociabilidad (se invita a amigos, los políticos reciben). Se dispone de lugares para la oración. El vocabulario, las formas del saludo, las tiendas, la cocina: todo implica la idea de que la práctica cuenta con el respaldo social (..)” (Roy, 2002: 85)

Esta situación no se da en España, ya que el Ramadán y otras prácticas culturales pierden esa “visibilidad religiosa” de la que habla Olivier Roy. Una realidad que el imam Taoufik

Cheddadi El Harrak explicaba en la conferencia “Ramadán: cómo recibirlo, cómo entenderlo, cómo aprovecharlo”²⁰ :

“Vivimos en un país donde la religión no tiene importancia, es un entorno secular, eh, por eso, uno de nuestros retos es cómo explicar a nuestros hijos a nuestros jóvenes que hay que cumplir con el ayuno sin comer, sin beber, sin fumar, bueno, en fin, una serie de cuestiones y por religión, esto es un gran reto, un gran desafío”

Si bien el Ramadán puede ser considerado como una práctica difícil de cumplir debido a la ausencia de apoyo en el tejido social donde la mayoría es no musulmana, la mayoría de entrevistados cumple con el cuarto pilar del islam exceptos dos casos particulares que comentaremos más adelante. Siguiendo el ejemplo de Tozy citado anteriormente evitamos preguntar si se lleva a cabo el ayuno en el mes de Ramadán, sino que, qué pensaban sobre una persona que no llevase a cabo el Ramadán o si el Ramadán es algo que se puede no realizar. Las respuestas dejan evidencia de cómo el Ramadán para estos jóvenes también se trata de un marcador islámico primordial cuyo no cumplimiento significa no ser musulmán:

F- para mí es mucho más importante el rezo que el tomarte una cerveza, y conozco a mucha gente que es cercana que el rezo no lo hace, o sea, yo creo que socialmente la cerveza y el cerdo están mucho peor vistos o es lo mismo de la gente que no reza pero sí que hace Ramadán como que si no lo haces no eres musulmana, son conceptos, que están un poco, o sea socialmente se considera que el Ramadan es mucho, te señala más si eres musulmán o musulmana pero en realidad el rezo es mucho más importante que Ramadán (chica, 28 años, Toledo, estudios universitarios, trabajo por cuenta ajena)

Y- No vamos a ver, hay unos mínimos, no eso, es que eso no, es que cada uno haga lo que quiera, pero el Ramadán no se lo salta nadie por muy desviado que esté, eh, y me parece super grave la verdad (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

M- Puff, jope, a ver, puff, cada uno, puff, es que el Ramadán, no te voy a mentir, me costaría bastante ver a un compañero o amigo que no lo cumple, mucho la verdad, es que puedes faltar en muchas cosas, pero Ramadán siempre se hace

²⁰ Conferencia celebrada el 13 de mayo de 2018 organizada por la asociación al- Falah en Getafe, Madrid.

(chico, 26 años, Madrid, estudios de ciclo profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

A- eso lo veo chungo la verdad (risas) mira que no sé de religión y que no cumplo muchas cosas pero Ramadán, no sé es que lo veo tan, tan, eh, no sé cómo explicarlo, yo que sé, eh, porque aquí es más fácil saltárselo pues en el cole y tal, en el insti, la uni, nadie sabe que es Ramadán pero yo que sé no te sale es que no sé porque pero lo veo como super mal y si conozco a alguien lo vería mal no te voy a mentir, a ver no le diría nada obvio (risas) si ¿sabes? es que cada uno y yo no soy quién para meterme pero vamos (risas) que lo veo chungo eso.. (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

M- yo diría que no es musulmán es que el Ramadán es algo muy importante, no lo consideraría musulmán vamos que puede ser de familia musulmana y tal, pero él no lo sería, es que Ramadán es vamos, eh, es que es muy muy importante... (chica, 20 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado superior)

A-Ramadán no se puede saltar, ¿sabes?, es que eso no, porque hay gente pues que hace todo, y a lo loco, ¿sabes?, no rezan, beber, follar, y llega Ramadán y lo hacen (chico, 22 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación de grado superior)

Como se puede observar, la mayoría de las respuestas demuestran lo que podríamos llamar “la marca islámica” del Ramadán y cómo se considera un pilar fundamental dentro de la concepción de la religiosidad. Si realizamos una comparación con la práctica del rezo, observamos como los testimonios no eran tan tajantes y si había un incumplimiento se consideraba como algo esporádico por la cuestión de la edad o justificable por la falta de tiempo, el ritmo de vida o la falta de espacios. Sin embargo, el incumplimiento del ayuno en el mes de Ramadán se ve como un impensable teniendo las mismas dificultades o incluso más que el rezo, ya que conlleva un esfuerzo físico. Considero que esta diferencia se debe a la realidad que explicaba anteriormente Tozy y Roy concerniente al Ramadán y su cumplimiento en Marruecos. El Ramadán, aun siendo una práctica individual, se basa en un respaldo social e incluso político que no se da en la práctica del rezo, cuyo desarrollo se considera como una cuestión personal, aun siendo el segundo pilar del islam y existiendo el rezo colectivo del viernes. Sol Tarrés comenta sobre la práctica del Ramadán en el contexto de la inmigración:

“El Ramadán es un importante signo de especificidad del grupo, considerado en su conjunto. Un medio fundamental para la producción y reproducción de identidades. Para el inmigrante la práctica del Ramadán es la expresión de una tradición continuada, e implica la reproducción de las pautas culturales fuera del contexto original, el reforzamiento de los vínculos de pertenencia a un grupo étnico determinado. Para el español, por el contrario, en su búsqueda y selección de elementos que reafirmen su adhesión al colectivo islámico, la práctica del ayuno obligatorio visibiliza su elección y se convierte en un medio simbólico de producir y afirmar una identidad propia, diferenciada y contrastiva tanto respecto a la sociedad de la que proceden como con otros grupos musulmanes” (Tarrés, 1999:269)

Sol Tarrés sigue reflexionando sobre la práctica del Ramadán en España donde el control social sobre su cumplimiento es inexistente. En este caso su seguimiento se vuelve una práctica que la mayoría observa voluntariamente. No obstante, hay pocas personas que no cumplen con el ayuno pero que no lo reconocen abiertamente porque este hecho les colocaría fuera de la comunidad. Este mismo caso es el que nos narra una de nuestras entrevistadas, Najiha, donde narra cómo en su ámbito familiar su madre ayunaba y su padre no:

N- pero yo he vivido por ejemplo en casa muchas épocas en las que mi madre hacía Ramadán y mi padre no (chica, 30 años, estudios universitarios, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

Asimismo ella no lleva a cabo la práctica debido a que es agnóstica, pero comparte la parte social del ayuno como las reuniones familiares en el *iftar*:

N- eh, pues el ambiente las quedadas familiares ¿sabes?, el *ftur* (ruptura del ayuno), *hrira* (sopa marroquí) y tal. (chica, 30 años, Madrid, estudios universitarios, trabajo por cuenta ajena)

La presión social en el contexto de estos jóvenes, como hemos ido viendo durante estos epígrafes, proviene de la mayoría del contexto no musulmán donde se ven cuestionados y señalados como diferentes. Este es el caso de Yasin, el segundo entrevistado que reconoció no cumplir con el ayuno en el mes de Ramadán en una época de su vida:

Y- El Ramadán es algo, es que vuelvo a lo que te comentaba antes, yo tuve un año

de no hacer el Ramadán, pero no sólo de no hacerlo, porque tú puedes no hacerlo, no, pero de no hacerlo y hacer público el no hacerlo y analizando yo hacía público que no hacía el Ramadán para agradar al blanco que me estaba observando y claro darte cuenta de eso es como, qué estúpido, qué absurdo eres, es súper frustrante.

P- ¿dentro de la comunidad hubieras reconocido que no estás haciendo Ramadán?

Y-Jamás lo haría, jamás lo haría, de hecho, lo hice, se lo dije una vez a mi hermana y fue brutal, fue super destructivo aquello, fue una decepción enorme, pero es que esa decepción que ella sentía yo ya la sentía antes o sea vi en ella o sea me vi reflejado porque claro, de acuerdo, puedo no hacer Ramadán, hay muchos que no hacen el Ramadán pero existe una cosa que es el respeto del que hablábamos antes y delante de un musulmán tú nunca te pones a comer o a beber y mucho menos marcas la diferencia del que lo hace sino que hay un respeto brutal respecto a eso y eso es lo que me faltó en ese momento, afortunadamente eso queda atrás y nunca volverá a pasar e *inchallah* (si dios quiere) que nunca volverá y nunca pase, yo creo que nunca pasará, no voy a volver a caer allí pero es que es eso, es un proceso, un proceso (chico, 25 años, Madrid, estudios universitarios, trabaja por cuenta propia)

Yasin narra su incumplimiento de la práctica del Ramadán en un contexto en el que se sentía observado por la mayoría de la población no musulmana. La presión que ejerce sobre los jóvenes la islamofobia y el racismo hace que reconocer que no llevan a cabo el ayuno durante el Ramadán y desmarcarse de la comunidad musulmana crea una sensación de ser mejor aceptado. En este caso, Yasin narra éste como un proceso que tenía que pasar para llegar a donde está y como este incumplimiento no se trata de una elección personal, sino que de una manera para ser mejor considerado en su entorno social mayoritariamente no musulmán.

Esta misma presión social se experimenta de diferentes formas en el resto de la juventud musulmana de origen marroquí que una vez más destaca la pregunta como una forma de cuestionamiento desde la población mayoritaria no musulmana:

A- todos los años con la pregunta de los cojones ¿y agua tampoco? (risas) A ver, pero todos los años, eh, con amigos de toda la vida no te vayas a pensar que es una cosa de en plan que si te acaban de conocer pues bueno, dices, el chico es corto (risas) o no conoce *mgharba* (marroquíes) que hay casos (risas), que me

parece raro porque estamos en todos los lados pero siempre hay peña en su burbuja ¿sabes?, pero siempre (risas) ¿y agua? (risas) (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

Y- preguntan mucho sobre Ramadán, cuando estoy en Ramadán, todo el mes preguntado (..) (chico, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional grado medio)

W- (..) en Ramadán sí me preguntan mucho que, si no podemos beber ni agua, que, eh, qué hacemos que si son como las navidades y bueno. Mis amigas ya no me preguntan, pero, eh, si en plan hay alguna nueva pues pregunta y a veces mis amigas son las que contestan porque ya se lo saben (risas) (chica, 25 años, Madrid, estudiante universitaria)

Todas las respuestas apuntan a cuestiones relacionadas con la forma de llevar a cabo el ayuno: no comer, no beber agua, no fumar, etc. Observamos cómo en este sentido las preguntas por parte de amistades o la sociedad no musulmana en general son referidas con cierto humor. Este humor se ve reflejado en las redes sociales donde la juventud musulmana de origen marroquí encuentra un espacio casi propio y donde son protagonistas para plasmar sus experiencias y opiniones. Entre todas las herramientas destaca el humor mediante memes o vídeos en la plataforma de Youtube. La página de Facebook e Instagram “Memés Musulmanes”²¹ publicaba una imagen de un meme en el que salía la imagen del personaje de “la rana Gustavo” de la serie infantil “Barrio Sésamo” donde aparecía la frase: “cuando preguntan si tampoco puedes beber agua en Ramadán”. En este caso se observa cómo se hace una ironía con el papel pedagógico que realizan una gran mayoría de jóvenes al explicar cada año qué es el Ramadán y cuáles son las normas del ayuno. Por eso la representación de la mítica serie infantil con contenido educativo. Así mismo se hacen virales y comparten vídeos de la plataforma Youtube donde se realizan parodias sobre jóvenes perdiendo los nervios cuando les preguntan que si no pueden beber agua tampoco.

En las redes sociales también pudimos observar un debate acalorado sobre la menstruación de las mujeres en el mes de Ramadán y su condición de no cumplir el ayuno.

²¹ La publicación data de mayo del 2018. En este año era una página de red social pública hasta la actualidad que se trata de una página privada. En la definición de la página se describe lo siguiente: “Esta página está dedicada al humor, sátira, debate, crítica social... En ningún momento nos reímos de la religión islámica, de hecho, somos musulmanes”.

En la sociedad marroquí, aunque se dé esta situación constituye un tabú por lo que las mujeres tienen que esconderse para comer (Tozy, 2013). Y es en esta situación en la que se produjo el debate en el que las diferentes chicas alegaban que no debían esconderse porque es algo normal no ayunar durante el período menstrual y está recogido en el texto coránico:

“A ver, que no os enteráis, o no queréis enteraros, no es haram, es nuestro derecho, tenemos la regla vale, si me ves comer o beber agua no me preguntes o me digas cualquier cosa, Allah me ha dado ese permiso” (testimonio de la red social Facebook. Consultado: 18 de mayo de 2018)

“Hay que normalizar esta cuestión ya por favor, estamos en el siglo XXI, no te digo pegarnos unos atracones delante de todo el mundo, pero si alguien ve alguna hermana beber agua o picar o si en tu lugar de trabajo y en la hora de la comida una hermana está comiendo por favor normalizarlo, no preguntar, no hablar y no mirar. Es normal. Las mujeres tenemos la regla y Allah ha otorgado esa excepción” (testimonio de la red social Facebook. Consultado: 18 de mayo de 2018)

Como vemos en estos dos textos hay una reivindicación en normalizar la cuestión femenina que en otros contextos se ha considerado como tabú. También se plasman estos debates a través de las “influencers” en las redes sociales donde en los llamados “vlogs”, vídeos donde plasman su día a día o acontecimientos especiales en las diferentes plataformas de las redes sociales, aparecen comiendo o bebiendo durante el día en el mes de Ramadán. Así influencers Dina Tokio empezaba sus vídeos diciendo “I am not fasting” (no estoy ayunando) o la americana Ascia en uno de sus vídeos después de beber agua sonreía y decía: “you know why” (ya sabéis por qué).²² En este caso observamos cómo el debate y las redes sociales reivindican el lugar de las mujeres y cómo se vive el Ramadán desde sus experiencias como tales. Como veremos más adelante, el espacio online será un lugar donde compartir, mostrar experiencias y reivindicar el papel y la situación de las jóvenes musulmanas en Europa y España.

El mes de Ramadán para la mayoría de los musulmanes supone un momento de reforzamiento de la identidad comunitaria donde el musulmán renueva cada año su condición de miembro de esta comunidad, aunque muchos en su día a día estén alejados

²² Links: <https://www.youtube.com/c/SidandDina/videos>
https://www.youtube.com/watch?v=uPRcwpwiv_E

de las mezquitas y la práctica cultural este mes supone un momento de regreso a ellas, como una forma de reencuentro con la comunidad, sociabilidad y solidaridad de grupo (Tarrés,1999).

Esta sociabilidad para la juventud musulmana viene marcada por su edad y condiciones. Muchos no pueden acudir a los rezos diarios colectivo de *taraouih* debido a los estudios o trabajo y van los fines de semana o festivos:

A- en mi familia siempre vamos en *taraouih*, sí, bueno mi padre es el que más va y mi madre también, nosotras es que si nos pillaba en exámenes o que teníamos al día siguiente clase y claro mi madre decía que imposible porque, eh, *fahmti*, (entiendes) acaban muy tarde y luego tenemos que además levantarnos para *suhur*, es mucho, eh, pero los fines de semana sí íbamos y si había algún día de fiesta y eso, bueno ya ¿sabes? (chica, 28 años, Navarra, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

Yasmina apuntaba:

Y- Sí. Yo intento ir lo más que puedo, pero si te coincide con los estudios en mi caso, eh a veces es muy cansado porque *taraouih* tardan ¿sabes?, pero bueno yo me siento bien y también van muchas chicas, eh, es que al fin y al cabo es sólo un mes ¿sabes?, si fuese más tiempo, también me acuerdo cuando caía en pleno verano pues sí que iba ¿sabes?, bueno, eh, menos cuando fue en pleno agosto que fui pero en Marruecos, *fe maghreb* (en Marruecos), porque *sjana* (verano) y tal y las vacaciones

P- ¿ibas a *taraouih* en Marruecos?

Y- sí bueno, a veces, es que *Remdan fe maghrib* (Ramadán en Marruecos), puf, *ma 3ajebnichi* (no me gustó), pero nada

P- ah sí y ¿por qué?

Y- no sé es que allí pasan un poco de todo, están más pendientes de *chelaba*, *musalsalat* (jilaba, series) y tal, *we lmakal* (y la comida), puuf, madre mía, a ver está bien el ambiente pero no me gusta del todo, eh, a ver cómo me explico, que *hnaya kan his ktar* (aquí lo siento más), cómo que hay un esfuerzo y estamos más centrados, luego también comemos y eso, por ejemplo voy a iftares de asociaciones y vas a conferencias, intentas leer Corán, también todo el mundo

comiendo y tú allí, eh, pues aguantando (risas) creo que es eso, no lo sé, como que aquí lo siento más (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Yasmina nos cuenta una realidad que se está dando durante los últimos años en los que las asociaciones juveniles están cobrando un mayor papel en la socialización religiosa. En el mes de Ramadán se desarrollan diferentes “iftares” donde se realizan desde conferencias hasta concursos o representaciones artísticas. En el año 2014 se produjo el primer “Macroiftar” un evento organizado por todas las asociaciones juveniles de Madrid. Un evento organizado en un recinto de organización de fiestas donde se acomodaron salas para el rezo colectivo y se organizaron diferentes actividades como conferencias, recitación de Corán, representación artística de cantos religiosos (*anachid*) y un concurso de preguntas con diferentes premios. Se trataba de un evento al que había que apuntarse y pagar una cantidad de dinero para asistir de 5 euros por persona. A partir de este evento se convirtió en un fenómeno que se repetirá en las diferentes comunidades autónoma de España como Málaga, Cataluña o Ceuta cada mes de Ramadán. Se trata de una forma de socialización fuera del ámbito familiar pero que sigue siendo dentro de un marco islámico (rezos, iftar, separación entre sexos). El éxito que ha tenido este tipo de eventos creemos que se debe a que aun siendo una forma de socialización religiosa se adapta a la forma de ocio juvenil de un modo en que no lo hace la frecuentación de la mezquita o las reuniones familiares. Son eventos en los que se juntan grupos de amigos para reencontrarse o para conocer a gente nueva. Podríamos afirmar que se trataría de uno de los eventos del año. La mayoría de los jóvenes suele acudir con sus mejores galas y en las redes sociales se suelen exponer fotos y vídeos que se han realizado durante la velada.

Aparte de los iftares colectivos, las asociaciones juveniles realizan otro tipo de actividades como *halaqa*, conferencias preparatorias para el ayuno y la publicación en redes sociales de consejos y beneficios del ayuno del mes de Ramadán. Actividades que a nivel individual se acentúan durante este mes. Así como campañas benéficas en las que se recauda dinero para campos de refugiados o donativos para el banco de alimentos coincidiendo con el impuesto anual, *zakat*, que debe cumplirse en el mes de Ramadán.

Como apuntábamos al principio de este epígrafe, otra de las prácticas o normas consideradas como normativas e incluso como las hemos denominado, “marcas islámicas” es la prohibición de comer cerdo. A la pregunta ¿consideras que si alguien come cerdo sigue siendo musulmán o es un simple incumplimiento? Las respuestas eran tajantes y todas coincidían en lo mismo: la imposibilidad de comer cerdo y ser musulmán:

A- buah (risas) eso sí que no, me puede (risas) a ver que sí que cada uno hace lo que quiere, pero cerdo, puff, es que eso (risas) eso son palabras mayores, a ver, eh, por el país que estamos pues inconscientemente lo hemos comido y lo estamos comiendo (risas) eso es así, eh, nuestros padres han venido a un país que el cerdo no se tira nada (risas) y encima somos musulmanes (risas) se lo tenía que haber pensado antes (risas), eh, bueno, o sea que inconscientemente en bollos, ¿sabes?, la manteca y eso nos la habrán colado más de una vez pero ya otra cosa es comerlo conscientemente, eso sí, eso sí que no (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

M- uy comer cerdo (risas) pero queriendo o sin querer

P- sí me refiero conscientemente sí, que come jamón serrano, cochinillo, morcilla, eh...

M- ah vale, pues a ver (risas) es que no (risas) no, no es que no me gusta juzgar, pero la verdad y siendo sincero me chocaría bastante (chico, 26 años, Madrid, estudios de ciclo profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

Y- no, eso sí que no, a ver, eh que a mí me ha pasado lo típico cuando eres pequeño y la fiesta de fin de curso que comes de todo y te comes las patatas sabor jamón sin saberlo, eh, o, eh, este, cuando en el recreo pues compartes el bocadillo de un amigo y lleva york, ¿sabes? lo que te digo, eh, eres un niño no ¿sabes?, pero cuando eres mayor eso no se puede hacer, no es *hram* (prohibido)

P- nunca has visto a alguien o cuando salís con tus amigos...

Y- no, no, no lo hacemos y mis amigos españoles lo saben, ¿sabes?, si encima a veces traen algo y avisan dicen tío que esto lleva cerdo ¿sabes?, pero es que sería pues yo que sé cómo decirte, eh, que no se puede, eh yo veo a un amigo *maghrebi* (marroquí), musulmán comiendo jamón y le digo cabrón no comas, así te lo digo (risas). (chico, 19 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio)

A- Puedes hacer de todo, ¿sabes?, beber de vez en cuando, ¿sabes?, no todos los días tampoco, estar con chicas (risas), allí ya tus límites ¿sabes?, pero comer cerdo, puf es que, eh, eso es chungo, no lo he hecho ni yo eso (risas) (chico, 22 años, Madrid, estudiante de ciclo de formación profesional de grado superior)

Y- jope eso lo veo super *hram* (prohibido) vamos (risas) es que lo que te he dicho hay unos mínimos, eh, aunque bueno también es verdad que por esos mínimos pues lo musulmanes no tendría que probar ni una gota de alcohol por ejemplo, o hacer *zina* (adulterio) también, pero es como que lo vemos más normal cuando son *kaba`ir* (pecados capitales) pero no sé, en plan comer cerdo sería a lo mejor igual de mal que esto que beber y *zina* (adulterio) *w Allah w ya3lam* (dios sabe) pero, eh, claro desde pequeños están nuestros padres y todo el mundo jamón no, cerdo no, todo el rato, en las excursiones, eh, en el comedor pues, eh, que, que a lo mejor es lo que más tenemos allí ¿sabes? (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

Hay una diferenciación de cómo se come cerdo, se pregunta si es consciente de estar comiéndolo o no como apuntaba Ahmed la gastronomía española utiliza el cerdo y sus derivados en muchos platos y productos nacionales. La inconsciencia se suele asociar a la niñez donde la edad invalida la intención en el incumplimiento de la norma o al desconocimiento de los ingredientes de un producto que se consume en la adultez que invalida lo que podría ser considerado como transgresión de esta norma. Sin embargo, ser consciente de comer cerdo despierta en todos los entrevistados rechazo e incompatibilidad con el ser musulmán, viéndose incluso más grave, como apunta Yasmina, a otros pecados capitales como el sexo antes del matrimonio o beber alcohol. Algunos entrevistados confesaron haber probado el alcohol alguna vez en su vida:

Y-Aunque no practique, aunque no rece, aunque no, yo no bebo alcohol, he bebido alcohol en una etapa de mi vida, pero jamás en mi vida volvería a beber y ha sido lo típico porque eres joven y lo pruebas y tal y pero nunca ha formado parte de mí, ni el alcohol, ni el cerdo, puf, el tabaco y tal porque soy una persona sana afortunadamente, quiero decir, hay cosas que las tengo atravesadas y que me cuesta vivirlas. (chico, 26 años, estudios universitarios, trabajador por cuenta propia)

El alcohol si bien también tiene una carga estigmatizante fuerte dentro de la comunidad por su prohibición dentro del islam suele ser considerado socialmente como algo perdonable y pasajero. Mientras que el comer cerdo no sólo tiene una carga islámica, sino que se trata de una seña identitaria que en el contexto español se maximiza al ser el rango distintivo del islam. De nuevo pudimos observar cómo las redes sociales recogían el debate de la “gravedad de los pecados” según la visión social de la comunidad

musulmana. La página *Memes musulmanes* publicaba una viñeta en la que se observaban varias cestas que llevaban dentro pelotas de diferentes pesos que hacía que la cesta estuviese más tensa. Cada cesta contenía un cartel con un pecado, en este caso el primero era “mentir”, la cesta con la pelota estaba prácticamente sin tensar; el segundo era “robar” la cesta estaba un poco más tensa, el tercero era “sexo sin matrimonio” la cesta estaba tensa hasta prácticamente la mitad de la viñeta; el cuarto era “beber alcohol” la cesta estaba muy tensa llegando casi al final de la imagen y, por último el quinto cartel era “comer cerdo” la cesta esta tensa hasta el final y no se veía la pelota. Desde la ironía y el humor se realiza autocrítica y se expone el debate social de cómo se ven los pecados dentro de la comunidad musulmana. Observamos cómo aquellos que tienen que ver con la identidad o el honor (el caso del adulterio y sexo ¿antes? del matrimonio) son considerados muy graves, debido a la carga de la presión social.²³

En el ámbito de la alimentación, destaca también la norma de la alimentación halal, donde entre los entrevistados se observan diversidad de opiniones, quienes consideran que no es tan importante hasta quienes creen que es primordial:

A- yo para eso soy muy radical, siempre compro halal y si eh voy pues con unas amigas a un restaurante que no es árabe o musulmán pues pido pescado o verduras (chica, 28 años, Navarra, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena)

A- yo es que eso creo que en el fondo es marketing, yo como y ya, mientras que no sea cerdo (chico, 19 años, Madrid, estudiante universitario)

M- bueno yo discuto mucho con mi madre porque es verdad que a veces como carne del supermercado o de cualquier restaurante ¿sabes? y bueno, eh, pero es que yo estoy seguro de que el *gezzar* (carnicero) también vende carne no halal, pero segurísimo y encima la carne halal es más cara (chico, 26 años, Madrid, estudios de formación profesional de grado medio, trabajador por cuenta ajena)

Y- yo seguía a rajatabla eso la verdad, eh, eh, pero hace un año así pues no, eh, sobre todo porque es imposible y muchas veces pues, eh, en plan, sí soy *metdiyna* (religiosa), eh, pero soy persona y pues te dan ganas de comer algo que lleva pollo o ternera y no es halal y claro pues acabas cayendo (risas), eh que le voy a hacer, es la verdad, pero bueno siempre priorizo lo halal y en casa *always halal*, (risas)

²³ imagen consultada en la página oficial de Memes Musulmanes de Facebook. Consultada: 22 febrero de 2019.

eso sólo en casos excepcionales que me pueda la tentación. (chica, 22 años, Madrid, estudiante universitaria)

L- yo personalmente como de todo la verdad menos cerdo claro (risas) pero sí tengo amigas que lo llevan a rajatabla, por ejemplo, eh, tengo una amiga que siempre me río de ella, mucho sí

P- ¿por comer halal?

L- sí, bueno no eso, es que me parto (risas) porque la tía tiene novio y le digo qué Rajae eso es halal, ¿no?, nos reímos mucho (chica, 25 años, estudiante de ciclo de formación de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

En el último testimonio una vez más aparece el debate de la “gravedad de los incumplimientos”. En este caso, en su discurso Lina dice no fijarse en el *haram* (prohibición) sino en el *halal* (permitido, aceptable) y crítica con humor a su amiga que sólo come alimentación halal, pero mantiene una relación que no lo es ya que se trata de un noviazgo y no un matrimonio oficial.

Observamos que en el caso del Ramadán y la prohibición de consumir carne de cerdo las percepciones sobre el cumplimiento de los preceptos islámicos no siempre se basan en cuestiones religiosas, sino que se reposan también en una base identitaria de grupo en la que el Ramadán y no comer cerdo suponen las características principales que diferencian a los musulmanes del resto de la población y una seña de reconocimiento a quien cumple con estas dos obligaciones como perteneciente a la comunidad.

4.2.8. La práctica generizada: la cuestión del hiyab

No cabe duda de que uno de los temas más candentes sobre la comunidad musulmana es el hiyab. Un tema que como califica Asma Lamrabet es “delicado” tanto en las sociedades islámicas como en las sociedades occidentales (Lamrabet, 2011). Una realidad que según hemos podido observar en el trabajo de campo y en las entrevistas realizadas está presente en la cotiniedad de muchas y muchos jóvenes. Ayadi, Tozy y Rachik presentan la vestimenta como uno de los aspectos más valorados en la esfera pública marroquí. Tanto el hiyab como la barba en los hombres tiene una connotación religiosa según la precepción social que considera a la persona que porta esos elementos

como “multazim”, es decir, una persona religiosa (Ayadi et al., 2013). Un pensamiento que estaba presente en algunos testimonios de las entrevistas realizadas:

L- también llevar el hiyab, eh, que luego puede que no reces y todo eso, pero es importante y yo creo que es obligación (chica, 24 años, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

Y- para mí es una *`ibada* a ver no es igual que la barba, eh, que siempre se compara, que la barba depende de cómo la lleve también (risas) pues es importante sí, eh, pero no se compara al hiyab vamos (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Y- yo lo llevo porque creo que nuestra religión nos lo manda, eh, y yo también lo siento, eh, es que no sé cómo explicarlo, no sé si se puede decir que es algo muy íntimo, no sé, eh, es que no sé explicarlo, lo siento, no lo pienso, aunque sé que lo llevo a mí manera, que si el turbante, que si un gorro o tal, eh, pero es que eso es cosa mía y de Allah (chica, 19 años, estudiante universitaria, Madrid)

Nilüfer Gole aclara que la adaptación del velo por mujeres occidentales tiene que ver más con una cuestión íntima, una forma de reconectar con su religión. Nilüfer Gole considera que las condiciones de los migrantes como la discontinuidad con las tradiciones religiosas y costumbres debido al alejamiento familiar, la ruptura de los canales de transmisión y el aprendizaje de la fe, favorece la individualización de la religión y por tanto de varias prácticas como en el caso del velo. Según Gole, las mujeres musulmanas que viven en Europa son más conscientes de la fe y su precepción en el espacio público. Al contrario de los países de mayoría musulmana donde el velo se entiende como algo natural en la sociedad en la Europa secular se torna en algo ostentoso hecho que le convierte en un acto realizado a conciencia (Gole, 2015). Muchos otros estudios apuntan a como la expresión actual del velo es múltiple y diversa: espiritual, cultural, reivindicación identitaria, protesta contra la sociedad de consumo o una mera cuestión de moda (Lamrabet, 2011; Ramírez, 2011; Gole, 2015). Entre estas dos realidades se mueven las chicas entrevistadas, ya que “el hiyab” era un asunto que surgía sin preguntar y en el que en ocasiones marcaba el centro de la religiosidad y la práctica religiosa. Entre las entrevistas había quien portaba el hiyab, quien no, quien lo lleva siempre excepto en el trabajo y quien lo portó en una época determinada y actualmente no. Las razones de llevar hiyab son muy variadas tal y como muestran los testimonios de las entrevistadas:

A- yo lo llevo porque en un momento de mi vida pensé, y *`ani*, me siento, cuando llevo hiyab me siento más cerca de Allah y es verdad y si me lo quitase ahora mismo no me sentiría bien, no sólo por el contexto cultural y social, sino por mí misma (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

M- yo me puse el hiyab, eh, yo tenía 12 años y mi madre tenía cáncer y en mi pequeña cabecita yo pensaba que si me portaba bien con Allah igual mi madre se curaba o lo que sea o mejoraba, o, estaba más con nosotros porque estaba en su época final, eh, entonces dije voy a ser super obediente, no voy a mentir, ni bromas ni siquiera, voy a ser buena, voy a ser buena estudiante, el hiyab, eh, rezar, super buena vamos (chica, 24 años, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

L- pues a ver siendo sincera, eh, es que no estaba en mis planes, eh, lo típico que te lo pones sólo en *jam`a* o *fe maghreb* (en la mezquita o en Marruecos) a veces, eh, total que se lo puso una amiga y con la tontería de comprar ropa y combinar (risas) pues me empezó a gustar más y me lo puse, eh, a ver es religión (risas) *Allah yehdina* (que Dios nos guíe) que todavía me falta, eh, pero la verdad a mí me encanta también como queda, eh, que me gusta mucho (chica, 24 años, estudiante de ciclo de formación profesional de grado medio, trabaja por cuenta ajena)

No es el cometido de este trabajo analizar las diversas razones por las que las chicas musulmanas de origen marroquí deciden o no portar el velo, sino que poner en relieve y analizar todas las percepciones y discursos que se generan alrededor de la importancia de esta práctica. Como ya hemos apuntado, el hiyab supone uno de los debates más candentes actualmente en la época contemporánea. Asmae Lamrabet considera que es un asunto que incumbe a los dos bandos: occidental e islámico. En el mundo occidental supone la visibilidad del islam y el lugar que ocupa en el espacio público. Mientras que en el mundo islámico este debate representa una crisis identitaria. Según Lamrabet, este debate tiene una profunda base pasional, ya que el velo se considera uno de los símbolos esenciales de la identidad islámica. Expone que hay una actitud desmesurada hacia el velo por las sociedades musulmanas donde se ha llegado a considerar como un aspecto innegociable e incluso sagrado que tiene como consecuencia una forma de vivir la religión dogmática y ritualista (Lamrabet, 2011). Una situación que muchas chicas criticaban en las entrevistas:

A-qué es el hiyab *aslan* dentro de todo lo que hay, y creo que el islam es mucho más profundo y tiene mensajes mucho más que calan más a fondo (...) cuando hablo de mujer musulmana he abierto el foco a hablar y pensar en diferentes tipos de mujer y de musulmanas, ha sido un proceso largo de vaciar cajas y quitar conceptos porque antes sí que para mí una mujer musulmana sí que era una mujer que lleva velo y ropa larga y que se junta sólo con mujeres, hay mujeres musulmanas que van con minifalda y qué, con minifalda y con escote, yo he visto en Bosnia mujeres que va con vestidos con tirantes y el pelo y tal y cuando suena el adan se sacan del bolso, la abaya, el hiyab y se van a rezar, pues oye zas en toda la boca (...) o sea cada sitio del mundo que he viajado, he conocido musulmanes distintos y muchos tipos de personas, qué me hace a mí ser más musulmana que cualquier tía, no es que tú vas más tapadita, ni nini nini na...blablablá, es que estamos focalizando donde no, del hiyab hay una aleya del Corán una, ¡una!, eh, y, eh que te digo esto y ya me ves (risas mientras señala su hiyab) (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

Y- otra cosa también, que sí que es importante, eh pero más de uno, bueno, eh los chicos, sobre todos se tienen que dar un punto en la boca, eh, porque se pasan ya un huevo, que si hiyab que si eso no es hiyab, eh, es importante pero no lo es todo y encima cuando los tíos de aquí no digamos que se pasan el día en la mezquita, eh, y vamos aunque fueran así no tienen derecho a meter tanta presión con el tema, eh, hay cosas más importantes como *sla* (rezo) y no se monta el mismo escándalo cuando alguien no reza, eh, que eso sí que es importante y vamos, eh, super obligatorio (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

F- una vez escuché a uno decir que los musulmanes estaban perdiendo tanto que lo único que les quedaba visible era la mujer y que por eso machacaban tanto a la mujer porque esa es la única forma que tienes tú de decir todavía soy, a lo mejor él *ma ki salich* (no reza), o a lo mejor él con el din no tiene tanta relación, pero su mujer tiene que llevar hiyab y sus hijas tienen que llevar hiyab (chica, 28 años, estudios universitarios, Toledo, trabaja por cuenta ajena)

La presión social que expresan muchas chicas no sólo la pudimos observar en las entrevistas, sino que también en el trabajo de campo donde asistimos a varios eventos

relacionados con la mujer musulmana, la islamofobia de género y el hiyab. Concretamente, en una actividad relacionada exclusivamente a este último tema, que fue organizada por una asociación de jóvenes musulmanas con el título “dress to impress”²⁴ se debatieron temas relacionados con la vestimenta islámica y su percepción en la sociedad española. La actividad se trataba de una conferencia impartida por una de las chicas de la asociación. En la charla se realizaba un recorrido histórico apoyado con fuentes religiosas como el Corán y la Sunna. Posteriormente, se abrió un debate al público que era mayoritariamente femenino con chicas con hiyab, otras no y algunas que expresaban su deseo de portarlo en un futuro cercano. El monotema del debate por parte del público paso a ser cuáles eran las respuestas que tienen que dar cuando sean cuestionadas por parte de la sociedad española sobre el hiyab y las razones de portarlo. La perseverancia del público en esta cuestión llegó a crear risas y bromas cuando se empezaron a proponer diferentes respuestas muchas chicas empezaron a apuntar notas. En un momento de sosiego en el debate, la encargada de la conferencia volvió a tomar la palabra para dar su opinión sobre todas las respuestas expuestas con una frase que podemos considerar muy reveladora:

“creo que en el fondo lo que nos da vergüenza decirles es que lo hacemos por dios porque eh van a decir esta está loca o qué”.

Bajo nuestro punto de vista, esta situación revela lo que muchas chicas musulmanas experimentan, ya que se encuentran sumergidas en una doble opresión: el patriarcado y la islamofobia de género. Una problemática a la que buscan solución mediante el acercamiento a los textos religiosos desde perspectivas feministas y acordes a su contexto social. La búsqueda de respuestas que sean aceptadas por la sociedad española muestra lo que Habermas apuntaba como la traducción racional de lo religioso al resto de la población no religiosa (Habermas,2000) Nilüfer Gole expone cómo la mujer musulmana velada se ve inmersa entre la tensión de un feminismo secular y la autoridad islámica. Gole considera que muchas mujeres en Occidente rompen con estos cuadros establecidos en busca de nuevas normas con las convivir tanto en la esfera pública como en la privada transformando así su condición de minoría visible a “minoría activa” (Gole,2015), como

²⁴ Actividad organizada por la asociación Achime bajo el título “dress to impress”: charla+experiencias el 20 de mayo de 2017 en Madrid.

puede considerarse a este grupo de chicas en la actividad o a las chicas que realizan reflexiones sobre el velo en las entrevistas.

Como apunta Asmae Lamrabet no es el velo, sino que es el nuevo significado que toma y el contexto en el que este se articula, como el de liberación de la mujer, que hace que sea un tema de suma importancia tanto en occidente como en el mundo islámico (Lamrabet, 2011). Las reflexiones y críticas de las chicas se realizaban en ambas direcciones. En este caso mostramos algunos testimonios en los que las chicas expresan la islamofobia a la que se ven sometidas en su día a día:

M- las profesoras del cole me miraban mal y me decían quítate eso de la cabeza o pareces un fantasma, eh, es que me sentía mal y ellos no lo sabía, era parte de mi duelo (...) pasaron los años, el instituto puff, claro cuando salía a la calle, tonterías, ¿sabes? lo típico, te paran que si seguro que estás más guapa sin él, eh, tú lo entiendes perfectamente (...) y luego un profesor en el insti insinuó que era una chica bomba y me sentí fatal y todos los niños mirando (chica, 24 años, estudios de ciclo formativo de grado de formación profesional superior, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

Y- yo antes de entrar en la uni quise hacer un grado profesional superior, eh, porque no me dio la nota de selectividad, pues ese grado sólo hay en un instituto aquí, pues ya cuando fui a entregar los papeles la secretaria me dijo que no podía estudiar si no me quitaba el velo y le digo por qué, eh, me dice es que la normativa no se qué y le digo que quiero hablar con la directora y la directora me dijo lo mismo, eh, me dieron ganas de llorar porque, eh, en plan te rompen en dos y tuve que hacer otra cosa.

P- ¿no denunciaste?

Y- no la verdad, eh, sé que se puede, pero no me veía, eh con las fuerzas, eh, y mis amigas me decían que se hiciese público para que pudiese entrar y eso, eh, mira es que es una movida y también si se hace público pues tampoco porque se empieza a debatir y que salga lo de siempre el tema en mil sitios y luego si acabas entrando al insti ya te pillan manía y lo dejé, eh, (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

F- yo agresiones físicas, por ejemplo, eh no he tenido, tengo amigas que les han

tirado del pañuelo o se han chocado con ellas apostando en la calle insultando de mala manera, pero, esto, agresiones verbales un montón de estar tranquila en el tren y que venga alguien y te suelte ¡quítate eso de la cabeza! ¡vete a tu país!, eh, lo de siempre y bueno también es que yo por ejemplo cuando pasa algún atentado pues intento si se puede salir lo mínimo (chica, 28 años, estudios universitarios, Toledo, trabaja por cuenta ajena)

Los testimonios expresan como son tratadas tanto de víctimas como de verdugo. La mujer musulmana se ve como víctima de una religión que la oprime y el hiyab es uno de los símbolos de esa opresión. Se obvian todo otro tipo de razones como sociales, políticas o económicas dejando el islam como el único problema de las mujeres musulmanas teniendo que ser salvadas de este (Abu-Lughod, 2015) ya que no son capaces por ellas mismas como aparece en el testimonio de Fayruz donde su profesor intentaba a través del conocimiento salvarla de su religión. Una posición que Lamrabet califica como meramente colonial (Lamrabet, 2011) Con la irrupción del terrorismo, el velo se convierte en un símbolo de fundamentalismo religioso que será recogido en varios protocolos como “una forma de radicalización de la juventud” (Naber, 2005) como hemos podido observar en el relato de Muna donde un profesor llegó a llamarla “una chica bomba”. La violencia que experimentan al verse sumergidas en estas dinámicas hace que muchas critiquen esta situación y la califiquen como racismo, islamofobia o crítica al feminismo:

F- ese feminismo me pone enferma yo puedo estar mosqueada con el hiyab por un lado y defenderlo por el otro, yo puedo ir a Irán y pedir que se quite y puedo ir a Europa y pedir que se ponga y decir es una cosa no quita la otra, es la decisión de la mujer, es el contexto (chica, 28 años, estudios universitarios, Toledo, trabaja por cuenta ajena)

M- mucho feminismo pero son las más islamófobas (...) (chica, 24 años, estudios de grado de formación profesional superior, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

Lo que nos muestran los testimonios hasta ahora es como las chicas se ven inmersas en dos dinámicas opresoras como la islamofobia y el patriarcado, que como expresa Ángeles Ramírez favorece el control del cuerpo de las mujeres (Ramírez, 2011). En términos prácticos esta violencia se representa de varias maneras desde mujeres que no trabajan o

se ven excluidas de la vida académica por la prohibición del velo en algunos centros educativos. Esta situación lleva a varias chicas a crear diferentes negociaciones para ser aceptadas en la sociedad española, desde una reivindicación total de su derecho a portarlo hasta desvelarse en horas lectivas o de trabajo y velarse el resto del tiempo:

Ch- yo con el turbante no me suelen poner problemas y con el maquillaje y tal, pero es verdad, eh, por ejemplo, eh, en la universidad pues tengo una profesora que como que tiene fijación (risas) conmigo y con mi hiyab, y sus comentarios cansan porque encima lo hace público y ya dices te pasas, eh, pero como es profesora, eh, te callas. (chica, 21 años, estudiante universitaria, Madrid)

Bajo nuestro criterio una de estas negociaciones supone el movimiento conocido como el “hiyab fashion”. En los últimos años, a través de las redes sociales se ha creado un movimiento de chicas que mostraban la necesidad de llevar hiyab y poder seguir los códigos de la moda femenina occidental. Creando un estilo urbano y cercano a las hijas de migrantes en todo Europa que buscan encontrar un diálogo entre seguir sus creencias religiosas y poder vivir su faceta occidental como chicas nacidas y criadas en Europa. Maya reflexionaba sobre este movimiento y su situación actual:

M- eh, yo ahora veo a todas estas, Dina, Ascía y todas y digo, eh, joder, mola ¿sabes?, me hubiese gustado tener en mi época eso, eh, porque ahora veo a las chicas super confiadas con el hiyab y, eh, como, con referentes, eh, y no te sientes menos, incluso te puedes sentir guay, eh, yo cuando llevaba hiyab, no, eh, era traerte ropa de Marruecos, eh, que no ibas a la moda, y creo, eh, que eso también marcó mi relación con el hiyab, eh, porque mira lo llevas por religión pero a la vez vas pues, eh guapa, a gusto, a la moda, eh, como una más y eso es importante para las chicas de aquí sobre todo (chica, 25 años, estudiante universitaria, Toledo)

De camino a una actividad asociativa me senté en el transporte público junto a un grupo de chicas musulmanas veladas entablando conversaciones con ellas empezaron a contar experiencias de islamofobia que habían vivido. Una de ellas expuso:

“pues, eh, no sé, pero yo me he dado cuenta de que desde que voy así con turbante y más arreglada que se meten menos conmigo”

El uso de códigos comunes a las sociedades de consumo como puede ser la moda o el maquillaje en las mujeres les hace ver a ojos de los demás como menos oprimidas:

“The veil is construed as a patriarchal disciplining of the female body, such disciplining takes other forms in other cultures, and hence “the power exercised upon bodies by veiling is no more cruel or barbaric than the control, supervision, training, and constraining of bodies by other practices, such as bras, stiletto heels, corsets, cosmetics, and so on” (Yeegenoglu 1998, 116).

No solo importa llevarlo o no, sino que importa la forma en la que se lleva creando un debate interno en la comunidad:

M- claro, eh ves unas cosas que si maquillaje, piercings que bueno, eh, que son jóvenes y tal pero eso no es hiyab (chico, 28 años, estudios universitarios, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

A-yo no me quiero meter porque al final lo decide cada chica, eh, pero pienso ya que das el paso pues que te cuesta hacerlo bien (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Y- a ver la verdad que no lo llevamos como se tiene que llevar, ropa ancha, sin maquillaje y eso (chica, 19 años, estudiante universitaria, Madrid)

Como vemos, los testimonios en gran parte masculinos muestran varias posturas entre ellas la crítica ya que se considera una forma poco adecuada o incorrecta del hiyab. Lamrabet apunta cómo el hiyab en las sociedades islámicas tiene varios significados y connotaciones que se desarrollan en diferentes tiempos y según los locutores que los expresen (islam político, autoridad religiosa, tradición cultural). Sin embargo, hay una idea generalizada en la que se entiende que llevar el hiyab conlleva un cierto código ético y forma de comportarse por parte de las mujeres (Lamrabet, 2011, 2014). En este caso ir a la moda, el maquillaje, la exposición en las redes y la vida sociales juvenil se pueden considerar como acciones incompatibles para una mujer con hiyab. En las redes a raíz de un post de la red social Twitter, que poco después se hizo viral, se encendió el debate online mediante la contestación de una chica que recrimina de forma irónica este señalamiento hacia las chicas veladas. Como veremos en varios ¿apartados?, socialmente no se usa la misma vara de medir entre chicos y chicas en diferentes situaciones como la amistad, tener pareja o hacer ocio en este caso. Prevalece una vez más una subjetividad religiosa donde se penaliza el doble a una mujer con velo por asistir a una discoteca, tomar una shisha o bailar con sus amistades, mientras que a los chicos se omite esta penalización y se les perdona públicamente “su extravío juvenil”:

President Carter (@MofromtheSto) “He visto hijabíes en clubs, en fiestas privadas, fumando shishas. Me revuelve el estómago. Me cortó el rollo de una manera...”

Haboon (@haboonnur) “¿Y viste todo eso desde la ventana de la mezquita? Diciembre 2020 (Twitter) (consultado el 23 de diciembre del 2020)

La condición de mujer “hiyabí”²⁵ corresponde a una forma de entender el hiyab y lo que representa aquella mujer que lo porta. El hiyab socialmente representa a la musulmana perfecta (Lamrabet, 2014) Por lo que verla en una forma de ocio considerada no islámica o con hombres suele considerarse una contradicción y una transgresión. Narima nos comentaba:

N- no sé, eh, es complicado, yo creo que hay que dejar atrás la imagen de que una chica con hiyab es perfecta y que el hiyab es tal, eh, porque en la teoría sí puede ser así, eh, pero en el fondo es una relación entre Allah y la musulmana, eh, porque no lo hacemos con otras cosas, eh, no somos perfectos, hay días por ejemplo que llevas tu rezo muy bien y a la hora y tal y hay otros que te sientes mal y lo llevas mal, eh, el ayuno hay días que en Ramadán llevas un día perfecto y te cunde y lees Corán y tal y otros no, pero estás haciendo un esfuerzo por mejorar, eh, yo creo, que con el hiyab igual pues lo mismo, hay días que te sientes mejor y lo llevas pues correctamente y hay días que te lo pones con cosas cortas porque no sientes esa necesidad, eh, no es perfecto, obvio, pero estás en el camino (chica, 25 años, estudios universitarios, Barcelona, trabaja por cuenta ajena)

Como podemos ver el hiyab es un tema que despierta muchas inquietudes y sensibilidades. La presión social que se ejerce sobre el cuerpo de las chicas musulmanas les hace vivir en varios estadios de reflexión en cuanto a la religión y el papel de la mujer. Tanto en los testimonios como en el trabajo de campo, hemos observado cómo el tema del hiyab es un medio para reflexionar no sólo sobre la práctica sino sobre las opresiones a las que se ven sometidas las jóvenes musulmanas de origen marroquí: el machismo y la islamofobia. Ser conscientes de la responsabilidad que proyectan al ser símbolos del islam y la comunidad llega a ejercer en ellas lo que podemos denominar un estado permanente de “ansiedad social”. Mirza y Meeto en un estudio sobre el velo en las universidades en

²⁵ una forma de nombrar a las mujeres que portan velo que viene de un término usado en redes sociales sobre todo por parte de usuarios ingleses y que actualmente se ha extendido entre la juventud

Pakistán utiliza este término y hace una comparación con las sociedades occidentales donde observa que las mujeres desarrollan también ansiedad a la hora de socializar. La islamofobia hace que las chicas tengan que enfrentan situaciones de violencia y exclusión académica, laboral y social que favorecen la aparición de síntomas de ansiedad. Se preocupan constantemente de la imagen que proyectan hacia los otros y se sienten con la obligación de dar una buena imagen del islam (Mirza y Meeto, 2013). En muchas ocasiones esta situación de estrés constante creado por la islamofobia como factor principal ha llevado a muchas chicas a dejar de portar el velo:

W- es que al final explotas, eh, estar como siempre alerta, luchando, eh, con una responsabilidad que en el fondo no te corresponde, eh, te echas el mundo a las espaldas y no es así, eh, no fue una decisión fácil para mí, eh, pero evolucionamos, buscamos, investigamos y nuestra espiritualidad cambia, sobre todo, las chicas, eh, yo llegué a un punto que ya no me representaba el hiyab, ya no sentía lo mismo y lo dejo de llevar y no ha sido fácil sobre todo por el señalamiento de la comunidad que aumenta tu sentimiento de culpa, entre lo que tienes que vivir con los no musulmanes y luego esto, yo tuve que ir a terapia y no me da vergüenza decirlo (chica, 25 años, estudios universitarios, Madrid)

N- eh, yo al final peté, en el instituto era insoportable porque eran los compañeros y el machaque de los profesores, eh, todo el rato avisándome de que no tendría prácticas y yo ya no aguanté más, eh, era mucha ansiedad, como que tenía que estar pendiente todo el rato, eh, también ya ¿sabes? en la calle lo que nos suele pasar y al final me lo quité, eh, me hubiese gustado que no, pero ya está hecho (chica, 23 años, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

M- me lo quité como hace dos años, eh, yo me sentí desnuda, es muy heavy pero me lo quite porque no sentía como antes, o sea, sentía que la gente me miraba, o sea la gente no me conocía de nada pero por la calle sentía que me miraban raro y yo, ¡¡oh me están juzgando!! (chica, 24 años, estudios de ciclo de formación profesional de grado superior, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Quitarse el hiyab viene marcada por el ambiente social, creemos que la islamofobia de género y la violencia que experimentan muchas de estas chicas es una de las razones

principales, aunque se observan otras razones como una evolución en la religiosidad donde el hiyab deja de tener importancia.

En conclusión, el hiyab despierta una conciencia de género al igual que otras prácticas como la herencia. La presión comunitaria y la islamofobia hace que las chicas lleguen a varias reflexiones sobre el hiyab, su papel en la religión y su papel en la sociedad española. Más allá de llevar a cabo la práctica de portar el velo vemos cómo se crea una reapropiación de la práctica donde las chicas toman conciencia de su situación tanto dentro de la comunidad como fuera. Llevan a cabo varios caminos en los que mostrar y vivir su religiosidad como mujeres musulmanas, donde reivindican su papel de protagonistas dejando de lado las lecturas tradicionalistas y criticando la visión patriarcal con la que se ha tratado el tema de la mujer y su cuerpo en las interpretaciones islámicas, sin caer en el imaginario de mujer musulmana estereotipada por la otra parte de la sociedad.

4.3. Conclusión

Las creencias y prácticas religiosas individuales que la juventud musulmana española de origen marroquí expone este capítulo, nos sitúa en una religiosidad que entra en diálogo con diferentes aspectos que nos muestran más que una espiritualidad, una forma de religiosidad o un modo de práctica. La religiosidad de estos jóvenes nos sitúa ante una religión que no se basa en el ámbito privado de la creencia, sino que se palpa en su día a día y que entra en diálogo con estructuras ajenas al islam como es la islamofobia, el racismo, el machismo, la secularización o las clases sociales. Como apuntábamos al inicio de esta tesis la religión viene ligada a un contexto político y social que hace que genere una relación determinada con la sociedad. En los diferentes testimonios se puede observar cómo la juventud musulmana de origen marroquí construye su religiosidad incluyendo factores que componen “el estado crítico del islam”.

La islamofobia, el machismo, la transmisión religiosa por parte de la familia o el secularismo se convierten en componentes que afectan a lo que consideran la religiosidad, construyendo varios modos de vivir, practicar y pensar la religión. Evitar decir en el trabajo que vas a rezar para que “no piensen mal” o te digan una broma de tintes islamófobos como Mohamed, quitarse el hiyab para conseguir trabajo pero llevarlo el resto del tiempo como Lina, dejar de ayunar por un tiempo para ser aceptado en el grupo

de amigos como Yasin, considerar la falta de observancia religiosa por una cuestión de juventud que se arreglará al llegar a adulto como Asraf y abandonar la religión por un choque con el machismo religioso como Najiha, son algunos de los ejemplos que se he podido ir observando a lo largo de las diferentes entrevistas realizadas en el trabajo de campo.

La importancia de la forma discursiva a través la que describen su religiosidad y lo que consideran religioso nos muestra aspectos complejos y variados que se perderían si sólo me centrare en la observancia de las diferentes prácticas expuestas, esto es cumplir con la oración a su horario establecido o más tarde implica una serie de condiciones sociales, laborales y académicas que lo impiden más allá de la alta observancia o no. La práctica y creencia individual se construye alrededor de varios factores entre ellos la sociedad y la comunidad.

CAPÍTULO 5: RELIGIOSIDAD, JUVENTUD Y COMUNIDAD

Simmel considera que la vinculación del individuo a su colectivo o comunidad puede ser una forma de observar la religiosidad ya que cuando más unido está a él mayor puede ser esta. Por lo tanto, los procesos de socialización se convierten en modos de observar tanto la religiosidad como las lógicas por las que se construye (Simmel, 2012). La socialización de la juventud española de origen marroquí vendrá marcada indudablemente por el “estado crítico del islam” en situaciones varias como puede ser la familia, las amistades o la mezquita. Sin embargo, hay otro factor que mueve esta socialización y que afecta a su forma: la juventud.

En el siguiente capítulo trazaré como la socialización como jóvenes musulmanes de origen marroquí afecta en las construcciones y modos en los que observan la religiosidad. Para ello, trataré en primer lugar de exponer la literatura española que concierne los estudios de la juventud sobre juventud y la religión y cuál ha sido el protagonismo de los jóvenes musulmanes marroquíes en este campo. A continuación, expondré las diferentes relaciones interpersonales que mantienen los jóvenes como la familia, las amistades, las relaciones amorosas y la comunidad con el fin de observar el impacto que tienen en su religiosidad y si su capacidad de relacionarse con los demás viene marcada por ésta.

5.1. La juventud española: el joven musulmán como “el otro invisible”

Desde hace décadas los estudios de juventud han analizado los modos de ser, de pensar y de actuar de los jóvenes. El objetivo de este apartado y de mi estudio no es discutir la construcción epistemológica de lo que es considerado ser joven, sin embargo, me parece oportuno puntualizar algunas cuestiones sobre el término para posteriormente exponer todas las variantes, factores y discursos a los que se ve sometida esta categoría social. A la vez que considero que todas las categorías y situaciones que generan la juventud forman parte de la realidad de los jóvenes musulmanes de origen marroquí por encontrarse en la edad juvenil y vivir las mismas circunstancias que otros jóvenes.

Javier Elzo determina que la juventud se trata de un grupo de edad que está compuesto por individuos que son fisiológica y psicológicamente adultos pero no son considerados

como tales por la sociedad puesto que carecen de los medios que les facilitan disfrutar de un trabajo estable y vivir en un hogar independiente. Para Elzo, en la sociedad española de principios del siglo XXI todavía el estatus social de adultos se reconoce cuando los individuos contraen matrimonio, forman una familia y disfrutan de una situación laboral estable. Hoy en día, sin embargo, estas categorías han cambiado debido a varios factores sociales que han facilitado un cambio en el canon de familia tradicional, con el desarrollo de diferentes tipos de familias (unipersonales, convivencia de parejas, tanto homosexuales como heterosexuales, sin contraer matrimonio) (Elzo, 1999, 2005, 2006).

Para Elzo, la situación de la juventud española respecto al resto de generaciones se caracteriza por diez rasgos que en su mayoría coinciden con los estereotipos asociados a la juventud. Estas características son: los jóvenes son numerosos, el mercado de trabajo para ellos es escaso y por tanto la tasa de paro es elevada, se ha producido la incorporación progresiva de la mujer en los trabajos y carreras universitarias, se observa un desinterés por lo político, se da una deslegitimación de los sistemas de antaño en la sociedad (matrimonio, iglesia, etc) y rechazo a la iglesia, se destaca en su cotidianidad la importancia de los medios de comunicación, se mantiene el uso de drogas desde su introducción en los años 70 en España y su consumo entre los jóvenes, se practica una sexualidad más libre, y por último, se potencia un culto y cultivo del cuerpo (Elzo, 2000).

Esta categorización generalizada de la juventud muestra cómo se entremezclan circunstancias socioeconómicas que afectan a los jóvenes con los discursos que se producen sobre ellos. Revilla hace referencia a los discursos que son reproducidos desde la sociedad adulta y, en muchos casos, desde los estudios de juventud mostrando así esa amalgama que se crea entre la situación de los jóvenes y los discursos que se reproducen sobre ellos. Estos discursos son: el hedonismo de la juventud, la juventud como impulsora de cambio social y la identidad y subcultura juvenil (Revilla, 2001).

El hedonismo hace referencia a la valoración del placer como criterio moral (Arranz, 1982). Este discurso se centra también en la irracionalidad de la juventud y su preferencia por lo material y el consumo (Beltrán, 1984; Durá Grimalt, 1987; Moya, 1983). Según Martín Serrano el materialismo empuja a la persecución de una realización personal que eleva lo privado en detrimento de lo público, produciendo un cambio de valores en el que “se prefiere la libertad privada a la igualdad” (Martín Serrano, 1992:47). Revilla apunta a que este discurso centrado en el hedonismo, el conformismo y el individualismo produce el miedo en los adultos a los jóvenes que los consideran incapaces de llevar a

cabo el papel que espera la sociedad (Revilla,2001). Esta disposición ayuda a mantener a la juventud en una condición de minoría de edad alargada puesto que refuerza la idea de que los jóvenes “no están preparados para las responsabilidades adultas, no pueden ser aceptados como actores sociales plenos” (Gil Calvo, 1985:15). Revilla apunta que esto producirá una subordinación en la que los adultos tendrán que intervenir para cambiar a los jóvenes (programas de juventud, intervención social, etc) reforzando la imagen de la juventud como una parte de la sociedad que necesita ser tutelada, educada, necesitados de ayuda y protección (Revilla, 2001). Un discurso que se ve reforzado por lo que Elzo determina como los valores de la juventud española y que resume en los siguientes: la juventud es apolítica, conformista, individualista, acepta el pluralismo, presentista, “fiestera”, racionalista y con una concepción utilitarista del trabajo (Elzo, 2000), creando la necesidad de tutelar a esta parte de la población tanto por parte de la sociedad como desde la política.

Sin embargo, para Revilla en su análisis de los discursos sobre la juventud, este panorama choca con la otra narrativa que presenta a la juventud como impulsora del cambio social. Una concepción que se integra en la reproducción social que necesita de la aportación de las nuevas generaciones para progresar. La sociedad es la encargada de socializar y de ubicar en esa estructura a sus futuros integrantes pero la juventud es la que aporta las innovaciones al integrarse en esta (Revilla, 2001). Beltrán expone que las nuevas generaciones no se pueden apoyar en la tradición para solucionar sus problemas, y por eso se espera de la juventud que cree sus propias respuestas distanciándose de cualquier pauta obsoleta. No obstante, este cambio para Beltrán no se produce por la falta de fuerza y por la acomodación y adaptación a la sociedad (Beltrán, 1984). Revilla afirma que la consideración del cambio social tiene dos consecuencias claves. Por un lado exige a la juventud cumplir el papel de innovadora y transgresora y, por otro lado, se considera que esta innovación no debe cuestionar el sistema en su conjunto. Lo que Revilla define, citando a Allerbeck y Rosenmayr (1977), como “una conformidad divergente, una desviación en la dirección adecuada”. En el mismo sentido, lo entiende Serrano Pascual que explica que el cambio impulsado por la juventud, ha de ser aceptado por la estructura social adulta y no ha de cuestionarla o salirse de lo establecido por ella (Pascual, 1995). Un posicionamiento, que, según Revilla, favorece a la sociedad adulta ya que les elude de la responsabilidad de la mejora de la sociedad, ya que esta misión recae exclusivamente en la juventud (Revilla, 2001).

El último de los discursos que analiza Revilla es la relación entre la juventud y la identidad. Revilla apunta a que Erik H. Erikson (1968,1972) ha sido uno de los impulsores en estudiar esta realidad que considera la juventud como el momento vital donde el individuo adquiere y forja una identidad. Revilla nombra a otros investigadores como Arranz (1982), Lozano Soler (1994) y Feixa (1989) cuyos estudios sobre la identidad y la juventud se centran en las crisis identitarias de la juventud, la carencia de identidad en los jóvenes o la identidad precaria. Revilla concluye que este discurso enfatiza la subordinación de este estatus social y sobrevalora la estabilidad y falta de confusión de la que disfrutaban los adultos (Revilla,2001). De la identidad juvenil se pasará a debatir sobre la subcultura juvenil que Feixa caracteriza en dos aspectos: estilos de vida diferenciados y una creación de micro sociedades juveniles con una cierta autonomía respecto a los adultos (Feixa, 1998). Así la juventud se convierte en un colectivo con sus propias modas, símbolos y atuendos (Revilla, 2001). Una consecuencia de la subcultura juvenil es que produce respuestas a las necesidades que presentan los jóvenes en su día a día por lo tanto como expone Gets si una generación joven observar una incoherencia entre los valores transmitidos y su contexto, esta herencia se erosiona y se rechaza. El cambio se produce rápido entre la juventud porque asimilan y adoptan con mayor facilidad los cambios (Gets, 2008) Este ritmo de vida y de cambios se verá afectado actualmente también por el uso de internet y las redes sociales.

No obstante, debemos apuntar que otros investigadores (Torregrosa, 1972; Gil Calvo y Menéndez, 1985) apuntan a que todos estos rasgos que hemos ido exponiendo hasta ahora se ven afectados por todo tipo de estructuras sociales que reflejan las diferentes desigualdades sociales. El panorama social ha cambiado a desigualdades de clase, se suman otras como la inmigración y el cambio de canon familiar. Todos estos factores no actúan de forma aislada, sino que se interrelacionan y, a veces, llegan a desarrollar dinámicas de exclusión social. Es el claro ejemplo que encontramos al estudiar la juventud musulmana de origen marroquí cuya situación es compleja al presentar muchas de estos factores en su día a día.

Los estudios de la juventud incluyen a la comunidad musulmana de España desde una narrativa que acentúa la figura del “otro”. La cuestión de la diversidad étnica y religiosa ha sido estudiada en forma de estudios de migraciones o para analizar las actitudes de la

juventud hacia el pluralismo, el racismo y la exclusión (INJUVE, 2012). Elzo ya apuntaba que el pluralismo forma parte de la vida juvenil, aunque apunta a:

“la dificultad de separar en muchos momentos la tolerancia en lo que supone de respeto al “otro”, en tanto que “otro”, de la indiferencia por el distinto con tal de que no me moleste. Junto a ello está muy extendido el principio, (el valor justamente), de que todo es opinable, de que todas las ideas se valen con tal de expresarse y defenderse sin violencias.” (Elzo, 2001)

Como expondremos a continuación, la falta de atención a la diversidad en los estudios sobre juventud se explica por el tipo de trabajos que se han realizado. En este caso, esto supone que los jóvenes musulmanes de origen marroquí sean percibidos y sus comportamientos analizados desde el prisma de la inmigración o desde estudios sobre la religión islámica y sobre los musulmanes. Esta perspectiva facilita el esencialismo y la reproducción de estereotipos y estigmas obviando las circunstancias que viven por ser “jóvenes” también. ¿Cómo afecta a los jóvenes musulmanes de origen marroquí ser jóvenes en España? ¿tienen las mismas características que los demás jóvenes? Y si no es así ¿cuáles son las diferencias y cómo explicarlas? Las respuestas las responderemos a lo largo de la cuarta parte de este trabajo donde analizamos las relaciones sociales, familiares, comunitarias y sus formas donde la variable de la juventud limita muchas de estas relaciones.

5.1.1. De “segundas generaciones” e “hijos de inmigrantes”: un repaso a los estudios sobre jóvenes musulmanes de origen marroquí

Rosa Aparicio señalaba que en 2001 una importante parte de la investigación española sobre los hijos de inmigrantes estaba siendo financiada por el Ministerio de Educación y Ciencia “entre 1991 y 1997 subvencionó hasta 26 proyectos de investigación relacionados con los inmigrantes y la educación” (Aparicio, 2001: 172). Las tensiones que surgieron en algunos centros de enseñanza en el momento de la escolarización y posterior gestión de las aulas en las que estaban presentes niños de familias de diferentes culturas, etnias y religiones, fue una de las primeras señales que las administraciones y autoridades políticas percibieron como un problema que había que solucionar. Como bien señala Aparicio: “esta preocupación marcó el comportamiento para la mayoría de las investigaciones de hijos de inmigrantes que se han realizado en España” (2001: 172). Ya

en ese momento, y pese a que gran parte de las investigaciones se centraba en hijos de inmigrantes en general sin tener en cuenta las nacionalidades, Aparicio señalaba que “casi un tercio de la toda la bibliografía de investigación (...), trata exclusivamente sobre los hijos de los marroquíes” (Aparicio, 2001: 173). Para la investigadora ello se debe a que tanto el personal docente como el investigador perciben este colectivo como el más problemático. Unas concepciones que, bajo nuestro punto de vista, se encuentran intrínsecamente ligadas a la concepción social y política del “otro” marroquí/musulmán. Por lo que la mayoría de las investigaciones realizadas sobre la juventud musulmana de origen marroquí ha sido llevada a cabo dentro del campo de los estudios sobre migraciones cuya dominación se hace a través de lo conocido como “segundas generaciones”. Este término no ha escapado de la polémica debido a su falta de rigor. Como señala García Borrego, el término parece apuntar a la existencia de una segunda generación de inmigrantes:

“Resulta trivial –por mucho que siga siendo necesario– recordar que la mayoría de esas personas nunca inmigró. La diferenciación entre los inmigrantes “de primera generación” y los de la segunda implica, como toda operación diacrítica, un paso previo no siempre explicitado: la unificación previa de padres e hijos bajo la categoría común de inmigrantes, producto a su vez de otra diferenciación de grado superior: la que separa a ambos a los no-inmigrantes. Es decir, que se construye sobre una clasificación que equipara a los hijos de inmigrantes con sus padres, y los opone a los “autóctonos” (García Borrego, 2003: 28)

El hecho de incluir a los hijos de inmigrantes en un colectivo del que no forman parte sólo puede entenderse a través de las construcciones y discursos sociales sobre la inmigración en España; así como la percepción social que se ha desarrollado a través de la historia del “otro” musulmán. Todo esto nos lleva a dos cuestiones primordiales. La primera se centra en el interés por las llamadas “segundas generaciones”. ¿Por qué nos importa tanto los jóvenes musulmanes y no se ha establecido la misma atención a sus padres inmigrantes? Según Sayad: si los “inmigrantes de primera generación” no fueron objeto de especial atención fue porque, sometidos permanentemente a la amenaza de repatriación y a la presión que produce el sentirse “invitados” en un país ajeno nunca fueron etiquetados por las instituciones como problemáticos mientras que sus hijos en

cuya integración levantaba un recelo especial por suponer una amenaza al cuerpo social (Sayad, 1994: 166-7).

La sociología de las migraciones pondrá en el centro del debate la integración como forma de analizar las condiciones de vida de los inmigrantes en España. García Borrego apunta que la situación de los inmigrantes en la literatura especializada se basa en cinco lógicas: una lógica nacional que divide nacionales y extranjeros que establece una jerarquía en la atribución de derechos; una segunda lógica cultural dominante donde se fija una cultura mayoritaria como referencia; una tercera lógica de clases; una cuarta basada en la etnia y una última centrada en el género. Las cinco lógicas definen relaciones de poder (donde hay posiciones dominantes y dominadas) y se combinan y complementan. García Borrego observa que en lo que corresponde al estudio de la integración estas cinco lógicas definen el lugar que ocupan y qué roles desempeñan los inmigrantes. Podríamos decir que en el caso de los jóvenes de origen marroquí predomina la lógica cultural ya que se considera que la religión y las tradiciones familiares como el obstáculo de la integración e incluso, como “una amenaza para la homogeneidad cultural mayoritaria” (Lerner, 2011). Tal como apunta García Borrego se centra la problemática de los hijos de los inmigrantes entre las tensiones de la “cultura de origen”, encarnada principalmente en los orígenes familiares, y la cultura mayoritaria del país de asentamiento (García Borrego, 2003). Tradicionalmente los estudios sobre migraciones en España se han centrado en las tres comunidades con más presencia en el país: la comunidad marroquí, la subsahariana y la sudamericana. Sin embargo, como apuntan varios investigadores el aspecto religioso aparece sólo en la mayoría de los estudios sobre el colectivo marroquí. Madonia afirma, en ese sentido, que la religión islámica no es abordada desde un proceso de construcción original y contextual de la población marroquí, sino que se observa como un elemento étnico-cultural que caracteriza a esta comunidad (Madonia, 2018).

Varios investigadores (Losada Campo, 1998; Veredas, 2011; Terrén, 2011) señalan que la religión islámica y la cultura familiar marroquí son el obstáculo de la integración de la población joven de origen marroquí que se encuentra en una lucha interior constantes entre su inserción en la sociedad española o reproducir las tradiciones de sus padres (Losada Campo, 1998). Se hace hincapié en el carácter patriarcal de la cultura y la religión que se confrontan con los valores de la sociedad mayoritaria española (Veredas, 2011) y que crean una barrera a la hora de identificarse como españoles (Terrén, 2011).

La línea principal de estas investigaciones trata de explicar que una de las formas de conseguir la integración en los valores y la cultura española de la juventud marroquí, llamada en varias ocasiones “segundas generaciones de marroquíes“ (Losada Campo, 1998), debe producirse con la desvinculación de estos de la religión y la cultura familiar. Así Madonia apunta que se demoniza el islam “por la genérica idea, compartida entre los investigadores, de ser un elemento ajeno, opuesto de por sí, a la cultura y al sentimiento nacional español” (Madonia, 2018).

La constante mención del islam y la cultura española como opuestos y confrontados impide una convivencia y un modelo más allá de la asimilación y aculturación de la juventud musulmana de origen marroquí. Según este discurso no se podría ser musulmán y español, elementos que se ven como apuestos y enfrentados. Una concepción que se alimenta profundamente de un imaginario donde el islam no sólo ha sido lo ajeno, sino que el invasor, el enemigo contra el cual luchar para conservar la identidad católica nacional en tiempos de la reconquista o para preservar los valores modernos y la democracia del país en tiempos contemporáneos. Como vemos, no se trata de una cuestión solamente académica ya que se nutre directamente de un imaginario social que en este caso supone un estigma para la juventud musulmana de origen marroquí y tendrá consecuencias en la construcción identitaria, religiosa y como se definen con relación a la población considerada como mayoritaria.

La importancia del factor religioso será protagonista en otra perspectiva de investigación que podría denominarse como “enfoque securitario” donde el objeto de estudio será la seguridad nacional amenazada por la evolución religiosa de los jóvenes musulmanes. Una línea de investigación que empieza a darse después de los atentados terroristas cometidos por jóvenes musulmanes. Esta evolución proporciona elementos culturales relacionados con el fundamentalismo religioso, la radicalización y la amenaza “latente” del terrorismo. Madonia apunta como en estos estudios la referencia es la psicología social de orientación estadístico-cuantitativa donde se realizan investigaciones en los que se intenta medir “el riesgo de islamización de los jóvenes musulmanes” o el estudio de los factores psicosociales contribuyentes a la radicalización de los jóvenes en España (Madonia, 2018:53). Madonia expone que tanto el enfoque culturalista como el securitario hacen hincapié en la socialización de los jóvenes musulmanes entre dos mundos opuestos. A diferencia de los estudios securitarios que consideran las consecuencias de esta

socialización como una amenaza en contra de la cultura nacional y al joven musulmán como sospechoso, potencialmente diferente y peligroso (Téllez, 2011; Madonia, 2018). Así, hemos visto como el joven musulmán se convierte en una persona con dificultades de integración en la sociedad mayoritaria a ser una amenaza para la seguridad nacional. Se entiende que la escuela es el medio por el que poder detectar procesos de radicalización juvenil y se intervendrá con diferentes protocolos de intervención (PRODERAI) impulsados por las instituciones como medidas contra la radicalización y el terrorista. Una medida que viene enmarcada en una instauración de la islamofobia institucionalizada como consecuencia de la era post 11-S.

Hemos de apuntar que la tradición investigadora sobre los jóvenes musulmanes de origen marroquí no se resume sólo en las perspectivas citadas a lo largo de este capítulo. En las últimas décadas, se ha abierto una línea de investigación que partirá en contraposición de todo lo expuesto anteriormente para crear un enfoque sobre la construcción de un islam español donde los jóvenes musulmanes son unos de los protagonistas.

5.1.2. Juventud musulmana entre minoría y ciudadanía: el camino hacia una nueva línea de investigación

La línea de investigación que lleva el estudio de lo que se denomina “juventud musulmana” parte de una perspectiva multidisciplinar formada por estudios de antropología, sociología y arabistas cuyo objeto de estudio es el islam en España en tiempos contemporáneos. A diferencia de los estudios migratorios y los securitarios esta rama hace una crítica sobre el discurso de otredad e incorpora el islam y la comunidad musulmana como miembros de la sociedad teniendo en cuenta las diferentes relaciones de poder que se establecen entre población mayoritaria no musulmana y minoritaria musulmana. Así como aborda diferentes estructuras sociales que afectan al desarrollo del islam y musulmanes en España: islamofobia, racismo, inmigración y género.

Para esta línea de investigación, los inmigrantes son parte integrante de la sociedad en la que se han estabilizado y el aspecto reivindicativo se da no sólo en el plano del reconocimiento de los derechos sociales, sino también políticos y civiles. Las nuevas generaciones ponen en relieve esta realidad, ya nacidas o establecidas desde la infancia en el país al que emigraron sus padres, ven la necesidad de reafirmar y normalizar su situación como musulmanes españoles. Téllez y Madonia afirman que en la realidad de

estas nuevas generaciones no tiene ningún sentido hacer un análisis desde las perspectivas de los estudios de migraciones ya que se tratan de jóvenes que han nacido, crecido y socializado en España y que reproducen códigos socioculturales españoles como propios. En las investigaciones de Téllez y Madonia se expone la necesidad de reorientar la postura investigadora hacia cómo se va estructurando la religiosidad de los jóvenes y su identidad en relación con el contexto minoritario en el que viven (Téllez, 2011; Madonia, 2018). De esta forma el carácter cualitativo de este enfoque de estudio multidisciplinar traspasará el carácter descriptivo de los estudios migratorios que algunos como Borrego habían criticado (García Borrego, 2001).

Ambos investigadores hacen hincapié en el estado de iniciación en el que se encuentra España en comparación con otros países con una historia migratoria madura, consideran que se ha producido una doble invisibilización de este grupo formado por la juventud musulmana tanto en el ámbito académico donde se les ha encasillado en los estudios de investigación migratoria como en el ámbito institucional, donde son considerados como demasiado jóvenes para participar en los procesos de representatividad e institucionalización del islam en España (Téllez y Madonia, 2018).

Los dos realizan sus trabajos de campo en dos momentos claves: los atentados de Madrid del 11 de marzo de 2004 y el movimiento de indignación del 15M en el año 2011, coincidiendo con la ola de reivindicaciones de la primavera árabe en el mundo árabe. Téllez centra su investigación en la reacción de la juventud musulmana a raíz de los atentados del 11M y la constitución de diferentes asociaciones juveniles musulmanas con el fin de dar una nueva imagen de la comunidad musulmana con la que combatir el estigma y los estereotipos conjugando su ciudadanía y su musulmanidad (Téllez, 2011). Mientras que Madonia centra su trabajo en la manera en la que los jóvenes musulmanes redefinen su religiosidad e identidad con respecto a la primera generación de inmigrantes musulmanes por medio de su participación en el asociacionismo juvenil musulmán generado en el contexto del movimiento del 15M. Actitudes que categorizan como reactiva dentro de la comunidad religiosa musulmana y proactiva con respecto a la sociedad española donde se presentan como jóvenes musulmanes españoles y ciudadanos (Téllez y Madonia, 2018: 133). Sus trabajos presentan las características de asociacionismo juvenil musulmán y los debates que la juventud musulmana presenta actualmente sobre identidad y religiosidad. En sus trabajos se aprecia la necesidad de

desfocalizar la atención en la perspectiva migratoria y analizar los rasgos autóctonos y definiciones religiosas que reproducen estos jóvenes en lo que puede ya considerarse como la construcción de un islam español.

Me considero heredera y continuadora continuadoras de esta línea de investigación. Mi objetivo es mostrar la religiosidad y prácticas religiosas de la juventud musulmana de origen marroquí cuya realidad está atravesada por la migración de sus progenitores, pero, a la vez, emana del contexto del islam en España que hemos analizado desde la perspectiva de Simmel denominándolo como “estado crítico del islam”. Bajo nuestro punto de vista, si bien tanto Téllez como Madonia analizan el contexto social y político por el que atraviesa el islam en España, no tuvieron tanto en cuenta las diferentes formas de “ser musulmán” en la diversidad de la juventud musulmana que según su origen étnico cultural, situación administrativa, clase social y género reproducen y generan concepciones y discursos distintos hacia la religión y su práctica. Así como en ocasiones “la musulmanidad” parece que obvia otras variantes como la categoría social de joven que a nivel individual consideramos que tiene consecuencias directas en la forma de concebir y vivir la religiosidad.

5.2. La familia: ¿brecha intergeneracional en la religiosidad?

Elzo considera que la familia y los amigos son los grupos primarios que más influyen en los saberes fundamentales, los hábitos, la transmisión de valores y las pautas de convivencia. La familia sigue siendo el principal responsable y portador de todos estos elementos para los jóvenes (Elzo, 2004). En la familia se adquieren las ideas básicas sobre cultura, religión, trabajo y roles de género (Edgell, 2011). Esta realidad en los jóvenes musulmanes de origen marroquí se ve ciertamente alterada por el factor de la inmigración. Como afirma García Borrego “las condiciones de vida de las familias inmigrantes son circunstancias sociales en las que los hijos de inmigrantes desarrollan su socialización primaria. La influencia familiar está condicionada por los agentes socioeconómicos de la inmigración” (García Borrego, 2001) por lo que sus consecuencias suponen un importante factor a la hora de analizar el desarrollo de la juventud musulmana de origen marroquí, y de los hijos de inmigrantes en general, puesto que tiene efectos sobre la construcción de sus identidades y subjetividades.

García Borrego expone que durante el proceso migratorio se dan procesos de ruptura, fragmentación o reconstrucción del núcleo familiar por lo que la diversidad de los modelos de familia que se genera es muy amplia: familias individuales, monoparentales, trigeneracionales, etc., así como con una infinidad de situaciones que suelen ser menos frecuentes en las familias no migrantes (separaciones temporales o definitivas, crisis, reagrupaciones, etc...). Estas situaciones vienen asociadas a dos factores principales en la vida de los migrantes: la situación administrativa y la condición laboral. El proceso administrativo legal crea un proceso de separación entre padres e hijos hasta que se llega a la estabilidad total y reagrupación familiar. Durante estos procedimientos se pueden producir largas ausencias y rupturas familiares por la distancia física que puede llevar en ocasiones a divorcios o una pérdida en la relación y autoridad de los padres sobre los hijos. También son situaciones que, como explica García Borrego, perjudican el seguimiento normal del calendario escolar: incorporaciones tardías, vacaciones familiares a destiempo, problemas para conciliar las jornadas laborales de los padres con el horario escolar (García Borrego, 2001).

En el caso de nuestra investigación podemos observar cómo todos estos factores descritos anteriormente influyen en el día a día de los jóvenes entrevistados y en la construcción de sus experiencias vitales. La mayoría de entrevistados como hemos apuntado en el epígrafe “La identidad” han nacido en España, pero había ciertos casos en los que los jóvenes habían llegado al país en edad muy temprana a través de una reagrupación familiar. Así nos narraba Bader este proceso:

B- Yo vine con 8 años así, sí, eh, primero vino mi padre, estuvo muchos años aquí, *w men ba3d kad 3arefluraq w masail* (y luego ya ¿sabes? los papeles y todo eso) y luego venimos nosotros.

P- toda la familia se unió

B- bueno no fue así, más difícil, *luli 7naya bla lwalida*, estuvimos casi un año sin mi madre, fue muy duro la verdad y luego ya *lhamdulillah* vino mi madre, eh, *walakin fe lajir irja`ana `awed wahd l'am ajur `ichna fe maghrib bach nt`almu l'arbiya mezyan* (pero al final volvimos otra vez un año para vivir en Marruecos para aprender árabe bien) (chico, 25 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

También Hamid, aunque nacido en España, narra la historia de inmigración de sus padres, y la suya puesto que la familia se vio obligada a emigrar a Francia debido al trabajo de su padre:

H- (..) yo he vivido en Francia también, eh, ya ¿sabes?, aquí no había trabajo, y, eh, ya la cosa estaba muy mal y un amigo de mi padre fue allí y llamó a mi padre y bueno se fue, al principio nosotros no fuimos, ¿sabes?, por el cole y eso y para que mi padre supiese que había algo seguro y eso

P- ¿luego fuisteis? ¿cuánto tiempo estuvisteis?

H- sí, sí claro, yo era más pequeño, al final estuvimos dos años y volvimos porque se acabó el trabajo y eso, y nos volvimos aquí otra vez.

P- ¿y cómo fue para ti?

H- eh pues yo que sé, a ver me enfadé, porque ya tenía que dejar mi cole y mis colegas, pero luego, eh, bueno, al principio el idioma, eh yo no tenía ni idea de francés, pero aprendí pronto, eh, hice nuevos amigos y tal, eh, hay allí muchos musulmanes también y en el barrio pues bueno dentro de lo jodido pues fue fácil, ¿sabes? (chico, 22 años, estudios secundarios, Madrid)

Vemos cómo el mercado laboral marca el proceso migratorio de los padres y por lo tanto tiene consecuencias sobre los hijos. Como muestra García Borrego la migración no se trata de un proceso cerrado, sino que puede cambiar en cualquier momento por la falta de trabajo (2001). Como hemos podido observar en el caso de Bader, este proceso afecta en la construcción de sus identidades y su relación con Marruecos como punto de referencia por su conocimiento de la lengua árabe y se experimenta vivida en sus primeros años de vida y escolarización. Mientras que en el caso de Hamid se da un nuevo proceso de migración en el que experimenta un cambio de su vida: nuevo país, nuevo idioma, colegio, etc. Bajo nuestro punto de vista, aunque la gran mayoría de los entrevistados no han migrado sin duda viven las consecuencias de la migración de sus padres y se ven afectados tanto diferentes situaciones administrativas que hemos expuesto como por las condiciones sociales. También existen familias marroquíes que deciden enviar un tiempo a sus hijos a Marruecos con el fin de afianzar la lengua y los valores religiosos evidenciando que aparte del mercado laboral la importancia de la cultura influye también en la construcción de la vida familiar y el proceso migratorio de los padres. Este caso sería la situación de Badr y se puede observar a lo largo de los diferentes testimonios que

hemos expuesto a lo largo del trabajo donde Marruecos aparece como referente cultural y como destino principal de las vacaciones estivales.

La cuestión cultural supone un punto a analizar en las relaciones padres e hijos. Como apunta García Borrego hay que alejarse del tópico sobre el trasfondo cultural y sus conflictos presentes es buena parte de los estudios sobre migraciones para poder observar cómo los padres socializan a sus hijos “con un mundo social cuyos valores no comparten, y cuyas reglas de funcionamiento no terminan de comprender del todo bien” (García Borrego, 2001). Madonia insiste en que es necesario abordar el tema desde una perspectiva alejada de los estudios culturalistas que dibujan una realidad estereotipada resumida en la aculturación de los jóvenes musulmanes como consecuencia del choque con la “familia tradicionalista”. Según Madonia, el punto común en estos jóvenes es que no han vivido el proceso de migrar, ni el proceso postmigratorio por el que tuvieron que conocer y adaptarse a los comportamientos y valores de la sociedad de acogida pues el hecho migratorio, aunque afecta a la familia, no les afecta a ellos de igual modo que a sus padres. El primer obstáculo que encuentran estos jóvenes, por tanto, es el conflicto “entre lo étnico-religioso y el contexto cultural de sus padres que lleva a generar una búsqueda (...) de una identidad cultural y étnica-religiosa propia” (Madonia, 2018: 141).

Como decíamos, bajo nuestro punto de vista, si bien la mayoría de los jóvenes no ha emigrado, no dejan por ello de vivir las consecuencias de esta experiencia vital tanto a nivel administrativo como social. Esta situación les coloca en diversas posiciones en cuanto a su identidad y religiosidad que creemos que depende, de entre muchos otros factores, principalmente de la estabilidad familiar y el grado de aceptación en la sociedad mayoritaria no musulmana. A partir de aquí se desarrollan un gran abanico de perfiles que van desde los rupturistas, los conciliadores o los que reproducen el mismo canon migratorio de sus padres. Creemos que el choque entre padres e hijos en este caso tiene que ver con las concepciones religiosas de la familia cuya religiosidad viene marcada por la cultura de origen marroquí. Tal como nos explicaba el imam Muhammad Said Alilech:

M_ (la familia) ha tenido y sigue teniendo un papel determinante a la hora de marcar la religiosidad de los jóvenes musulmanes, por supuesto, tú has nacido, tú has crecido, tú has abierto los ojos en un entorno social determinado, te han inculcado una serie de valores basados sobre la tradición, sobre la cultura, sobre

la procedencia, sobre la etnia, eh, sobre el origen que muchas veces no tienen que ver absolutamente nada con la propia religión y luego si tú no te sientes conforme o saciada con esa sociedad religiosa con la que se te ha inculcado en casa (..) Eh la familia en la cultura islámica pues es eh, eh, un, un núcleo muy importante a nivel social y lhamdulillah sigue desempeñando esa función social, sigue habiendo esos lazos, esos vínculos, eh, afianzados, ¿no? Sigue habiendo ese respeto entre los padres y los hijos, seguimos viviendo ese ambiente familiar, de alguna manera u otra, pues parecido a los contextos islámicos, por eso influye, influye en el tema de la educación, el tema de la cultura gastronómica, la vestimenta, la tradición, todo eso, claro al fin y al cabo ese es el bagaje religioso, en lo que se refiere a la religión, a la religiosidad, al bagaje religioso, principalmente es la familia. Luego ese joven muchas veces se ve, eh, sigue teniendo esa necesidad de llenar ese vacío espiritual, le han inculcado que es un musulmán, que es un no sé qué, que tiene que hacer, que tiene que hacer y que tiene que hacer, pero en casa no le proporcionan todas esas herramientas para que lleve esa vida de musulmán.

La misma opinión expresaba Karamy Singateh:

K_ (...) la familia por ejemplo del musulmán argelino pues sus padres están preocupados por que el niño sea argelino porque yo lo entiendo porque es como si yo me voy a Japón, pues yo quiero que mis hijos sean españoles, hablen español, no sé lo que soy... eh... pero aquí ellos lo que hacen en muchos casos es, eh, meterte el paquete entero, vale, eh, el islam con el resto del paquete cultural y eso claro pues tiene, eh, afecta en el hecho de que, chss, eh, se, se incorporan tabúes religiosos o parte del islam, y al final ese islam es inviable para muchos hijos, vale, este es el principal modo en el que yo veo que influye, eh, de forma negativa, ¿no? El, el, esto, eh, pero bueno también puede influir de forma positiva eso depende claro, cada familia es un mundo (...) bueno el hijo por ejemplo de dos marroquíes, eh, viene aquí y en muchos casos o sigue todo lo que le han enseñado de Marruecos o empieza a investigar por su cuenta y generalmente termina haciéndose salafí porque la mayor parte de la predica online y en libros y eso es salafí, lo cual en muchas ocasiones crea conflicto en casa porque claro, no deberíamos tener fotos colgadas, no deberíamos, eh, papa deberías dejarte la

barba, tu hiyab mama no es correcto porque no te cubre todo el pelo, quiero decir, hay muchos casos hay roces, vale, entonces, el, el, el.... La religiosidad del que ha nacido aquí o se vuelve un musulmán súper light como he dicho ya o de este otro tipo, vale, que esa persona mantenga el paquete marroquí sin más es muy raro porque realmente no está en Marruecos, aquí se le ha forzado a escoger entre otras opciones y la opción del islam español equilibrado... eh... sin aditivos innecesarios y sin traumas, ni miedos, ni reacciones, insisto en que todavía se está cocinando, vale y hay que cocinar mucho y repartir mucho por todos los lugares de influencia religiosa”.

El proceso que apuntaba Karamy Siganteh coincide con lo que Olivier Roy describe como la desconexión entre las señas de identidad religiosa y las culturales y por lo tanto una recomposición de las relaciones entre religión y cultura (Roy,2002). En el caso español, en el trabajo de Téllez se exponían testimonios de jóvenes que hacían referencia a “musulmán por herencia” y cómo consideran su proceso de reconstrucción religiosa como una búsqueda de conocimiento alejándose de las interpretaciones culturales de sus familias (Téllez, 2011). La profesora de ciencias coránicas Hajar Hniti explicaba en su entrevista el conflicto religión-cultura de la siguiente manera:

H- son dos conceptos muy distintos que en, eh, la mayoría de los casos se tienen como una misma cosa, cuando no es así, hay cosas buenas en la cultura de nuestros padres, obviamente, eh, no quiero decir lo contrario pero la cultura podríamos decir que ha alterado conceptos y los significados de la práctica islámica, eh, la cultura ha hecho que sigamos un islam heredado y no entendido, eh, un islam sin base firme y muy lejano a la realidad de la religión. Se han confundido malas costumbres, eh, pensamientos erróneos basados en el desconocimiento, el machismos, muchas injusticias, o sea hay cosas que culturalmente se normalizan pero que en realidad islámicamente son ilícitas, eh, mm, por eso es muy importante que los jóvenes leamos, busquemos sobre nuestra identidad en fuentes fiables, no en Google claro y conozcamos, lo que está pasando es que muchos jóvenes se están quedando con lo que les enseñan en casa y ven que eso pues chocan con lo que viven aquí y claro, muchos abandonan la religión y otros la abrazan con conceptos erróneos que dan mala imagen también pero si buscasen con fuentes fiables y buenas no pasaría esto. Necesitamos medios para que

busquen y quieran conocer.

Hajar nos explica como la práctica religiosa viene impregnada de todo un sistema cultural y social que hace que se aleje a lo que sería considerado el islam. Lo que denomina una práctica del islam por herencia significa no hacer un ejercicio de reflexión y búsqueda con el fin de poder tener una práctica islámica acorde con el contexto de la mayoría de los jóvenes. Como defiende Madonia la juventud musulmana a nivel reflexivo define la diferenciación entre lo “cultural” y lo “religioso” donde la “mentalidad árabe” suele ser descrita como cerrada en relación con el contexto español (Madonia, 2018: 141). En las entrevistas con los jóvenes nos expresaban estas situaciones con sus familias:

Y- es que, en plan, a ver nuestros padres, eh, nos han enseñado los pobres también lo que han sabido, pero es que creo pues que su forma de entender el islam pues es mazo cerrado

P- ¿a qué te refieres con cerrado?

Y- (risas) a ver, pues, como que más que religión pues es por *`ib* (tabú) por qué dirán los demás, eh, por ejemplo, sobre todo el tema que tiene que ver con las mujeres, eh, yo lo noto mucho, bueno y no sólo yo que con mis amigas *mgharba* (marroquíes) hablamos de lo mismo, cuando dicen que una mujer no puede viajar sola, que si tienes que casarte sí o sí, ah, y luego los tíos pueden hacer lo que les da la gana y si nosotras hacemos sólo un cuarto de lo que hacen algunos chicos, eh, vamos, somos lo peor, y eso, por ejemplo pues el islam no lo dice, eh, para Allah somos iguales hombres y mujeres, y no, pues para ellos si eres mujer todo es como multiplicado por dos o diez (risas) (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

M- ellos como tienen la mente cerrada y tal pues ellos ¿sabes? para ellos es como se ha hecho hace tiempo, como se han criado ellos *fe maghreb* (en Marruecos), ellos quieren criarnos a nosotros así (chico, 19 años, Madrid, estudiante de formación profesional de grado medio)

Los entrevistados hacen referencia a una religiosidad localizada en Marruecos y que describen como “cerrada”. La crítica de la mayoría tiene que ver con una religiosidad dogmática que no acepta preguntas o nuevos planteamientos:

S- la vida sí, muy diferente, ellos, vamos a ver, vamos a decir que se han criado con otros puntos de vista (..) no sé si es por miedo o qué, que a nosotros nos gusta investigar, conocer a gente que piensa diferente, pero ellos no, son más cerrados, nosotros no, nos gusta más en plan, nos entran curiosidades (chica, 24 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

A-como lo están haciendo en muchos casos es alejar a sus hijos de *din* (religión) del islam, eh, te están dando normas, normas, sin entender por qué porque ni siquiera tus padres entienden por qué (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Bajo nuestro punto de vista, los testimonios nos muestran una realidad social y política muy diferente a la que han vivido los inmigrantes marroquíes, cuya religiosidad viene marcada por unas reglas políticas y sociales de origen donde cualquier cambio o salida del canon establecido puede tener consecuencias de marginalización o incluso penalizaciones. A diferencia de los jóvenes musulmanes de origen marroquí en España, cuya socialización se ha dado en un entorno secular donde la religión no supone un factor de cohesión social e incluso, beneficia la individualización de esta. La juventud musulmana de origen marroquí convive en su día a día con una diversidad y pluralidad de religiones y religiosidades, así como con concepciones culturales islámicas diferentes (procedentes de otros jóvenes de origen sirio, paquistaníes, senegaleses, etc.) que hace que la reflexión y búsqueda sobre su identidad y su religiosidad sea un acto normal. La religión pasa a ser un factor que entender a través de la razón y sobre lo que reflexionar a diferencias de los tabús de la sociedad de origen de sus padres. Tal como nos apuntaba Hussein El Ouariachi:

H- yo creo que sí entre padres de origen inmigrante y los hijos sí, hay una brecha generacional sobre todo a nivel cultural, es decir, más que a nivel religioso, que también, los padres tiene una religiosidad más tradicional más de una cultura de origen mientras que los jóvenes tienen una nueva identidad religiosa en el sentido de que no obedece a los padres o al país de origen etcétera sino que es su propia experiencia, sus propios conocimientos que han llegado a través de la lectura, a través de las charlas, a través de las jornadas de formación que dan diferentes asociaciones y colectivos musulmanes aquí en España, por lo tanto su búsqueda es personal, es individual, (..), Y evidentemente cuando hablamos de jóvenes que

tienen su propia opinión de la religión, de la religiosidad, eso es diferente de los padres y a veces puede generar tensiones.

Hemos de señalar también que dos de los entrevistados apuntaron a diferencias no sólo con los padres, sino que también con los hermanos mayores que habían pasado gran parte de su infancia en Marruecos, o que ya habían inmigrado con edad adulta:

M- a veces es entre hermanos porque los pequeños se han tenido que buscar la vida, no sabía árabe, buscar fuentes y los mayores pues saben árabe, saben de Marruecos y hacen solo eso (chico, 28 años, estudios universitarios, Madrid)

M- mi hermano y mi padre totalmente diferentes, eh cómo decirte como que en la práctica diaria mi padre es más cerrado y mi hermano más abierto, pero en la religión mi padre es más abierto y mi hermano es más cerrado, eh, mi hermano dice: papá, a ver que tú estabas en el pueblo encerrado y que sólo sabías eso (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabajadora por cuenta ajena, Madrid)

Podemos observar cómo Muna nos narra la experiencia de su hermano y que podría asimilar a la teoría de Olivier Roy sobre la disputa cultural y la vuelta a lo religioso. En la misma línea de la realidad que nos contaba Karamy Singateh al explicar que muchas veces también el alejamiento de lo cultural supone un acercamiento a interpretaciones religiosas salafistas. Al contrario que Mohamed, cuya diferencia entre hermanos la basa en el conocimiento de la lengua árabe y el acceso a las fuentes religiosas. Un testimonio cercano a lo que El Ayadi, Rachik y Tozy establecen como la brecha intergeneracional existente en Marruecos en la actualidad y que se debe, fundamentalmente a la educación, puesto que los hijos suelen saber más que los padres debido a la escolarización y el acceso directo a las fuentes (El Ayadi et al.,2013). Mohamed nos contaba que él no notaba una diferencia en las concepciones religiosas con sus padres excepto que él tiene más conocimiento religioso:

M- no creo que sea tan diferente, eh, es más cuestiones de edad y que no tienen mucho conocimiento, eh, ahora sabemos más que ellos, ellos no nos han enseñado religión, nos han dado directrices, eh, no saben leer, no saben escribir, ya ¿sabes? (chico, 28 años, estudiante universitario, Madrid)

Coincide que dos de los testimonios cuyos argumentos no hacen referencia a una brecha cultural son los que desde el principio se han identificado como marroquíes. Si se consideran como sus padres entonces la diferencia no se observa desde el prisma cultural, sino que por factores como la edad o la falta de conocimiento por la escasa o nula escolarización. Al contrario de las otras entrevistas expuestas donde los jóvenes exponen diferencias culturales y sociales. Este segundo grupo coincide con aquellos que en el capítulo “La identidad” se identificaban como españoles o tenía una visión de la identidad “reflexiva”. Así que una vez más, creemos que se muestra que la identidad y su construcción influyen en la forma de ver y concebir lo religioso. La familia es clave, ya que es el primer bastión de socialización en los jóvenes musulmanes de origen marroquí. La situación administrativa, la estabilidad laboral y el nivel educativo de los padres tiene una influencia directa y consecuencias a la hora de la creación de subjetividades, identidades, experiencias y la religiosidad. Consideramos que la conocida como “brecha generacional” se da con dos temas principales, esto es, la configuración del género y sus códigos expresado en su mayoría por las chicas y el proceso de “racionalización de lo religioso” que supone un desafío para los jóvenes que necesitan no sólo practicar el islam sino entenderlo.

5.3. Relaciones interpersonales: amistad, noviazgo, sexualidad y matrimonio

Elzo apunta que la amistad supone un agente de socialización de suma importancia debido a que los amigos conforman el espacio de las relaciones menos formalizadas y horizontales donde se puede percibir una mayor libertad al interactuar sin tutelas. Una forma de relacionarse que en plena edad de experimentación tiene una gran influencia en las experiencias que puedan vivirse en este período de la vida (Elzo, 2001) Amira nos comentaba cómo su círculo de amigos había afectado en su forma de pensar y de concebir la religión:

A-(...) entonces la religiosidad que tú vas a practicar se va a ver influenciada por esos valores de tu contexto exterior y de tu pensamiento que impera pues en eso, eh, pues amigas y amigos, gente conocida, vamos, ¿sabes?, pues si todos mis amigos son de izquierdas, si todos mis amigos son feministas, si todos mis amigos son anticolonialistas y antimperialistas pues mi religiosidad se va a desarrollar de esa manera y por ese camino (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

A lo largo de los anteriores capítulos hemos podido observar cómo se hacía referencia a las amistades como unos de los primeros agentes de socialización después de la familia. Hemos podido observar cómo los amigos afectaban a la hora de identificar las propias identidades, de compartir debates religiosos o cómo las amistades no musulmanas en ocasiones colocan a estos jóvenes en el espacio del “otro” rompiendo esa relación horizontal y creando ambientes incómodos o de discriminación. Madonia explica que el período de la adolescencia se torna en un período en el que se empiezan a hacer palpables las diferencias con respecto a sus coetáneos:

“El tener que contestar o dar explicaciones a sus compañeros y sus amigos no musulmanes sobre su diferente religión o el ser identificados como portadores de las diferentes etnicidades de sus padres dan paso a un proceso de progresiva toma de conciencia del quien son y del cómo relacionarse con los demás. En este momento, emergen unas diferencias socioculturales que remiten a que son parte de una minoría frente a aquellos (...) que cuestionan y preguntan desde su posición como mayoría” (Madonia, 2018: 146)

La amistad para una gran parte de la juventud musulmana de origen marroquí no será una relación horizontal tal como exponía Elzo. Puesto que esa supuesta relación simétrica cambia al entrar en juego el proceso de diferenciación que explica Madonia y que puede llegar, en ocasiones, al extremo de la islamofobia y el racismo. Tal como nos apuntaban Amir y su experiencia con sus amigos no musulmanes:

A-cuando alguien le falta algo o le roban algo sientes como te miran el primero, por una parte, eh, creo que es normal cuando pasa algo muchas veces y siempre son los mismos... (...) pues tienen razón al dudar de mí pero si ya me conoces pues no hace falta ¿sabes?, y por eso al final te vuelves a juntar con marroquíes y musulmanes (...) y muchas cosas que al final, eh, pues en el fondo te acabas juntado con gente como tú o que se parece a ti (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Tal y como ya observamos en el testimonio de Amir el racismo le llevó a alejarse de los amigos no musulmanes y acabando, forjando amistad “con gente como tú”. Vemos cómo uno de los factores del “estado crítico del islam”, la islamofobia, afecta en las relaciones

socioamistosas creando disparidad de situaciones en las relaciones que van desde la negociación a la ruptura definitiva. Como hemos podido ver en testimonios de capítulos anteriores la etapa de la juventud se caracteriza por ocupar un espacio importante en la socialización de los jóvenes en España. Elzo especifica que la noche -las salidas nocturnas- y su dimensión son centrales en la socialización de los jóvenes (Elzo, 2000). Como expone Madonia, este contexto de prácticas juveniles y rituales sociales chocan de frente con preceptos y prohibiciones religiosas de la juventud musulmana. Esta realidad dificulta las relaciones socioamistosas (Madonia, 2018). En las entrevistas muchos de los participantes nos contaban cómo surgían situaciones incómodas o incluso rupturas de amistad por no compartir espacio y tiempo en el ocio nocturno:

Y- pues, a ver es complicado, yo he dejado de tener algunos amigos, en plan del instituto y eso porque no salía de fiesta con ellos y tal pero luego cambié de grupo como más tranquilo y genial, eh, o sea, hacemos planes, eh, pero por ejemplo, que van a la discoteca, pues cenamos antes y luego ellos se van y ya está, eh, pues, eh, también, eh, en plan he viajado con amigos de la uni, ¿sabes?, pues sí, que a lo mejor un día les apetece ir de fiesta, pues genial se van sus horitas y yo hago otra cosa, en plan, si hay sinceridad y respeto pues yo creo que se puede llegar a un punto medio. (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

H- buah, eh, (risas), a ver, es que, eh, mmm, pues era muy complicado ¿sabes?, y cada vez que llegaba el tiempo de hablar de quedar, eh, pues lo típico que si la discoteca, eh el botellón, pues, eh, a ver yo no voy a decir que mi religión no me lo permite, ¿sabes?, eh, qué vergüenza, para que digan mira esta o yo que sé

P- ¿y qué hacías?

H- (risas) la verdad que mentía, eh, pues justo teníamos visita, o tenía un bautizo, eh, o una boda, eh, o mi madre estaba enferma (risas) mil cosas que al final pues saben ya no te lo dicen

P- ¿pero se acaba la relación o ya no te dicen de ir de fiesta o quedar?

H- eh, mmm, bueno de todo un poco, eh, la gran mayoría me he distanciado, pero tengo como dos amigas así pues que todavía quedamos para comer y cenar tranquilas (Chica, 19 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

L- bueno, la verdad que dejé de llevarme con muchos porque ya ¿sabes?, eh, es que el instituto es un desmadre, eh, mucha fiesta, beber y eh, pues no ¿sabes?, y aunque digas venga voy y no hago nada, eh, pero es que no estás cómoda (chica, 24 años, estudios de grado medio de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Sin embargo, también aparecen situaciones de negociación donde se encuentra un equilibrio con el fin de poder tener un espacio común con las amistades e incluso de aceptación del ocio nocturno:

M- a ver, eh, mm, pues es que eso, depende de cada uno, cada uno tiene una personalidad, eh, gente más abierta, cerrada, eh, yo, por ejemplo, eh, pues siendo sincero sí que he ido a botellones, fiestas y eso, eh, pero claro yo no tomo nada, eh, ¿sabes?, eh, en ese sentido pues he tenido suerte

P- ¿cómo que suerte?

M- eh, sí porque mis amigos no son esos chulos que se ríen, a ver, eh te explico, hay gente que va a los botellones o fiestas pues como empujada porque ellos en el fondo no quieren ir pero tienen miedo de que sus amigos no los acepten en el grupo o se cachondean de ellos, eh, o que se queden sin amigos y acaban bebiendo, fumando y todo eso, eh, yo dentro del grupo, eh, pues es suerte porque son chicos que hacen sus cosas pero si no tú no las haces pues no se ríen de ti ¿sabes? (chico, 26 años, estudios de grado medio de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

A-yo pues qué te voy a decir hermana, yo he hecho de todo, de todo, pero es que, hombre sé que está mal pero yo que sé, es que soy joven, ¿sabes?, ya inxallah iré madurando y cuando crezca pues tendré todo bien ¿sabes? (..) que la fiesta y beber y eso, eh, sé que es *haram* (prohibido) pero, puf, eh, la juventud (risas) pues poco a poco *inshallah* (si dios quiere) y cuando tenga mis cosas pues ya me centro por así decirlo, eh, me entiendes (chico, 22 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

La razón por la que citamos aquí la cuestión del contexto social de la fiesta y el ocio nocturno juvenil es porque creemos que la religiosidad en la medida que acepta o niega

esta forma de socialización juvenil influye en las relaciones amistosas que puedan desarrollar con personas no musulmanas. Como se puede observar, se crean diferentes posiciones desde la aceptación, a la negociación respetando los preceptos y prohibiciones religiosas hasta la ruptura de la amistad y la consolidación de un entorno socioamistoso exclusivamente musulmán.

La pregunta que se me presentaba en este punto era ¿es posible que la religiosidad pueda regir la forma de relacionarse en el ámbito de la amistad? ¿los jóvenes siguen unas pautas al desarrollar sus relaciones fuera del ámbito familiar? ¿y si es así cuáles son? Ya hemos visto cómo los primeros testimonios se centran en la amistad con personas no musulmanas donde algunos actos y formas de socialización chocan con sus concepciones religiosas. No obstante, cabe preguntarse ¿y entre musulmanes, cómo es? Una de las premisas más sugerentes al tratar las relaciones sociales en el islam es la cuestión de las relaciones mixtas entre hombres y mujeres. Hemos de apuntar que, según El Ayadi, Rachik y Tozy, la sociedad marroquí no llega a aceptar la amistad entre hombres y mujeres, aunque las formas de relacionarse han cambiado en los últimos años debido a la irrupción de la mujer en el mercado laboral y su mayor presencia en el sistema educativo (El Ayadi et al., 2013). En cuanto a los jóvenes de origen marroquí, en España el contexto es totalmente diferente a lo que han podido vivir sus padres. Las relaciones entre chicos y chicas están totalmente normalizadas en la sociedad. Las posturas que nos mostraban en las entrevistas muestran diferentes formas de reaccionar hacia esta realidad:

B- bueno es normal, eh, es nuestro contexto, claro que tengo amigas, eh, van contigo a clase, eh, tienes que hacer trabajos con ellas, eh, en el grupo cuando se queda pues vienen, pues *tab`aan lwalidin* (claro que nuestros padres) pues ya ¿sabes? lo ven mal *walakin had chi li kayin* (pero es lo que hay) (chico, 25 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

Y- sí claro, sin problemas (...) ellos (los padres) como se han criado en el pueblo allí en Marruecos pues los chicos en un lado y las chicas en otro, eh, ¿sabes? que no se juntan, eh, y aquí pues es otra cosa (chico, 19 años, estudiante de grado medio de formación profesional, Madrid)

A-(risas) eso siempre es una movida en mi casa, eh, porque claro es que es obvio que tengo amigas y compañeras que lo típico pues te toca hacer un trabajo conjunto y te llama a casa o en tu teléfono móvil (risas) y mi madre siempre lo mismo, pero es que es lo que hay, eh, es que yo hablo con ella, mi madre, y que les digo que no me puedo juntar con chicas y me tildan de terrorista o vete tú a saber (risas) es que como que no lo entiende porque *fe maghrib l'aqliya* (en Marruecos la mentalidad) está pero bueno (risas) (chico, 19 años, estudiante universitario, Madrid)

Y- sí claro, tengo amigos y amigas, normal, eh, como cualquier chica (...) hombre a veces nuestros padres no lo entienden, pero luego, en plan ven que las cosas bien y lo suelen aceptar, vamos, todas mis amigas *mgharba* (marroquíes), bueno musulmanas lo mismo, sin más (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Como observamos, tener amigos de diferente sexo supone un factor diferenciador con los padres cuyas formas de socialización vienen marcadas por los comportamientos sociales del país y región de origen. La amistad entre chicos y chicas se ve como algo normal. Sin embargo, a la hora de preguntar si dentro de sus amistades mixtas había alguien de origen musulmán las respuestas cambiaban de forma más radical:

Ch- a ver con límites, (risas) porque no es lo mismo

P- ¿por qué?

Ch- no todas las veces, pero muchas veces los chicos *mgharba* (marroquíes) van con otras intenciones, eh, no todos, eh pero algunos sí que en plan pueden ser tus amigos normales sin intenciones de ser algo más, me entiendes, eh, por eso yo tengo muy pocos, es que me ha pasado que estás tan normal y el chico se piensa que estás abierta a algo (risas) y te quedas eh? Tú no ¿sabes? que podemos ser amigos normales, sin más (risas) (chica, 21 años, estudiante universitaria, Madrid)

Y- puf, es que eso, (risas) a ver a veces *kan zidu fih* porque claro o sea Carlos y Antonio sí y Mohamed y Ahmed no (risas) pues no son chicos igual otra cosa es que hay algunos chicos *mgharba* que se le van y claro (risas) que eso no lo hace tan fácil, pero yo creo que sí se puede tener amigos *mgharba* y *mselmin* sin problemas, también está que esa es otra pues nuestros padres y los vecinos y la

madre que los trajo a todos (risas) a *wili* amigo y todo eso, pero bueno que es normal (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

A-me sentiría menos, eh, como pues cómodo por así decirlo, que con una occidental porque para ti no pasa nada y para mi pues tampoco pasa nada porque estoy seguro de la relación que tengo contigo, por ejemplo, pero claro es que cuando ves un marroquí y una marroquí pues a lo mejor se puede interpretar mal (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

A-pues a ver, puedes tener sí, pero es complicado por la familia y los vecinos, ¿sabes?, eh, que sí, yo que sé, yo prefiero no para que no hable la gente (chico, 22 años, estudios secundarios, Madrid)

L-yo si tengo pues sobre todo de chicos que han estudiado conmigo *fe jam`a* (en la mezquita) algunas amigas mías no lo entienden, pero vamos normal

P- ¿cómo que no lo entienden)

L- sí pues como de risa me dicen tía que *mesjuta* porque ¿sabes? no se fían pues como a veces hay algunos tías *tik`aqliya de mgharba* (esa mentalidad de marroquíes) que los chicos por un lado y las chicas por otro y que cuando se juntan (risas) que suele ser para ser novios o eso pues claro (risas) muchas chicas pasan ¿sabes?. (chica, 24 años, estudiante de grado medio de formación profesional, Madrid)

Vemos que cuando se habla de amistades con las que se comparte el mismo origen y religión entran en juego factores de comportamiento social que no se ve con las amistades no musulmanas donde incluso en ocasiones se hacen excepciones en algunos comportamientos entendidos como religiosos, tales como evitar el contacto físico en el saludo:

S- sí yo doy dos besos normal, eh, a veces, es que no lo piensas por el cariño que os tenéis esa persona y tú y luego es verdad que cuando estoy sola pienso, no lo tendría que hacer ¿sabes?, es mejor saludar sin besos

P- ¿con tus amigos o compañeros de origen marroquí te saludas igual?

S- eh obviamente no (risas) eh, (risas) suena fatal, pero algunos sé que se pensarían otra cosa y como que no (risas) (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

A-obviamente no saludo igual a Carlos que Mohamed y (risas) es super feo, pero es así, primero porque no ¿sabes? cómo se lo va a tomar Mohamed y luego porque si te ve alguien del barrio a ver que se va a pensar (risas) que es así (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

Los comportamientos y códigos sociales extendidos en el contexto español se ven como algo normal mientras que esos mismos códigos no se realizan con amistades y coetáneos de origen marroquí o musulmanes. Así, como la mayoría de las informantes chicas explicitaban, cuando se trata de relacionarse con chicos marroquíes su comportamiento podría ser malinterpretado por ciertos chicos. Como han apuntado algunos testimonios, se suele interpretar que las relaciones amistosas entre diferentes sexos sólo son posibles en una relación sentimental, por lo que quedan fuera cualquier tipo de amistad. Vemos cómo en este sentido los comportamientos se ven influenciados por la forma de socializar de sus familiares propia de la sociedad marroquí donde el estudio de El Ayadi. Rachik y Tozy muestra que existe un cierto tabú o rechazo hacia las relaciones amistosas de diferentes géneros (El Ayadi et al., 2013).

Como decíamos, la presión comunitaria y familiar aparece como unos de los justificantes para evitar el acercamiento hacia el otro sexo, sin embargo, no se observa la misma animadversión cuando hablamos de personas no musulmanas de sexo opuesto. Creemos que tiene que ver con una construcción del género donde hay una intersección de la étnica como han demostrado algunos estudios sobre la construcción del género en la comunidad musulmana (Mirza y Meeto, 2013). En este contexto una persona no musulmana no forma parte de la comunidad por lo que si se rompen los códigos comunitarios de socialización se entiende que no se está cometiendo una falta. Recordemos el testimonio de Amir que en este caso hablaba de no estar cometiendo algo malo. Sin embargo, cuando se socializa con personas de diferente sexo, que sean musulmanas y se rompen los códigos establecidos (relación de amistad, saludos, etc) se percibe como estar cometiendo una falta a ojos de la comunidad y la familia. Hay voces en desacuerdo con esta realidad que incluso criticaban el estado de “ansiedad” que puede generar esta forma de socializar:

A-(...) demonizar la relación con otro me parece desnaturalizar algo natural, que haya espacios segregados a mí me genera ansiedad, es que es el tema de la sexualización, que sí que existe, pero no hace falta sexualizar los cuerpos en todas partes (..) a ver si me va a ver mi padre saludar a fulanito y se va a pensar alguna cosa rara, (...) me hubiese gustado haberme relacionado con el otro género con más naturalidad, interactuar, sin esa ansiedad de que estás haciendo algo malo (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

En líneas generales se podría afirmar que la amistad entre diferentes sexos está naturalizada a salvo de algunas reticencias sobre las relaciones con musulmanes donde entran en juego formas de comportamiento y códigos de interacción impregnados de formas de relacionarse propia de la sociedad marroquí y sociedades musulmanas en general. Podríamos decir que esta tensión se da debido a presiones familiares y comunitarias que hacen que las relaciones entre jóvenes de origen marroquí de diferentes sexos sean incómodas y en algunos casos inconcebibles. A lo largo de los diferentes testimonios se interpela a una ética en la que las relaciones deben ser guiadas por normas que se guían por una religiosidad consensuada socialmente en la que las relaciones entre diferentes sexos están mal vistas. Si se dan en algunos casos existen normas consensuadas donde se sobreentiende una temporalidad de la amistad hasta que una de las partes contraiga matrimonio o compromiso.

En el mismo ámbito de la socialización informal juvenil se considera la iniciación y la libertad de la sexualidad como algo característico en esa etapa vital (Elzo, 2001). Entre la adolescencia y la juventud se producen los primeros encuentros sexuales y el primer contacto con la sexualidad. En este caso para los jóvenes musulmanes puede suponer un impedimento en su socialización con sus coetáneos no musulmanes, puesto que este estilo de vida supondría no respetar uno de los valores islámicos: el celibato. Tal y como veremos en la cuestión del ocio se observan una serie de negociaciones en las que hay diferentes comportamientos hacia la sexualidad. Estos se podrían describir desde los más conservadores, posturas negacionistas hasta la aceptación de una vida sexual libre de restricciones religiosas.

Las relaciones amorosas son consideradas como un tabú todavía en una parte de la sociedad marroquí. Se considera que deben darse en un marco de compromiso o

matrimonio (El Ayadi et al., 2013). Nilüfer Gole expone que la comunidad musulmana en Europa entra en un proceso de simultaneidad de una vida sexual libre con una las formas tradicionales como los matrimonios tradicionales, concertados, los tabúes sobre sexualidad, etc. Los jóvenes musulmanes europeos desarrollan sus concepciones sexuales y sexualidad entre estos dos estilos de vida por lo que desarrollan diferentes posturas y comportamientos (Gole, 2015). Una realidad que a muchos informantes crean algunas tensiones a la hora de socializar con el resto de los jóvenes no musulmanes:

A-yo sé que a veces, eh, sobre todo para mis amigos o gente que no me conozca puedo parecer un bicho raro, eh, por la forma de relacionarme con las chicas y que creo que hay que guardar el celibato, eh, que nunca digas de esta agua no beberé y tampoco juzgo a otras personas que no lo guarden, pero yo sí creo que hay que hacerlo. (chico, 19 años, estudiante universitario, Madrid)

M- bueno eso fue, eh, muy complicado, eh, yo creo que, me cerré tanto a mí misma por una cuestión cultural yo creo por todo lo que escuchas, que si es haram (prohibido) que está super mal, me chocaba a mí tener novio, eh, no lo aceptaba, eh, era un bicho raro, es que de verdad me sentía así, es que no tenía nada y me daba vergüenza, no lo mencionaba con mis amigas ni españolas ni marroquíes, sentía como presión social, que no tenía experiencia, que mi vida pasa y nada (chica, 22 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Y- yo creo que hay que seguir las normas porque es por nuestro bien y, eh, creo que es para hacer las cosas bien y no conocer mil chicos y no sé qué y no estás cómoda o no acabas teniendo una relación sana, es como que dios nos da la guía para tener la estabilidad, y eh, luego que cada uno haga lo que quiera y no se puede juzgar porque la gente se equivoca (...) yo con mis amigas españolas evito este tema y en plan que como que me cierro para que no me pregunten porque sé que no lo van a entender y se ríen seguro porque es diferente lo que hacen, eh, pues que, eh, ellas que se enrollan con chicos y todo eso (chica, 19 años, estudiante universitaria, Madrid)

Desde una perspectiva interna la sexualidad y las relaciones amorosas suscitan una serie de debates con diferentes matices entre los informantes en los que destaca la crítica comunitaria hacia la percepción de esta dependiendo del género. Una vez más las chicas sacan en sus entrevistas las presión comunitaria, cultural e incluso familiar a la que se ven sometidas las mujeres:

A-es que hay una represión hacia la sexualidad femenina porque no hay el mismo castigo social, eh, lo de siempre *rajil ki bbqa rajil* (el hombre será hombre) un tío si tiene una vida sexual libre y luego que se casa y tal, nadie lo juzga, aunque se sepa lo que hacía, pero para las mujeres no es lo mismo se sacraliza la virginidad femenina (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Y- puuf es que vaya, bueno este tema me enfada bastante porque como que *mgharba* (los marroquíes) se pasan mazo porque como que los chicos tienen barra libre allí que hagan lo que quieran y las chicas como se les ocurra pues señaladas toda la vida, eh, no majo es haram (prohibido) e igual de grave para los dos, eh, que yo sepa dios nos manda tanto hombres a mujeres conservar el celibato, ¿no?, pues si nos equivocamos es igual para los dos, eh pero no que si la mujer *shuha* (escándalo) pues no porque por ser tío dios no te ha dado más papeletas para perdonarte o equivocarte cuando quieras, eh, no te flipes (risas) (...) conocí a una chica que fue a Malasia y que cuando hablaba con gente de allí sobre este tema que flipaban porque ellos son también musulmanes pero que está muy mal visto juzgar la vida sexual de las mujeres incluso que cuando se casan si tu futuro marido te pregunta que si eres virgen pues vamos como que es una super ofensa y se le ve mal al tío, eh, entonces que no vengan con la historia que si el islam y no sé qué, eh, porque ellos también son musulmanes y mira (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

A-la virginidad no existe en términos religiosos aslan (en origen), es un término cultural creado punto, *kad ji ana t9uli* (me vienes a mí a decirme) las mujeres, no, no es que la virginidad no existe y `ani (es decir) existe *zina*, *zina* es el adulterio o las relaciones extramatrimoniales pero no hay nada de virginidad, sí están mal las relaciones intermatrimoniales, sí, pues será por algo y *Allah w y`alam* (y dios sabe) y si yo no lo hago puede ser por ese algo y me aparto y decido no hacerlo porque

considero que está mejor para mí y porque Allah me lo ha dicho y ya está (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

M- (..) a los hombres no se les reclama, o sea mi padre conoció a las novias españolas de mi hermano, eh, yo hago eso (risas) mira no (risas) (chica, 24 años, estudios de ciclo formativo de grado profesional superior, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

En este caso todas las chicas realizan una crítica a lo que autoras como Asma Lamrabet consideran una lectura patriarcal de la religión donde el cuerpo de las mujeres se ve sometido y oprimido por toda la sociedad (Lamrabet, 2011). Realizan lecturas sociales de lo que se ha considerado religioso respecto a la sexualidad y criticando el papel que ha otorgado a las mujeres y su sexualidad. A su vez en algunos de los testimonios de los chicos vemos surgir sensibilidades distintas con respecto a la sexualidad de las mujeres. Como en el caso de la amistad se producen posiciones asimétricas donde parece que se normaliza una sexualidad libre a las mujeres no musulmanas mientras a que las musulmanas no:

A-Claro, ¿sabes? se está equivocando como yo, pero por qué no va a ser, pero, ¿sabes?, puuf es que una chica lo tiene jodido si hace todo eso, por la gente, la familia, luego cuando se quiera casar pues se la marca más ¿sabes?, es que es una movida por la familia, eh, y también para qué mentir ya, hay algunos mgharba (marroquíes) que son unos cabrones, ellos hacen de todo y luego que si me caso y quiero una santa, muy mal hermana, ¿sabes?, yo no sé qué haría pero todo puede ser posible, si la quieres y la chica ya está bien, ¿sabes?, pues adelante, ¿sabes? (chico, 22 años, estudiante de grado superior de formación superior, Madrid)

A-tú ¿sabes? que los conversos son mejores musulmanes que nosotros, entonces tienes una conversa que antes ha hecho cosas, pero a una musulmana que ha nacido musulmana y no ha hecho nada y claro, pero es que la conversa es mejor musulmana (..) una chica musulmana que haga eso, eh, sí se ha equivocado pero no sé, casarte son palabras mayores, eh, y la que ha nacido musulmana por así decirlo lo sabe desde siempre no como la conversa que en su pasado antes de no ser musulmana no sabía nada, (...) pero es, eh, (risas) es que la que es musulmana

de nacimiento, no sé, me costaría, aunque ya sea buena musulmana y haya cambiado de vida es muy difícil, sobre todo, mi familia no lo aceptaría” (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Una vez más aparece la construcción de género desde una perspectiva comunitaria donde no sólo importa el género, en este caso las mujeres, sino que también si pertenecen a la comunidad musulmana o marroquí. Se considera que la sexualidad femenina de las mujeres musulmanas debe atenerse a los valores de celibato y modestia islámicos y si se saltan puede tener consecuencias familiares y sociales como el rechazo y la marginalización. A partir de este punto las opiniones y vivencias de los informantes con relación a las relaciones amorosas y sexuales se ve afectado por numerosas posturas donde la religiosidad aparece de diferentes grados de intensidad rigiendo o no la forma de estos vínculos:

F- yo en eso soy más conservadora yo sí que pasaría por una relación, pero ya algo más como relaciones sexuales pues en ese sentido yo sí que creo en el matrimonio por eso te digo que en ese sentido yo soy más conservadora, yo puedo salir con ese chico, puedo salir a tomar algo con él, yo qué sé, pero ya cuando llega al contacto físico o a relaciones sexuales para mí eso ya se necesitaría un matrimonio (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

N- eh, a ver, yo creo que puedes tener una relación con un chico para conoceros, pero siempre que sea con el objetivo del matrimonio y que no se pasen unos límites

P- ¿qué límites? ¿físicos?

N- exacto, eh, en el islam no se puede pues enrollarte con él o ella, si fueras chico, eh, tiene que haber un matrimonio, eh, luego obviamente cada uno hace lo que quiere y yo no juzgo, pero eh yo lo hago y lo creo así. (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Navarra)

A-tiene que a ver como un término medio ¿sabes?, lo de novio si está prohibido para nosotros, es porque es malo para nosotros, ¿sabes?, entonces creo que vamos que con límites o con comillas, tú puedes conocer a una mujer pero que quieras una niya (intención) buena, que no sea rollo en *tahk `aliha* (reírme de ella) o voy a pasar un tiempo porque al final eso, todos tenemos hermanas y tías y madres y

de todos.... No sé.... Es un tema muy delicado (...) el matrimonio es esencial como musulmanes (chico, 19 años, estudiante universitario, Madrid)

Hay aceptación en el hecho de conocer a alguien, pero con la condición de que sea para un futuro matrimonio. Hemos de decir que de las 29 personas entrevistadas 5 estaban casados y uno en relación de pareja de hecho. Esto muestra que el matrimonio no es sólo un debate, sino que forma parte de la forma de vivir de muchos jóvenes musulmanes de origen marroquí que se casan a edades que actualmente en la sociedad española se consideran muy tempranas:

N- con antiguos compañeros de la universidad o vecinos pues te dicen, eh, ¿eres muy joven como te vas a casar ya! O incluso te llegan a soltar alguna frase como que, si te han obligado, eh, pero bueno lo de siempre tienes que aguantar y bueno luego la gente que te conoce de verdad pues sabe lo que hay, pero yo sé que suele chocar bastante, una chica de 27 años, incluso amigas musulmanas más jóvenes que se casen y formen una familia, eh, pero eso no quita que seas una chica joven normal y sigas haciendo tu vida (chica, 28 años, estudiante universitaria, Navarra, trabaja por cuenta ajena)

M- ya la gente flipa que, si eres súper joven, que, si te han obligado, ya sabes, (risas) como si tu vida fuera a cambiar, es como irte a vivir con tu pareja, pero con un papel, sigo siendo la misma chica sólo que cambia mi estado civil (risas) (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Los testimonios son reveladores a la hora de que consideran que su condición de juventud no cambia, aunque hayan adaptado una forma de vivir que desde la sociedad española ya se considera adulta. El matrimonio es considerado como esa vía con la que convivir con la persona con la que tienes un vínculo amoroso. En un siguiente grupo podemos observar un punto en común con los testimonios anteriores: el matrimonio. No obstante, la forma de relacionarse no muestra rechazo al contacto físico donde se alega que, aunque no es conveniente a veces las circunstancias se pueden dar:

L- es que no se puede decir de esta agua nunca beberé, eh, yo que sé, tú sabes, lo que está mal y bien, pero es que cuando hay atracción pues puede surgir todo tipo de cosas, eh, que aunque surjan puede haber límites o no, tú allí eliges, pero es que a veces, se te escapa, y luego hay gente que le pasa y se casa igual, ¿sabes?, no es ningún problema (chica, 24 años, estudiante de grado medio de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

S- eh, yo en plan tengo claro de lo que sé, lo que hay en la religión y claro empezarías con ese día, pero, eh, no puedo ser tan tajante porque no sé, eh, a lo mejor estás súper enamorada y claro puedes hacer cualquier cosa (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Por último, existen algunos testimonios que aceptan una vida amorosa y sexual libre:

M- hombre ya no estamos en esa época, eh, ya claro que puedes conocer a una chica y bueno cada uno hace las cosas que quiere en su vida, eh, por así decirlo, los límites lo ponen cada pareja y eso, si, luego, estás cómodo, enamorado y tal pues te casas claro o no dependiendo de lo que quieras, a mí me da igual, me casaría por mi familia (chico, 26 años, estudios de grado medio de formación profesional, Madrid)

Y- entiendo que ya hay unas formas y unas necesidades diferentes, no es lo mismo como nos relacionamos nosotros que como lo hicieron nuestros padres, por ejemplo, el contexto es totalmente diferente y bueno pues las relaciones amorosas ya es algo normal y lo que surgen dentro de ellas también, que existen presiones sociales, eh, sin duda, pero para mí eso no es algo que me imposibilite estar con una chica o casarme con ella (chico, 25 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta propia, Madrid)

Se observa a la vez que, aunque se contemple una aceptación de una vida amorosa fuera de la ética religiosa, el matrimonio no es algo que se deje de lado. En líneas generales, aunque vemos que se contemplan la posibilidad de establecer relaciones amorosas vemos que el matrimonio se posiciona como una de las condiciones para esta. Así como bajo nuestro punto de vista, las “restricciones sexuales y físicas” son expresadas en mayoría

por las chicas. Una postura que creemos que puede estar ligada directamente con la concepción patriarcal sobre el cuerpo y la sexualidad femeninas que se consideran como inviolables. Como se observa en los primeros testimonios, las chicas hacen constante referencia al honor y el castigo social que sufren las mujeres que viven una vida sexual liberada. Estas “restricciones” o límites a las que hacen referencia muchas chicas en sus testimonios puede tener una influencia de esta situación. No se observa la misma preocupación en los testimonios masculinos salvo algunas excepciones ya que socialmente no sufren la misma presión patriarcal que las chicas.

En conclusión, vemos como la socialización entre los jóvenes se rige por una serie de valores y pautas de comportamiento que se consideran religiosas o dirigidas por una ética religiosa cuya influencia parte de la forma de socializar de la familia y la comunidad. Se contempla un cuestionamiento donde creemos que influye el estilo de vida en la sociedad no musulmana donde las relaciones sexuales se han normalizado sin lazos matrimoniales y no existen presiones sociales ni penales como existe en el caso de Marruecos. Los jóvenes desarrollan sus ideas sobre la amistad y la sexualidad entre estas dos realidades donde barajan sus comportamientos y diferentes concepciones creando un amplio abanico y diversidad de posturas.

5.4. La mezquita: espacio de encuentro y desencuentro

La mezquita se trata de ese lugar recurrente que ha aparecido a lo largo de las diferentes entrevistas realizadas. La mezquita se convierte en un lugar de paso casi obligatorio para la mayoría de los jóvenes de origen marroquí. La mezquita es un espacio con una función religiosa, no se trata de un templo consagrado como en el catolicismo, sino que su función principal es de ser un espacio dedicado al rezo de las cinco oraciones diarias y la oración colectiva del viernes. La realización de las oraciones no se contempla como obligatoria en la mezquita, sino que preferente, excepto el rezo del viernes que es obligatorio (Gomez, 2009; Moreras, 2017). En el epígrafe “¿Quién es el musulmán religioso?” las diferentes entrevistas expuestas sugerían que frecuentar la mezquita era un rasgo característico de una persona religiosa.

En la sociedad marroquí la realización de los rezos en la mezquita se considera como un rasgo de una religiosidad alta²⁶ (El Ayadi et al., 2013). En el caso de los jóvenes musulmanes marroquíes de España observamos como una cierta laxitud debido a la imposibilidad de acudir a la mezquita por el trabajo o por la ausencia o lejanía de esta:

N- no voy todo lo que me gustaría la verdad, entre el trabajo, también me pilla lejos, pero si coincide en vacaciones suelo ir sobre todo si es viernes (chica, 28 años estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Navarra)

Y- me gustaría ir, pero por la uni y todo es casi imposible (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

M- intento ir lo máximo posible, eh sobre todo no faltar el viernes, pero a veces el trabajo no te permite, ni tienes el tiempo vamos (chico, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

B- *saraha mechi bezaʃ Allah ysema7na* (la verdad que no mucho que dios nos perdone) *ntina 3arfa qraya w lwaqt* (tú ¿sabes?, los estudios y el tiempo) a veces también por mala organización, pero se intenta lo que se puede (chico, 25 años, estudiante de grado superior de formación profesional, Madrid)

La mezquita en el contexto en el que viven los jóvenes de origen marroquí no sólo cumple con su función religiosa, sino que plantea una dimensión social ya que se convierte en un lugar de expresión colectiva musulmana. Madonia expone que los jóvenes musulmanes desarrollan su primera conciencia colectiva en la etapa infantil debido a las clases de lengua árabe e islam (Madonia, 2018:189). Moreras explica que la mezquita se convierte en el primer espacio de socialización donde se reconocen ante los demás como “musulmanes”. Así como la mezquita ha sido la garantizadora de la socialización religiosa después de la familia que es la encargada de apuntar a sus hijos en las clases que se imparten en éstas (Moreras, 2017). De esta forma, la mezquita juega un papel fundamental en la transmisión cultural y religiosa (Dassetto, 1996). Como hemos visto en el epígrafe “La lectura del Corán: la lengua árabe en cuestión” el aprendizaje de la lengua árabe y el Corán pasa por la mezquita. Es en este período donde creemos que los jóvenes sufren un proceso de confrontación con respecto a lo religioso que se muestra en

²⁶ Casualmente coincide con unos de los estándares extendidos en la sociedad española donde se entiende que las personas que frecuentan los espacios de cultos religiosos son personas beatas (Pérez Agote, 2012)

ocasiones en cierto aislamiento o en la búsqueda crítica sobre la metodología y la transmisión de valores y tradiciones islámicas. Es a partir de la adolescencia y la juventud que se produce, según Moreras, la ruptura de la continuidad en la socialización religiosa y cuando “se convierte en excepción y no regla” (Moreras, 2017). No obstante, Madonia expone que en ocasiones en este período se produce un acercamiento voluntario e independiente por parte de algunos jóvenes donde la mezquita se usa como espacio para organizar eventos religiosos en los que “poder compartir de modo más informal y comunitario ser jóvenes y musulmanes” (Madonia, 2018: 186). Hemos podido observar a través de nuestros entrevistados como se dan estas dos corrientes:

M- a mí la *jam`a* (mezquita) me produjo eh no quiero decir rechazo, pero dudas, eh, porque había muchas cosas que no me gustaban, eh, y lo que te dicen, eh, luego pues lees por tu cuenta y buscas, eh, te informas, creas tu opinión por así decirlo, es verdad que no por eso vaya más a la *jam`a* (risas) pero lo importante para mí ya lo he hecho ya ir o no ir pues me da un poco igual (chico, 26 años, estudios de grado medio de formación profesional, Madrid)

Y- hay de todo, eh, hay cosas importantes o por decirlo así que valen la pena, gente que va a dar una charla o una asociación que hace actividades en una mezquita y si puedo voy claro, hay que saber elegir creo (chica, 19 años, estudiante universitaria, Madrid)

A-antes al estar en un contexto muy religioso, eh, todos los fines de semana en la mezquita, todos los fines de semana con hermanos y hermanas que tal y cual, que impulsa que el tú, hay qué tal, lo estoy haciendo muy bien no sé qué, pero llega un momento en el que ya no tienes esos hermanos y hermanas o ya no te mueves en ese contexto y tu religiosidad va disminuyendo, pero se va haciendo más personal (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

Creemos que en lo referente a la relación con la mezquita, y lo que simboliza, entra en juego factores como la forma de relacionarse o de practicar ese “islam inmigrado” con el cambio intergeneracional donde la mezquita toma otro significado muy diferente al que le otorgaron los padres o primeros musulmanes inmigrantes de origen marroquí. La mezquita en el contexto migratorio suele adquirir un significado específico, ya que sirve como lugar de reunión para la comunidad musulmana. Lacomba apunta que “la mezquita en el contexto de la inmigración (...) se convierte sobre todo en un lugar de encuentro y

punto de referencia simbólico de una población dispersa” (Lacomba, 2001:289) La mezquita conforma un punto de unión entre todos los musulmanes en un entorno no musulmán. De tal forma que en muchas ocasiones se produce toda una red de servicios (carnicerías, locutorios, cafeterías, etc...) alrededor de las mezquitas, o incluso dentro de ellas mismas, para satisfacer las necesidades de la comunidad musulmana. Todo esto sumado al factor educativo nos muestra lo que denomina Moreras como un “proceso de producción de la mezquita como institución” donde la mezquita no pasa a reproducir las funciones que le correspondían en su contexto original, sino que pasa a asumir nuevas funciones debido al contexto migratorio (Moreras, 2017). Creemos que la forma de vivir la religiosidad y la gestión de las mezquitas chocan en muchas ocasiones con los modos que tienen los jóvenes de ver esos factores y de allí se producen estas dos corrientes mencionadas. Como hemos visto en capítulos anteriores se hace referencia a la forma de enseñar, la forma de gestionar las clases, las malas condiciones de las instalaciones. Todo ello son factores que juegan a favor de un alejamiento a la mezquita. Sumado a un uso de la lengua árabe que hace que para una gran mayoría de los jóvenes la *jutba* o diferentes conferencias impartidas no sean accesibles:

A-es que vas y no entiendes al tío, te tiras una hora y pico y no te has enterado de nada, eh, pues no voy y ya (chico, 19 años, estudiante universitario, Madrid)

Muchas mezquitas siguen sujetas a unas normas sociales y de convivencia que los jóvenes ven como obsoletas. Se produce una mirada crítica hacia la mezquita donde algunos jóvenes e incluso asociaciones juveniles criticaran el factor social que cumple la mezquita:

“La Mezquita no es una simple casa donde nos encontramos para ver cómo estamos. Tampoco es un lugar para hacer negocios o buscar beneficios de este mundo. La Mezquita es el segundo hogar de los musulmanes, un hogar donde se toman decisiones y se emprenden los trabajos por la causa de Allah. Es el espacio donde debes buscar círculos del conocimiento para aprender tu din: el islam.” 10 junio 2019 (Instagram) (Consultado el 10 de junio de 2019)

No obstante, como apunta Madonia (2018) en su trabajo para algunos jóvenes la mezquita también será un sitio de encuentro y hacer amistades musulmanas como muchos de los entrevistados nos comentaron:

L- mi grupo de amigas de ahora *mgharba* (marroquíes) son las que conocí *fe jam`a* (en la mezquita) después de las clases quedábamos para ir a comer por allí o pasar el día juntas. (chica, 24 años, estudiante de grado medio de formación profesional, Madrid)

S- yo tengo muy buenos recuerdos porque todas mis amigas las conocí *fe jam`a* (mezquita) (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

Otro factor muy importante a la hora de analizar la concepción de las mezquitas por la juventud musulmana de origen marroquí es el factor económico. La financiación de las mezquitas y el pago de los imames suele estar a cargo de la propia comunidad que suele fijar una cuota fija mensual con la que se paga tanto al imam como los gastos y necesidades de la mezquita. La competencia por el control financiero de las mezquitas de Europa entre los Países del Golfo, Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos o Kuwait, y países como Marruecos, Argelia, Siria y Libia entre otros, consiste en un debate actual dentro de la comunidad musulmana. La mezquita no está preparada para asumir las nuevas funciones que conlleva el contexto occidental (Morera, 2017). La mayoría de las actividades son realizadas por voluntarios. Por lo que muchas veces no se cubren todas las necesidades o se cubren de forma deficiente. La falta de una gestión rígida y una organización que vele por las condiciones de estos espacios y trabajadores lleva a unas condiciones precarias en muchos casos (Morera, 2017). Una realidad que algunos jóvenes observan y critican

M- uno de los problemas más importante es la falta de medios, la falta de una independencia económica, eh, el emprendimiento eh, no hay créditos adaptados, eh, la comunidad musulmana no tenemos medios y eso hace pues que vengan y los de Arabia Saudí o Qatar hagan mezquitas y con todo lo que conlleva eso, eh, que para nuestra situación y lo que vivimos no es lo más adecuado (chico, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

Otros de los puntos de desencuentro con la mezquita es el género. Esta apreciación ha sido puntualizada por la mayoría de las chicas entrevistadas que expresan un distanciamiento con la mezquita por la forma, papel y espacio reservado para las mujeres musulmanas. A pesar de que, en el texto coránico, no hace ninguna referencia a que las mujeres no tienen la misma obligatoriedad de asistir a los rezos que los hombres,

tradicionalmente se ha considerado así (Gole, 2015; Lamrabet; 2011). Por lo que el papel y presencia de las mujeres en la mezquita sigue siendo escasa y en ocasiones incluso nula. Se ha asignado un papel pasivo a las mujeres en la mezquita que ven sus funciones delegadas al ámbito educativo como profesoras de lengua árabe para niños, niñas y grupos de mujeres. En muy pocas mezquitas españolas existen mujeres en la junta directiva de esta o con una función representativa de la comunidad (Moreras, 2017). Esta situación despierta recelo en algunas chicas entrevistadas:

A-yo no quiero aceptar que las mujeres tengan dos metros cuadrados en una mezquita enorme, eh, para mí no casa esa idea de que Allah quiera eso, o lo que creo que es Allah, de que siempre tengan que dirigir ellos el rezo o gestionar ellos la mezquita y las mujeres no (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

A la vez no es sólo el espacio reducido o nulo de las mujeres en la mezquita o su papel pasivo en estas, sino que también el discurso religioso que se construye en los sermones del imam o en las clases de religión sobre la mujer:

M- el imam era super machista y encima siempre me regañaba porque era muy alta (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

F- llevo años sin ir, eh, es que como que tuve una época que iba y claro el imam te suelta una machistada o algo misógino y me enfado y me tiro mil años sin ir, es que te da una rabia, que es *bayt Allah* (casa de dios) y salgas con esa sensación pues mejor no vas y rezas en casa en paz (chica, 28 años, estudios universitarios, trabajar por cuenta ajena, Toledo)

Muchas chicas muestran una actitud reacia hacia discursos tradicionalistas que dibujan una imagen de la mujer nutrida de todo un imaginario machista que relega su papel al matrimonio, el ámbito familiar y la excluye del espacio público (Lamrabet, 2011). En esta circunstancia vemos cómo esta situación ocasiona un alejamiento de la mezquita y por tanto del conocimiento tradicional que queda reflejado en la figura del imam. Esta situación conlleva la búsqueda de respuestas por cuenta propia y donde el feminismo islámico tendrá una gran aceptación entre algunas de las entrevistas. Mientras que la otra

mayoría adopta una posición de alejamiento hacia la mezquita y lo que consideran discursos retrógrados:

A-(..) yo a medida que he ido leyendo, me he ido informando de la historia del islam, de otras prácticas de otros países como se practica, medio informando de feminismo islámico, he empezado a entender el islam desde otra perspectiva y eso te alivia de alguna manera.

N- empiezas a buscar otras referencias, otras alternativas, eh, feminismo islámico, personas que tienen un conocimiento más contextualizado a nuestra situación y puedes crear así tu paz y tu espacio (chica, 25 años, estudiante universitaria, Málaga)

Todos estos factores aquí expuestos contribuyen a lo que consideramos una erosión de la figura del imam y la mezquita desde la perspectiva juvenil. Todo esto lleva a una falta de legitimidad que muestra uno de los debates más candentes en la actualidad de la comunidad musulmana: la crisis de autoridad.

5.5. De la mezquita a la asociación: nuevos espacios de encuentro de la juventud musulmana.

En sus investigaciones sobre el movimiento asociativo de jóvenes musulmanes a principios de siglo, Téllez analizaba las dinámicas generadas por un nuevo tipo de asociacionismo protagonizado por la juventud musulmana y que comenzó a entrar en vigor a partir de 2004. Según Téllez, este tipo de asociacionismo puede ser considerado como una “nueva tendencia asociativa” que complementaba el tipo de asociaciones establecidas por aquel entonces (Téllez, 2008). El panorama previo, según Moreras, se articulaba en torno a tres modos de organización de los musulmanes en España. El primero estaba representado por las asociaciones de musulmanes inmigrantes asentados antes de la transición democrática. Otro grupo era el asociacionismo desarrollado por nuevos musulmanes españoles y, por último, la tercera tendencia estaba representada por el asociacionismo organizado por musulmanes inmigrantes llegados a partir de los años 90 (Moreras, 1999).

Lo particular de esta cuarta tendencia sería según Téllez que por primera vez se trataría de un asociacionismo sociocultural a diferencia de las anteriores asociaciones que se inscribían en la Administración como comunidad de culto minoritario. La asociación se convierte en una herramienta con la que a lo largo de la historia del islam contemporáneo en España se ha conseguido reconocimiento político y social como el reconocimiento constitucional de la práctica religiosa o la creación de mezquitas. Téllez describe en su trabajo cómo desde un lenguaje y modos próximos a la sociedad española no musulmana, manteniendo una apariencia islámica, dan a conocer diversas concepciones de ser “musulmán” y acercan la tradición intelectual y espiritual islámica sin renunciar a unas de las reivindicaciones principales de este asociacionismo: mostrar y ser reconocidos como ciudadanos musulmanes españoles (Téllez, 2011). Esta última condición ha sido criticada por algunos de nuestros entrevistados:

A-yo veo lo de las asociaciones y me gusta, en el sentido de que ¿sabes?, está bien que tengamos asociaciones nosotros también, que los jóvenes se junten entre ellos, que hablen de lo que les preocupa, cuáles son los problemas que tienen, como estar más unidos, pero a lo mejor nunca hay que olvidar que somos musulmanes también que eso tiene que ir en función de lo que dice nuestra religión, tampoco añadir cosas nuevas, es decir, no mezclarlo, o sea islam y occidente (...) no te diría una religión nueva pero tampoco hay que pasarse de la raya, hay que abrir la mente, no hay que ser tan cerrados como las generaciones anteriores, eh, pero en algunos casos ellos intentan tirarnos hacia ese sentido, si sí tú eres musulmán y tal y te van acercando cada vez más a ellos y al final a lo mejor luego acabas siendo musulmán sólo por el nombre (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Y- eh, yo no voy a echar por tierra el trabajo de hermanos, eh, no dudo de la labor que hacen para muchos jóvenes de la comunidad, eh, pero creo que no tienen una perspectiva política, a veces veo fotos con la bandera de España reivindicándose como españoles, eh, que no te digo que no porque hemos pasado la gran parte de nuestra vida aquí, pero es un símbolo, eh, eh, como te he estado diciendo el contexto y el Estado nos ha impedido practicar nuestra religión (chico, 25 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta propia, Madrid)

Las críticas afean su posición como “ciudadanos españoles” a las que critican su falta de posicionamiento político contra la islamofobia y el racismo o el querer perder la identidad. En el discurso de Amir se puede observar una preocupación por “querer asemejarnos a ellos”. Creemos que esta forma de entender la identidad en la que se puede ser musulmán y marroquí pero no musulmán y español hace coincidir discursos tradicionales tanto en la sociedad española como en la marroquí donde las identidades son fijas y únicas. El discurso de Yasin muestra una posición política en la que se observa la reivindicación de mostrar la discriminación que desde el Estado y la sociedad históricamente se ha relacionado con el pueblo marroquí. Hemos visto paralelamente en el apartado “ser buena persona y la “ética musulmana”” cómo la pregunta se convierte en un mecanismo de “representar al islam y los buenos musulmanes”, aceptando de tal forma las estructuras por las que se producen preguntas y señalamientos por la sociedad. Para Yasin las asociaciones contestan a ese señalamiento sin cuestionarlo o rechazarlo. Podríamos decir que Yasin se opone a colocarse en el sitio que le ha sido otorgado por parte del imaginario para dar otra imagen del islam colocando su discurso no en el énfasis de mostrar su ciudadanía sino en cómo el racismo y la islamofobia le han impedido disfrutar de esta. Un ejemplo de esta posición pude observarla durante mi etnografía en diferentes actividades de asociaciones como conferencias o cursos de formación sobre tradición intelectual islámica donde los debates y turnos de palabras estaban llenos de alusiones sobre cómo afrontar el señalamiento de la sociedad y cómo responder a preguntas concretas como por qué las mujeres portan hiyab, por qué se ayuna en Ramadán o por qué rezar cinco veces al día.

El asociacionismo juvenil musulmán nos muestra cómo se están formando varias formas de ser, de pensar y de “hacer” lo musulmán. Por lo que su cometido no es sólo una forma de reivindicar el islam en la sociedad española, sino que se convierte en un espacio donde la juventud musulmana comparte experiencias, reflexiones e inquietudes como musulmanes y musulmanas nacidos o criados en España (Madonia, 2018). A diferencia de las tendencias asociativas inmigrantes mencionadas anteriormente, el asociacionismo juvenil se caracteriza por aunar a jóvenes de diferentes bagajes culturales (origen marroquí, argelino, sirio, paquistaníes) puesto que el proyecto en común es la experiencia como musulmanes en un contexto español. Las diferencias son vistas como una oportunidad de conocimiento y obtener una visión más completa de lo que es el islam al

contrario que paso con el asociacionismo musulmán inmigrante donde se produjo una separación por las diferencias culturales y étnicas (Téllez, 2011; Madonia, 2018).

Las primeras asociaciones juveniles tuvieron como sede o lugar de encuentro la mezquita donde intentaron realizar sus primeras actividades y participar de forma activa en la mezquita (Téllez, 2011; Madonia, 2018). Sin embargo, como nos explica Muhammad Said varias asociaciones se encontraron con que era un intento fallido ya que la mayoría de las juntas directivas de las mezquitas no dejan espacio o miran con recelo la participación de los jóvenes:

M- Nosotros cuando hemos llegado no había nada, hemos mirado así no había nada, no hay alternativa, no hay actividad, has intentado hablar con los mayores los mayores te han rechazado...eh... que vas a venir a decirme a mí no sé qué no sé cuántos, nosotros hemos trabajado aquí, dónde estabas tú cuando tatata, a rezar y cállate, claro tú tenías un bagaje, yo no me voy a enfrentar, yo voy a trabajar paralelamente y voy a enfocar mi trabajo a una categoría totalmente diferente a esta.

Esta situación produjo lo que Madonia considera un alejamiento progresivo de las instituciones religiosas con el fin de encontrar mayor libertad y autonomía, aunque no se trate de una ruptura total. Madonia entiende que se trata de una forma de escape al control comunitario que se ejerce a través de las mezquitas. Las asociaciones juveniles musulmanas son consideradas por Madonia como “un activismo asociativo” donde los jóvenes desarrollan espacios de socialización (Madonia, 2018:197). Una parte importante de los jóvenes entrevistados, como hemos podido observar en varios epígrafes, decían frecuentar este tipo de asociaciones y participar en sus actividades.

Una nueva forma de socialización religiosa donde la mezquita deja de ser ese lugar de encuentro comunitario como sucedía con los migrantes marroquíes. Creemos que estos se deben a varias razones algunas de ellas quedaron expuestas más arriba donde los jóvenes nos expresaban su descontento con la mezquita, su gestión o la figura del imam, el desconocimiento del árabe o los roles de género. Según Madonia serán estas razones las que impulsarán todo este movimiento asociativo:

“son, por lo tanto, sus realidades cotidianas, sus dificultades contextualizadas y sus aspiraciones futuras las que generan una necesidad asociativa propia e independiente, en la que el proceso de concienciación subjetiva es puesto en común por una solidaridad compartida que nace de experiencias de vidas similares. Al contrario, sobre aquellas perspectivas de investigación que intentaban rescatar un activismo juvenil islámico, entendido únicamente en términos de oposición y lucha frente a una sociedad hostil, parece más oportuno dejar de buscar motivos concretos o aspiraciones preestablecidas y enfocar el análisis hacia el proceso mismo de construcción y de puesta en marcha de iniciativas con fines de evolución” (Madonia, 2018:199)

Téllez y Madonia exponen una misma realidad en dos tiempos diferentes donde bajo nuestro punto de vista el asociacionismo juvenil musulmán ha evolucionado según los cambios relacionados con la sociedad y la comunidad musulmana en general. El tramo temporal del estudio de Téllez trata un proceso inicial de este asociacionismo y corresponde a un tiempo marcado por los atentados del 11 de marzo de 2004 donde el discurso iba dirigido primordialmente a la sociedad española no musulmana con el fin de reivindicar su lugar como ciudadanos y eliminar la estigmatización contra la comunidad musulmana (Téllez, 2011). Mientras que Madonia expone un período de construcción identitaria que abarca un período en el que la juventud musulmana busca un lugar de socialización donde compartir inquietudes, experiencias y tiempo de ocio. A pesar de la distancia temporal, hoy en día, las asociaciones juveniles siguen llevando actividades relacionadas con la islamofobia y la estigmatización, actualmente generan iniciativas y contenido propio donde se genera debate sobre sus dudas, pensamientos y precepciones del islam y el ser musulmán o musulmana. Este intercambio se ve favorecido por el uso de las redes sociales donde como señalaba Madonia (2018) se sigue encontrando una mayor libertad en la gestión y toma de decisiones colectivas.

La pregunta es la siguiente ¿por qué hay que tener en cuenta el asociacionismo juvenil musulmán a la hora de estudiar la religiosidad de los jóvenes? La respuesta se haya tanto en las entrevistas como en el trabajo de campo realizados durante la investigación, pues el papel de las asociaciones en la socialización de la juventud musulmana está presente con mucha frecuencia, hasta llegar a convertirse en algunos casos espacios de referencia

donde aprender y debatir sobre cuestiones religiosas. Así lo expresaba también el imam Muhammad Said Alilech:

M- joven musulmán en búsqueda de la identidad musulmana o alguien que, es que llamarlo conservador tampoco porque ciertos conceptos no los, un musulmán que está en búsqueda de rellenar ese vacío, esa musulmana que quiere aprender de su religión, lo de la familia no le llena o no se comunica con ello, sale fuera pues que alternativas tiene pues lo que te he dicho, los referentes juveniles, las asociaciones para aprender lo que es musulmán y aparte son actividades temáticas que van enfocadas sobre esas temáticas, la islamofobia, la identidad, la aportación positiva, el ser un ciudadano europeo y tal, ciudadanía y, y, e identidad etc, etc, etc, femeninos, voluntariado, trabajo social son cosas que tienen relación con, y eso les aporta la cultura de derechos, la cultura de participación política, etc, pues eso es una formación para ellos dentro de ese marco religioso, a veces están en charlas específicas en temas religiosos *fiqh*, Corán, *tafsir*, no sé qué y espiritualidad, esa es la alternativa que les llena esa parte religiosa porque ellos están en esa fase de búsqueda de identidad religiosa o de llenar ese vacío religioso.

Las asociaciones reflejan los desafíos que encuentran la juventud musulmana de origen marroquí en España y su religiosidad. Emergen cuestiones como la crisis de autoridad religiosa, la transición lingüística, la cuestión y el papel de la mujer en la comunidad y la construcción de un islam español autóctono, cuestiones que serán tratadas en diversas actividades como cursos, conferencias, excursiones, etc.

En un macroiftar, organizado por varias asociaciones juveniles en Madrid en el mes de Ramadán del 2017, al que asistimos durante nuestro trabajo de campo se puso de relieve una serie de tensiones por parte de algunos asistentes que se sintieron relegados. Se trataba de un grupo de amigos formado por chicos y chicas que asistían a la velada. Al entrar al recinto les fue comunicado que no podían sentarse en la misma mesa juntos debido a que cada lado de la sala estaba reservado a un sexo. Se produjeron unos minutos de tensión hasta que los jóvenes accedieron con actitud molesta a separarse para cumplir con las normas de la organización, aunque se produjo un gran revuelo en las mesas de alrededor donde empezó un debate sobre la segregación de sexos en la tradición islámica.

Las asociaciones juveniles musulmanas llevan a cabo nuevas formas de relaciones de género donde las mujeres tendrán un papel activo, se crean listas paralelas y forman parte de la directiva de éstas. No obstante, reproduce una forma de relación en que la amistad se basa en el trabajo asociativo y hay un cierto respeto. Esta cuestión para muchos reproduce roles de género que no deberían existir en estas asociaciones por su carácter juvenil y renovado:

A-a mí las asociaciones me parecen igual de rancias, eh, reproducen los mismos mecanismos que no me gustaban en la mezquita o que reproduce la misma comunidad, separar por chicos y chicas me parece todavía antinatural (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

F- y no me gusta, no me gusta, no me veo, no me veo, me veo más en un grupo que te mezcles chicas y chicos, no pasa nada, eh, te puedes juntar y no pasa nada (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

En el mismo acto presenciamos otro momento de tensión que se produjo a la hora de hacer una pausa para llevar a cabo el rezo después de una actividad. El desacuerdo se produjo cuando un grupo de chicas que no llevaba velo se molestó al ver que había una sala preparada para el rezo pero que no había abayas y velos para las chicas. Al entrar una de ellas pronunció en voz alta: “¡ah! Ya sabemos para quienes se hacen estas cosas, ¿no?, ¿qué pasa que yo no soy musulmana?”. El descontento y la pregunta irónica que formula esta joven deja entrever que la actividad estaba dirigida a un público determinado ya que se puede intuir que se esperaba de los asistentes en primer lugar, que fuesen personas que rezan y en segundo, que sean mujeres con hiyab o que llevasen un fular guardado. Entre estos sucesos descritos y algunos testimonios se puede deducir que se considera que las asociaciones muestran un cambio en la forma de organización de la comunidad y la manera de socializar donde se tiene en cuenta las experiencias de los jóvenes en la sociedad no musulmana, la introducción del castellano como lengua vehicular y el rol activo de las mujeres en la participación y dirección de estas. No obstante, no se produce un cambio significativo en la religiosidad tradicional entendida como la religiosidad llevada a cabo por los padres o inmigrantes musulmanes. Algunos testimonios de las entrevistas lo apuntaban así:

A- he ido a charlas, a eventos, lo he intentado, pero es que no me aportan nada, eh, es que yo no veo un cambio real, hay diferencia en la forma de presentarse, en la forma de dirigirse hacia el exterior, pero el contenido me sigue pareciendo igual no hay lugar al debate o pensar diferente (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

F- como te he dicho creo que es una renovación de fachada, yo iba super emocionada, pero al estar, eh, nada, sí hablan en español y hay chicas llevando cosas y todo eso, pero luego nada la verdad, eh, es mi opinión, no me llenan chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

M- para mí son solo jóvenes que quieren hacer migas y planes juntos, que esta bien que haya ese tipo de asociaciones para musulmanes que quieran encontrar gente o identificarse pues claro en un entorno poco religioso, pero eh, vamos, políticamente son ineficaces (chica, 24 años, estudios de grado superior de formación profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

“Una renovación de fachada” como apunta Fayruz o un espacio de encuentro sin pretensiones políticas como lo definen Muna y Yasin. Las asociaciones aparecen en la gran mayoría de las entrevistas como referencia o lugar de encuentro. Durante nuestro trabajo de campo hemos podido observar cómo en diferentes actividades aunaban a diferentes perfiles de chicos y chicas, no deja de ser un espacio que aun su pluralidad, proyecta una forma de ser musulmán que podríamos afirmar que coincide con el islam ortodoxo institucional.

Una de las críticas que expresa el imam Muhammad Said Alilech en el panorama actual del asociacionismo juvenil musulmán es la falta de creatividad:

M- esos han crecido con nosotros, esos han aprendido con nosotros, entonces ahora emprenden su nuevo proyecto ellos, encantado, pero claro, hacen lo mismo que hicimos nosotros, se van a inspirar en la misma experiencia que vivimos nosotros, a diferencia de nosotros que cuando hemos llegado no había esto, esto ha sido, y esto es lo que llevo diciendo yo en muchísimas charlas de, de, de asociaciones juveniles es la parte de la creatividad.

Una falta de creatividad que puede estar transmitiendo una falta de renovación y cambio que expresaban algunos jóvenes en las entrevistas. Por otra parte, en una de las entrevistas realizadas tuvimos la oportunidad de hablar con Mohamed un chico que forma parte de una asociación musulmana juvenil de Madrid. Antes de empezar a grabar la entrevista tuvimos una pequeña conversación donde nos narró que desde su asociación habían decidido realizar un cambio en las actividades y reducir aquellas de ocio. Explicaba entonces que al final parecía que la gente se acercaba a las actividades para pasar un tiempo con amigos o gente de la comunidad, sin interesarse o participar activamente en el trabajo asociativo o comprometido en ser buen/a musulmán o musulmana para aportar a la sociedad en general. Por lo que su estrategia de trabajo cambió y ahora se centraba más en realizar actividades o cursos sobre religión y ciudadanía con un aforo reducido de personas interesadas en el mundo asociativo y su trabajo. Un testimonio que muestra que las asociaciones, aparte de ser un espacio donde compartir experiencias y juntarse con coetáneos de la comunidad, busca reproducir una continuidad con un compromiso de trabajar por la comunidad y transmitir el conocimiento sobre el islam contextualizado.

Creemos que todos estos testimonios muestran una tensión entre lo colectivo y lo individual. Hay un cierto choque en lo que sienten, piensan y realizan los chicos y chicas musulmanas de origen marroquí y cómo se muestra o se realiza desde lo colectivo, donde sigue habiendo unas ciertas normas sociales u ortodoxia que rige las formas. Una situación que muestra a grandes rasgos las diferentes opciones de religiosidad que los jóvenes de origen marroquí desarrollan entre lo colectivo y lo individual.

5.6. Autoridad o referencia: el papel de las redes sociales en la crisis de autoridad religiosa.

A lo largo de los diferentes epígrafes se ha observado cómo la brecha intergeneracional entre padres e hijos, el descontento con la función de las mezquitas o la crítica hacia la práctica comunitaria de la religión ha generado lo que muchos autores han considerado como una crisis de autoridad (Roy, 2003, 2006, 2011; Cesari, 2003, Peter, 2006). Un hecho que no se resume en la realidad de estos jóvenes, sino que se extiende a todo el mundo islámico. En los últimos años el conocimiento religioso ha pasado de ser un campo al que tenían acceso pocas personas a casi un bien común con la alfabetización y el acceso a la educación (El Ayadi et al., 2013). Cabe recordar que, aunque nuestra

investigación no se centra en la definición de los términos y conceptos religiosos desde la cosmovisión islámica, la autoridad en el islam no existe ya que no hay jerarquías religiosas. No obstante, existe todo un corpus de conocimiento religioso e interpretaciones (ulemas, escuelas jurídicas) que son consideradas por la mayoría de los musulmanes como referencia. Así como cada país musulmán ha establecido una línea a seguir por parte del Estado. Al preguntar a las personalidades elegidas sobre la cuestión de la autoridad su respuesta siempre empezaba con esta aclaración:

H- todo musulmán y toda musulmana, tiene el derecho de ser independiente, autónomo a la hora de reflexionar, de interpretar, de leer los textos sagrados, por lo tanto, no hay autoridad. Por eso he dicho al principio que ni el gobierno de turno, ni los religiosos, ni los eruditos, ni los shuyuj tienen autoridad alguna, excepto la que puedan tener emanada o basada de la propia religión musulmana, es decir, un sabio musulmán no tiene autoridad más allá que excepto la propia ciencia que el propio conocimiento que él pueda tener, es decir se respeta a un sabio en tanto que tiene unos estudios que puede ser hombre o mujer, que tiene unos estudios, que tiene unos conocimientos al igual que respetamos al médico, al experto en medicina, eh, en arquitectura en cualquier ámbito etcétera (...) en resumidas cuentas, no hay autoridad religiosa, no hay autoridad de nadie sobre nadie en materia del din, en materia del islam excepto por el poder de convicción o de convencimiento con los argumentos que tenga una persona cuando habla o interpreta los textos sagrados.

El imam Muhammad Said Alilech a diferencia de Husein El Ouariachi concretaba más a las diferentes circunstancias de los musulmanes:

M- La figura a quien acude toda la comunidad para pedir cons, eh, consejo como es el que dirige los rezos, da el sermón, tiene más preparación religiosa, pues simbólicamente se le ha otorgado de una manera indirecta o inconsciente. Esa autoridad religiosa pero una autoridad moral, yo no, yo no tengo una palabra y soy imam, que te dicto algo o te ordeno algo y lo tienes que hacer y tienes una obligación moral, no, eh, nosotros o los líderes religiosos en el islam, sus, sus opiniones incluso y sus órdenes no son vinculantes, ¿no? son, son orientativas, pueden ser orientativas sugerentes, consejo, orientación pero nos, eh, no, no hay

que relacionar la autoridad moral con una autoridad efectiva y ejecutiva pero cuando hablamos de organismos en países islámicos es diferente (...) no hay autoridad religiosa ni existe con esa, con esa connotación que existe en otras religiones, no es vinculante, incluso las fatuas de grandes sabios históricamente, hoy en día grandes organismos aunque salgan unánimemente a decir algo no es vinculante, si a mí no me convence a nivel personal, yo puedo hacer lo que me da la gana. Claro cuestiones de estado, cuestiones oficiales, cuestiones de tal, eh, pues allí ya sí, eso va ligado con una ley, de un país determinado, pues si el consejo superior de ulemas de Marruecos, por ejemplo.

En el caso que nos incumbe, la juventud musulmana de origen marroquí, podríamos decir que se mueve entre “la realidad marroquí” tal como es transmitida por la familia y la comunidad y por situaciones individuales en las que los jóvenes toman conciencia de su posición en la sociedad y sus necesidades religiosas. Pudimos observar esta cuestión en algunos testimonios donde se observaba una orientación hacia las fuentes que suelen consultar los familiares:

F- de mis padres, de la televisión, es que he escuchado desde muy pequeña, es que he seguido mucho

P- ¿de la televisión de dónde?

F- Pues Iqra, Risala bueno muchísimas es que yo de pequeña he bebido mucho de eso

P- ¿Pero estando aquí ya o en? (interrumpe la pregunta)

F- No, no, estando aquí, era como la forma a lo mejor de mi madre de educarnos en eso y es verdad que nos dio una base, pero luego hemos tenido que ir quitando, eh, como, hemos tenidos que ir quitando con los años muchas cosas

P- ¿dudas de esa base?

F- no me parece mala base, pero porque he llegado a lo que soy ahora, pero a lo mejor si me conoces con 16 años pues puf, ahora pienso en las ideas que tenía pues un horror, un horror, pero me alegro porque yo creo que he crecido, obviamente nunca terminas de mejorarte, pero hay una diferencia impresionante,

o sea, que ahora reflexiono y lo aplico a lo que creo con mi situación (chica, 28 años, estudios universitarios, Toledo, trabaja por cuenta ajena)

L- Pues yo en casa con la parabólica, ¿sabes?, eh, Amr Khalid y todos esos, eh, siempre los tenemos en la tele la verdad (chica, 24 años, estudiante de grado de formación profesional medio, trabaja por cuenta ajena)

Como podemos ver, se hace referencia al movimiento de personalidades independientes que se hacen famosas en el mundo árabe gracias a los medios de comunicación. Una fragmentación de la autoridad religiosa en el mundo árabe que apuntan varios estudios debido a la alfabetización y los movimientos de reislamización que hacen una crítica a la religiosidad popular (El Ayadi et al., 2013). Sin embargo, observamos cómo algunos testimonios hacen referencia a esta realidad como una base en la que fomentar su criterio personal; lo que considero que presenta rasgos de individualización religiosa. Según varios autores existe una fragmentación de la autoridad religiosa que conlleva a la pérdida de influencia dejando camino a una individualización religiosa (Cesari, 2003). No hay una eliminación de las autoridades tradicionales, sino que se crea una distribución donde aparecen nuevas fuentes como autoridad o referencia (Madonia, 2018). Roy defiende que la necesidad de la reformulación de lo religioso al margen del contexto cultural favorece a la aparición de la diversidad y la individualización religiosa (Roy, 2011) Asimismo Jocelyne Cesari afirma que los jóvenes musulmanes de Europa se encuentran en proceso de secularización donde el islam queda relegado a un ámbito privado. Los jóvenes cuestionan las bases tradicionales del islam, su impacto social y su presencia en la vida pública (Cesari, 2003). Hemos podido observar este proceso en el caso de algunos de los entrevistados cuyas palabras hemos reproducido en epígrafes anteriores donde algunos testimonios nos mostraban la búsqueda activa de conocimiento religioso por varios campos de conocimiento.

Los jóvenes musulmanes de origen marroquí empiezan a ser conscientes de las diferencias que tienen con sus familiares y con sus compañeros no musulmanes por medio de la socialización. Estas tensiones crean necesidades y dudas en lo que es la religión, las prácticas y concepciones religiosas. Se busca conocimiento en campos como la sociología o el feminismo islámico. Ante la ausencia de estudios especializados, el factor que ha facilitado el acceso al conocimiento religioso es internet.

El uso de internet entre los jóvenes se ha convertido en algo cotidiano al que dedican gran tiempo y por el que realizan una nueva forma de socialización (INJUVE, 2012) Es en este espacio donde se ha encontrado un lugar donde compartir experiencias, debatir e incluso alzar la voz. Guerrero ya expone en su trabajo cómo existe una red online donde podemos encontrar desde blogs hasta páginas web en las que se debate sobre el islam. Guerrero analiza cómo el ciber espacio se convierte en “un nicho de expresión distinto a los cauces establecidos institucionalmente”, estableciendo así una diferencia entre el mundo *offline* donde se observa por cuestiones institucionales y comunitarias y otro *online* donde existe una mayor horizontalidad en cuanto a las formas de interactuar y de expresarse sobre lo religioso (Guerrero, 2010). Tanto en mi observación de las dinámicas en las redes sociales como en las entrevistas realizadas se observaba una presencia alta de la juventud, sobre todo en las redes sociales, y cómo éstas se habían convertido en el lugar de búsqueda de información e incluso de relación con la comunidad.

La actividad en las redes sociales se trata de un espacio vital actualmente para los jóvenes. En el caso de la juventud musulmana de origen marroquí, hemos podido observar cómo a lo largo de los epígrafes se usaban las redes para realizar debates religiosos, críticas e incluso humor. Las redes van a ser la herramienta por la que las asociaciones no sólo van a darse a conocer, sino que van a promocionar y dar a conocer sus actividades (Madonia, 2018). La facilidad de interactuar y expresarse en redes va a ayudar a la aparición de varias personalidades consideradas por muchos jóvenes referencias en cuanto a conocimiento islámico y comunidad musulmana en España y en Occidente en general. Esto se debe a que según nuestra observación las redes sociales no sólo van a mostrar una crisis de autoridad y distribución de esta, sino que muestra un cambio de dirección u orientación hacia donde buscarla. Si la primera generación de migrantes marroquíes y musulmanes en general se dirigían a sus países de origen o a países islámicos para encontrar referentes y fuentes de autoridad religiosa, actualmente muchos jóvenes musulmanes en general, y los jóvenes de origen marroquí en particular buscan sus fuentes en países occidentales donde no sólo buscan una personalidad con conocimiento islámico sino con circunstancias contextuales parecidas para poder adecuarse a sus necesidades sociales y religiosas. Muchos de los testimonios explicaban la consulta de fuentes y personalidades tanto en España como en países como Inglaterra o Estados Unidos:

M- por ejemplo, Nouman Ali Khan o muftí men que es un sudafricano, creo que ya está, ah y a uno, pero este es árabe, que es un sheij que se llama, sheij Wasim que ese tiene un programa que la gente le pregunta cosas y les responde, pero les responde con el por qué, lo ponen en un canal por la parabólica, pero a veces estoy en clase, así que lo busco y lo veo por Youtube (chica, 19 años, estudiante de grado de formación profesional superior)

Y- pues últimamente, eh, sobre todo de aquí de Europa porque *mgahrba w suwa`ada* (marroquíes y saudíes) como que no me convencen porque no saben nada de lo que vivimos aquí, eh, y no quiero llevarme disgustos (risas), eh, gracias a las asociaciones pues descubrí a Yasmin Mogahed que me encanta, eh, sheij Omar Suleiman, eh, pero claro es en inglés pero se entiende bastante bien y, eh, yo tengo un nivel medio, eh, y luego en España sigo a Karamy Singhated, Hicham Ouled y Husein El Ouariachi (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

A-yo suelo seguir a lfqi (imam) de la M-30, me gusta mucho, también leo mucho, ahora no sabría decirte, eh, pero bueno porque a veces lo típico que sale un tema en la familia o la mezquita y te quedas con la mosca detrás de la oreja y sueles buscar para tener más conocimiento, eh, por decirlo así intentar adaptarlo a mi situación (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

Y- a mí me gusta mucho Hajar Hniti la sigo desde hace tiempo, eh, creo que hace una lectura muy pegada a nuestras necesidades como personas que nos hemos criado en este contexto, eh, y sobre todo, porque no es esa imagen de superioridad religiosa, es muy respetuosa y creo que entiende las diferentes crisis que tenemos los que nos movemos en estos barros (risas), eh, creo que el ser ella también hija de migrantes marroquíes y haberse criado en España hace que sepa mejor cómo llegar a los jóvenes que quieren saber de religión (chico, 26 años, estudios universitarios, Madrid, trabaja por cuenta ajena)

Las figuras consideradas como referencias en las que consultar son personalidades como el estadounidense Sheij Omar Suleiman, Nouman Ali Khan, Yasmin Mogahed o Tariq Ramadan. En España se puede observar de forma más detallada la diversidad en la distribución de la autoridad ya que, como se observa en los testimonios donde se

mencionan a personalidades como el imam del Centro Islámico de Madrid, las personalidades que hemos entrevistado en este trabajo (Muhammad Said Alilech, Hicham, Karamy Singateh, Housain el Ouariachi y Hajar Hniti) o plataformas *online* como “Webislam” -ahora VerIslam- son entendidas referencias para los jóvenes. Cabe destacar también que durante nuestro trabajo de campo tuvimos la oportunidad de asistir a varias actividades y eventos organizados por asociaciones juveniles donde eran invitados muchas de las personalidades que hemos citado en el caso de España. En el caso de las personalidades de Estados Unidos se realizaban videoconferencias o se citaban sus textos o sus vídeos en redes para posteriormente comentar y debatir sobre diferentes cuestiones religiosas que atañen a la juventud en occidente como la convivencia, la islamofobia, el papel de la mujer o la espiritualidad.

Un aspecto importante es resaltar que cuando hablamos de una reorientación de la autoridad hacia occidente no es una acción al alcance de todos. Pudimos observar que esto se daba en jóvenes con estudios superiores y con un nivel de inglés o francés avanzado. También se observa que aquellos que son más críticos con la práctica religiosa comunitaria son los que se orientan hacia personalidades europeas. La introducción de las ciencias sociales o el feminismo islámico como apoyo o ayuda a interpretar lo religioso desde un interés de contextualizar y responder a necesidades propias, muestra desde nuestro punto de vista cómo la secularización no es sólo un proceso que tiene como consecuencia la individualización de la práctica religiosa, sino que también la introducción de las ciencias sociales para poder entender y definir lo religioso.

En conclusión, la crisis de autoridad muestra una vez más las diferentes lógicas y negociaciones que desarrollan los jóvenes musulmanes de origen marroquí donde se observan dos de las tres tendencias que citaba Tariq Ramadan (2002): herencia y contextualización. Sin olvidar la legitimación por parte de algunos jóvenes de las ciencias fuera de lo religioso como un camino para entenderlo. Una dinámica que pensamos que visualizan varios factores como la brecha intergeneracional, la identidad y la influencia de la secularización.

5.7. Conclusión

Al inicio de este trabajo apuntaba a la dificultad y lo delicado que supone estudiar la juventud musulmana en España y, en concreto, los jóvenes de origen marroquí. El

contexto social y político ha llevado a responder a preguntas sobre conflictos y agendas políticas más que conocer la realidad y necesidades de esta parte de la sociedad. Los constantes acercamientos académicos desde perspectivas culturalistas han ocasionado que su musulmanidad se convierta en la variable central por la que estudiar diferentes aspectos de su vida. Incluso cuando este estudio parte desde un conocimiento situado, como mi trabajo, existe el riesgo de encasillarlos en la religión como única manera de entender a la juventud musulmana en general, y de origen marroquí en particular.

Si he expresado mi deseo de despolitizar la categoría “juventud musulmana” no se debe a que obviemos su naturaleza política que ha quedado más que demostrada en los diferentes testimonios de las entrevistas, los debates de las redes sociales o las diferentes actividades del trabajo de campo. Sus discursos al hablar de su situación social, sus relaciones con el resto de la población no musulmana, de su identidad e incluso de su religiosidad no se puede desligar de su situación y su naturaleza política. Sin embargo, creo que observar esta noción en todos los ámbitos nos lleva a obviar otros aspectos que se entrelazan con esta politización y dan situaciones complejas y variadas como las que hemos visto hasta ahora. La “despolitización” que he intentado llevar a cabo en este trabajo no busca minimizar ni obviar la cuestión política de la comunidad musulmana en España que queda demostrada a través del “estado crítico del islam”. Abordar la cuestión de la juventud musulmana española de origen marroquí no sólo debe ser desde una perspectiva de minoría religiosa que convive, participa política, social y económicamente con una mayoría. Pues se tiene que observar cuáles son las dinámicas intercomunitarias que generan determinadas realidades, patrones de comportamiento e incluso religiosidades. Por eso volviendo a hacer un juego de palabras no son sólo jóvenes musulmanes de origen marroquí, sino que chicos y chicas jóvenes de origen marroquí que desarrollan nociones sobre lo religioso y su religiosidad dentro de una minoría. Por eso, observar variables como el género o la clase social arrojan luz a la compleja realidad no sólo de este colectivo, sino que del islam español en general.

La juventud de Asraf al aceptar el ocio nocturno respaldado por un sistema patriarcal que no cuestiona las acciones de los hombres, la crítica de este sistema patriarcal por parte de Yasmina que se ve interpelada como mujer a la hora de hablar sobre las interpretaciones religiosas machistas sobre el celibato o el cuerpo de las mujeres. Así como la reivindicación de Fayruz como musulmana en contra de un feminismo hegemónico que

considera que tiene que salvarla forman parte de un entramado complicado y complejo que genera diferentes dinámicas de entender, pensar, relacionarse y construir la religiosidad y la religión por parte de estos jóvenes. Una religiosidad que también viene marcada por su relación con la comunidad musulmana marroquí donde aquellos que más contacto tienen con ella presentan más relación con una religiosidad marcada por las normas sociales comunitarias. Mientras que aquellos que han socializado con un entorno mixto o un entorno exclusivo español no musulmán adoptan religiosidades más individualizadas. Veamos una propuesta de tipologías según los datos producidos en esta investigación.

CAPÍTULO 6: ¿HACIA UN ISLAM AUTÓCTONO?: UN ANÁLISIS DE LAS TIPOLOGÍAS Y CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN LOS JÓVENES MUSULMANES DE ORIGEN MARROQUÍ

En los epígrafes previos de esta tesis doctoral he analizado el modo en que la posición social y política del islam en España tiene consecuencias directas en las formas en las que la juventud musulmana se relaciona con la religión y lo religioso. El impacto del “estado crítico del islam” está presente en la construcción de la religiosidad y la práctica de estos jóvenes. En sus testimonios he podido apreciar cómo la islamofobia, el secularismo, la historia nacional con el islam, la inmigración y el panorama internacional de terrorismo afecta a su cotidianeidad y a su forma de concebir su lugar en la sociedad española y en la comunidad musulmana de origen marroquí. La descripción de la variedad de concepciones y prácticas de la religión islámica que se presenta en este apartado muestra que la construcción de un islam autóctono español no es algo finalizado, sino una constelación de religiosidades y posiciones, generadas y desarrolladas en un proceso vivo en constante cambio que muestra, a día de hoy, un mapa variado y complejo de religiosidades. Esta diversidad nos permite afirmar que, habiendo sido considerada la juventud musulmana de origen marroquí como un grupo homogéneo, con edad, religión y condiciones sociopolíticas compartidas, existen variables que crean matices en los perfiles de religiosidad de estos jóvenes como son el género, la clase social, el nivel académico y la socialización con la sociedad española y con la comunidad marroquí.

6.1 ¿Hibridación cultural o la construcción de un “*islam au quotidien*”?

A lo largo de este trabajo he podido observar cómo la juventud musulmana marroquí se mueve en un enfrentamiento continuo entre la herencia étnico-cultural de la

familia y las prácticas sociales de la sociedad española no musulmana. Téllez (2008, 2011) y Madonia (2017, 2018) ya apuntaban en sus estudios cómo la juventud musulmana adopta una actitud crítica y activa ante esta realidad donde negocian, construyen y abogan una religiosidad e identidad en la que Madonia afirma que el “confrontamiento cultural” entre los dos ámbitos llega a desvanecerse, formando así “parte de un todo heterogéneo y sin renunciar a sus diferencias” (Madonia 2018: 158); una realidad que en nuestra investigación no hemos observado de forma clara ya que, en los testimonios de nuestros entrevistados y el trabajo de campo expuesto, se observa cómo se crean diferentes diálogos y negociaciones sobre qué es ser musulmán y cómo ser musulmán.

La hostilidad del exterior presentada en el “estado crítico del islam” pasa al ámbito personal donde se codifica su identidad, religiosidad y su forma de expresarla. Al principio de esta tesis doctoral apuntábamos una de las razones por las que analizar la religiosidad de los jóvenes musulmanes de origen marroquí en tanto que colectivo que podría considerarse homogéneo: comparten mismos orígenes étnico-culturales, la misma religión, la misma edad y condición social como hijos de migrantes. Sin embargo, como decíamos, esa aparente homogeneidad se va diluyendo cuando aparecen variables como el género y la clase social. Una clase social que, a nuestro entender, se observa en factores como la estabilidad administrativa, laboral y el nivel de estudios de la familia. Aquellos jóvenes que provienen de una familia con una estabilidad administrativa y laboral es más probable que tengan más oportunidades de prosperar a nivel académico; así como una mejor inclusión en su entorno social. Esta estabilidad junto con las experiencias de rechazo o discriminación vividas por parte de muchos jóvenes va a definir una posición u otra a partir de la cual van a tomar conciencia de su “marroquinidad” o “musulmanidad”. Estos dos factores van a ser claves para responder la pregunta con la que damos título a este epígrafe sobre la naturaleza del islam en España. Todos las variables, testimonios y experiencias expresadas hasta ahora no hacen más que arrojar la luz sobre la naturaleza del islam español: plural, complejo y multicultural.

Tariq Ramadan exponía tres tendencias en el desarrollo de la religiosidad y conciencia religiosa de la juventud musulmana europea a la hora de desarrollar su religiosidad en un contexto secular. Una primera que se limitaría a recibir la herencia religiosa y cultural familiar. Una segunda tendencia en la cual se rechaza todo lo que tiene que ver con el bagaje cultural y religioso familiar. También habría una tercera vía por la que la juventud trata de desarrollar una conciencia religiosa crítica contextualizándola a su vida diaria

como europeos y musulmanes (Ramadán, 2002). Madonia explica que para entender la resignificación y las prácticas religiosas y socioculturales de los jóvenes musulmanes en el Madrid de la segunda década del siglo XXI se debe de ir más allá del análisis de la hibridación cultural y reconocer el posicionamiento de estos jóvenes como occidentales. Sólo así podríamos comprender los procesos interpretativos como autóctonos (Madonia, 2018).

En mi caso he podido observar cómo estas dos consideraciones se dan con algunos matices que hace que el mapa del islam en España sea variado y complejo. La cuestión de la religiosidad abre el debate inevitablemente de un islam en constante proceso de construcción. Ramadán expresa en varios estudios que la cuestión de la juventud y el islam en Europa se encuentra en estadio inicial de toma de conciencia (Ramadán, 2002, 2012). Fijándonos en el caso español y viendo en especial al colectivo marroquí se podría considerar esta visión. No obstante, a esta afirmación cabe la siguiente pregunta ¿cuál sería el momento y los factores por el que se traspasará de esa fase de iniciación y toma de conciencia a una fase o momento de implantación?

A mi parecer, hay varias características que hacen que estas consideraciones lleguen a ser una posible trampa para el reconocimiento de lo que podríamos nombrar un nuevo islam español autóctono. La toma de conciencia de esto creemos que tiene que ver con la etapa vital que atraviesan la mayoría de los jóvenes musulmanes de origen marroquí más que con un estadio del islam en España. Como hemos visto, la juventud es el período donde se construye la identidad ideológica, religiosa y política. Se toma conciencia de la realidad que los rodea y el modo en que los afecta. Lo que supone una constante revisión, ruptura o construcción de lo que significa ser musulmán y marroquí en España. La marroquinidad es un factor que se observa en crisis todo el tiempo; bien se adapta -como sucede con el perfil que hemos denominado “musulmán marroquí secularizado”-, o bien se rechaza, construyendo en forma de confrontación una religiosidad contextualizada a los comportamientos y costumbres de su entorno sociocultural como puede ser el perfil del “musulmán aculturalizado”. También se diluye formando una identidad heterogénea donde varios factores identitarios y sociales favorecen una religiosidad individualizada que se presenta en el “musulmán secularizado”; así como se observa jóvenes que expresan un rechazo total tanto a la marroquinidad como al islam creando identidades no religiosas como puede ser lo que hemos categorizado como “ateísmo antirreligioso” o

“agnosticismo cultural” con una cierta aceptación pasiva a lo religioso y cultural en momentos concretos.

La inmigración es uno de los orígenes mayoritarios de la presencia del islam en este país. Un factor que por sí mismo observa muchos cambios dependiendo de la etapa en la que se dé (período de llegada, estabilización, inmigración a un segundo país, etc). Se trata de un proceso sin fin ya que la inmigración siempre va a existir repitiéndose los mismos procesos y modelos de adaptación identitarios y culturales. Por eso la naturaleza del islam en España es plural y se nutre de la experiencia vital de musulmanes de varias etnias y culturas. El islam en España a diferencia del catolicismo no parte de una misma base común entre practicantes, sino que viene marcado por diversidad de formas de entender el islam, pensarlo y practicarlo. La puesta en común de estas diferencias llevó un primer momento a la división y la etnificación de la comunidad entre las diferentes comunidades étnicas que conforman la comunidad musulmana española. No obstante, la juventud musulmana, en general, no observa esta variedad como un obstáculo sino cómo un beneficio con el que construir su religiosidad y un islam que engloba a toda una variedad de personas con las que no sólo comparten una religión, sino también unas condiciones sociales y políticas por las que se ven afectados.

La posición cultural y política que tiene en gran escala la religión en el país -y más en concreto- la cuestión del islam afecta a la concepción que tienen de sí mismo como colectivo y su religiosidad. El “islam español” es una cuestión que no sólo depende de los musulmanes, que como ha quedado expuesto en este trabajo con el caso de los jóvenes de origen marroquí generan discursos y cambios constantes en su religiosidad. Es una realidad que, por un lado, interpela al Estado en tanto que proveedor de marcos legales, y por otro, a la sociedad de la que forman parte no sólo los nacidos en el país o autóctonos, sino también los de origen migrante que deberían considerarse como miembros, normalizando así a una población que convive, trabaja, estudia, habla la misma lengua y entiende los parámetros socioculturales que también maneja como propios. Seguir percibiendo al islam como ajeno, amenazante o extranjero sin duda afecta a su evolución y naturaleza. Así como empobrece la comprensión social de la realidad social española donde el pluralismo religioso supone una realidad definitoria innegable.

Esta situación que, para la primera generación de migrantes musulmanes marroquíes ha supuesto un proceso de entendimiento y adaptación de la práctica religiosa, para la juventud musulmana de origen marroquí supone su realidad religiosa. Esto es, retrasar la

oración al final del día debido a los horarios laborales, acudir a la mezquita en festivos u ocasiones puntuales, ser el único que hace Ramadán en el instituto, universidad o lugar de trabajo, salir con amistades no musulmanas de ambos géneros, saludar con dos besos, tener relaciones amorosas antes del matrimonio o portar el hiyab, o no, dependiendo de las circunstancias laborales, o de forma “moderna” para sentirse más cómoda, responder a las preguntas del resto de la sociedad sobre su religión y posicionarse en contra del terrorismo. Todas estas son cuestiones que los jóvenes consideran cuando van construyendo con sus prácticas una “vida islámica española” y con los que van ensayando y estableciendo sus formas de religiosidad y su idea de lo religioso. Una visión formada por diversas variables sociales, culturales y sociales que hace que la pluralidad se aúne en una forma de hacer a la española creando lo que podríamos considerar como nuestro propio “*islam au quotidien*”.

6.2. “Chicas más religiosas, chicos pasotas”²⁷: la construcción de lo religioso en función del género.

Mi punto de partida ha sido el “estado crítico del islam” de donde he podido observar cómo una y otra vez aparecía en la construcción lógica y discursiva de la religiosidad y lo religioso. Sin embargo, hay una variable que aparece constantemente en las entrevistas y que los mismos entrevistados apuntan directamente: el género.

Durante el trabajo de campo la mayor presencia femenina, tanto en asociaciones como en las actividades a las que acudí, era la tónica general. Esta cuestión puede sugerir una de las preguntas más repetidas en los estudios sobre Sociología de la religión: ¿son las mujeres más practicantes que los hombres? (Elzo, 2001; Pérez Agote, 2012). Desde el primer momento que observé esta situación supé que no era mi cometido responder esta pregunta ya que abordaría otro tema muy diferente al trazado en el objetivo de esta tesis. A medida que avanzaba en la investigación las entrevistas se hacían cada vez más evidentes las diferencias entre géneros. Si bien el “estado crítico del islam” está presente en las bases discursivas de todos los entrevistados, había diferentes respuestas a este y por lo tanto formas de dialogar. En grandes trazos, podría concluir que las chicas presentan formas de religiosidad más individualizadas que los chicos que, en su gran

²⁷ El título alude al testimonio de la entrevista a Hicham Ouled donde hablando de las diferencias entre chicos y chicas comenta “podríamos decir que las chicas son más religiosas y los chicos más pasotas en este sentido”.

mayoría, muestran una religiosidad pasiva, heredada de la concepción familiar. Un hecho que no sólo lo observo en las entrevistas realizadas durante la investigación, sino que, como decíamos, se apreciaba en el trabajo de campo, en actividades asociativas mixtas o en debates virtuales en redes sociales, donde la presencia femenina prevalecía.

¿Podríamos estar ante una construcción de la religiosidad en función del género? si es así, ¿qué factores son los causantes? Esta pregunta tuvo consecuencias en la forma de encaminar nuestras entrevistas en las que introduje el factor del género. En las entrevistas con las chicas, era un tema planteado por ellas mismas, y en menor medida por los chicos. Mohamed en medio de una reflexión sobre la conciencia religiosa nos contaba lo siguiente:

M- “las chicas tienen una preocupación mayor que los chicos, las chicas investigan por iniciativa propia, eso los chicos no lo hacen (..) creo que las chicas practican una religión desde una iniciativa propia mientras que los chicos al estar la mezquita, los sermones... pues bueno, es una práctica más pasiva (..) aunque en contra de las chicas, eh, yo sé que viven una situación complicada, eh, mil veces más que nosotros, eh, pero a veces parece que se están inventando una nueva religión (...) las chicas han revolucionado las redes” (chico, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

La búsqueda e investigación sobre la religión y lo religioso ha sido un patrón que se ha repetido a lo largo de las entrevistas con mayor intensidad o menos dependiendo de las características personales y sociales de cada entrevistado. Era un proceso que se daba después de un período o cuando se producía una crisis interna espiritual entre lo religioso y las experiencias vitales vividas. Hemos visto cómo este periodo de crisis supone un cambio cualitativo en la religiosidad individual donde los entrevistados expresan un aumento de esta, un descenso, una personificación o un abandono. El terrorismo internacional y la brecha intergeneracional son unos de los puntos de partida. No obstante, las chicas apuntaban hacia un fenómeno que guía gran parte de su religiosidad y discurso hacia lo religioso y la comunidad: el machismo

L- “es más fácil asumir la religión cuando eres hombre, hay mujeres que creen en las cuestiones machistas de la religión y hay quienes la aceptan y quienes no, y hay hombres que no les supone un gran esfuerzo” (chica, 24 años, estudios de grado de formación profesional superior, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

A-“hay cosas que internamente no quieres aceptar, yo no quiero aceptar que las mujeres tengan dos metros cuadrados en una mezquita enorme, eh, para mí no casa esa idea de que Allah quiera eso, o lo que creo que es Allah, de que siempre tengan que dirigir ellos el rezo o gestionar ellos la mezquita y las mujeres no, eh es que es muy complicado, tienes que gestionar una contradicción con una creencia que tienes (...) tienes que aceptar tu rol porque te lo ha dado Allah y si lo criticas estás criticando a Allah (..) yo a medida que he ido leyendo, me he ido informando de la historia del islam, de otras prácticas de otros países como se practica, medio informando de feminismo islámico, he empezado a entender el islam desde otra perspectiva y eso te alivia de alguna manera” (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

S- “aunque me cueste, eh, porque soy creyente, pero hay cosas machistas en la religión y encima, eh, ya también pues los shuyuj y los hombres en general cómo lo interpretan pues lo complican todo más” (chica, 25 años, estudios universitarios, Toledo)

Muchas de estas situaciones ya han sido abordadas en el epígrafe “La crisis existencial entre el impacto de la islamofobia y la secularización” cuando apuntábamos al machismo en la comunidad como una de las variables causantes de crisis existenciales que afectaban directamente en la evolución de la religiosidad. Las chicas musulmanas de origen marroquí dentro de su comunidad se ven interpeladas como mujeres a la hora de entender y participar en lo religioso. Es donde el género cobra más importancia y en ocasiones supone el epicentro de la construcción religiosa. Sin embargo, estas chicas están expuestas a otros factores como la islamofobia de género que hacen que el modelo de construcción genérica se vea afectado estableciendo planteamientos y diálogos complejos. Muchas chicas inmediatamente después de exponer su crítica hacia el machismo en las interpretaciones religiosas y la comunidad exponían su desacuerdo con la islamofobia de género y la visión estereotipada de la sociedad española:

F- “yo sé que hay machismo en la comunidad, sí, que nos jode bastante también como a todas las mujeres, aunque no sean musulmanas, pero, eh, que me traten como una menor, eh, como que me tienen que salvar, cuestionando todo lo que digo, eh, pues mira no, por allí no paso” (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

Y- “eh, pero también te digo, esto lo digo aquí hay cosas que no diría, eh, pues con gente no musulmana, o, eh, respondiendo a preguntas, eh, porque, eh ya, pues es como que dicen “ves”, y no, no es así” (chica, 21 años, estudiante universitaria, Madrid)

L- “lo primero que te sueltan y aunque no te conozcan, que qué es eso que te pones en la cabeza, que eres un oprimida, eh, ¿perdona de qué vas? (...) yo no he encontrado trabajo por el hiyab, da igual lo que hayas estudiado, si no te lo quitas no te cogen.” (chica, 21 años, estudiante universitario, Madrid)

A lo largo del trabajo ha quedado constancia cómo la islamofobia de género es una realidad diaria para estas chicas. El machismo y la islamofobia de género supone para ellas lo que la feminista Muna Eltahawy describía como estar “entre la espada y la pared”. La espada representa el racismo e islamofobia en Occidente mientras que la pared serían el entorno conservador machista que excluye y mina a las mujeres. Una situación a la que las chicas responden con varias estrategias para encontrar un punto medio en el expresar su religiosidad. Asma Lamrabet expresa una lógica parecida a la de Eltahawy cuando expone que la mujer musulmana se ve presa de dos imágenes fijas sobre ella: la versión rígida y conservadora de la interpretación islámica y la visión islamófoba de Occidente. La única forma que Lamrabet encuentra para salir de este túnel es el feminismo islámico que facilita una solución en la búsqueda y encuentro de una religiosidad ajustada a su situación (Lamrabet, 2011). Como hemos visto, testimonios como los de Amina y otras chicas en otros episodios aluden al feminismo como una fuente de salida a las diferentes violencias a las que se ven expuestas. El feminismo islámico se convierte en una fuente de conocimiento y una base en la que construir una religiosidad más acorde a sus necesidades e ideales personales.

Bajo nuestro punto de vista, que la mayoría de las chicas sean conscientes de la politización de las mujeres musulmanas por ambos bandos: el islámico y el occidental, crea un proceso de “reflexividad” en el que toman conciencia de su posición en diferentes contextos y toman la decisión de desarrollar diálogos, estrategias o rupturas con su religiosidad. Recapacitan sobre el papel de la religión en sus vidas, cómo y por quién les ha sido enseñado, cuáles son las formas de llevar a cabo la práctica religiosa y por qué. Son cuestiones que chicas como Amina, Amira, Muna o Yasmina han expuesto en epígrafes como “La crisis existencial entre el impacto de la islamofobia y la secularización”, “La práctica generizada: la cuestión del hiyab” o “Relaciones

interpersonales: amistad, noviazgo, sexualidad y matrimonio” donde la socialización tanto dentro de la comunidad musulmana marroquí como fuera pone en funcionamiento diversos dispositivos de reflexión con el que las chicas desarrollan y conciben la religiosidad.

Si al principio de este epígrafe exponíamos el pensamiento de Mohamed acerca de la religiosidad de las chicas, Widad hacía una reflexión general sobre los chicos y su religiosidad apuntando a todo lo que hemos expuesto hasta ahora: W- “los chicos no están ni la mitad de deconstruidos ni han hecho la mitad del ejercicio de reflexión que hemos hecho nosotras, eh, es todo muy primario (..) a nosotras se nos ha cuestionado por la comunidad, por la sociedad no musulmana, nos hemos buscado nuestro camino y respuestas solas, eh, y ellos no” (chica, 24 años, estudios universitarios, paro, Madrid)

El testimonio de Widad nos muestra cómo las diferentes opresiones que reciben las chicas musulmanas hace que “busque su propio camino” mientras que los chicos no. Una concepción que se repetía en muchas chicas que incluso nos llegaban a hablar de una brecha entre chicos y chicas:

A-yo me imagino a chicas con mucho potencial, ya no sólo en su din, que me imagino más chicas concienciadas en su din que chicos, sino que en sus contextos externos también en plan estudios, como que crecen más, que se desarrollan más y siempre lo hablamos entre mis amigas y yo, hay más chicas guays que chicos, chicas que molan, buah no sé qué y chicos pues que no sé, mmmm, yo no veo muchísimo (chica, 23 años, estudiante universitaria, Madrid)

Y- eh, buah, los chicos, pasan de todo, eh, es que es una movida, eh porque en plan, eh, están los que pasan de todo y luego los que son en plan bien religiosos y tal, pero tienen cada idea y muy machistas a veces, eh, vamos que lo tenemos complicado, (risas), yo veo mucha diferencia, en plan un montón, eh, como dos mundos diferentes de chicos y chicas (chicas, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

N- eh, los chicos no están expuesto ni a la mitad de lo que estamos nosotras, eh, y a parte, del peso que llevamos a las espaldas, *by the face*, eh, por ser mujeres es que encima, eh, estamos super preparadas, (risas) qué frustración, no en serio me imagino que ellos también tiene sus cosas que yo no las sé pero aún no me parece

la misma presión, eh, y luego, no sé, como nos enfrentamos a la vida, eh, hablar con nosotras es que, eh, yo pienso que las chicas musulmanas *mgharba* (marroquíes) de aquí jugamos en otra liga (chica, 26 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Barcelona)

Si el contexto social y político es igual para chicos y chicas ¿por qué esta diferencia? ¿el género influye en la religiosidad o son los factores que le rodean? ¿por qué era más fácil encontrar chicas con estudios universitarios que chicos? Son las preguntas que se me presentaban a medida que iba avanzando en las entrevistas y en el trabajo de campo. Una de las respuestas a estas preguntas la podemos encontrar en la reflexión inicial de Mohamed donde apunta a una cuestión que creemos vital: el acceso directo y sin complicaciones de los hombres a lo religioso y sus instituciones. Mohamed contaba sobre la presencia de los chicos en la mezquita, en los sermones, etc. Una cuestión clave y no tan evidente para las chicas que se enfrentan a situaciones totalmente distintas: mezquitas únicamente masculinas o espacios femeninos muy reducidos a los de los hombres, sermones y conferencias en las que abundan interpretaciones machistas, dificultad para acceder a la gestión de las mezquitas, la nula presencia en la presentación comunitaria local y nacional, etc. Todo un entramado que hace que su relación con la religión y religiosidad presente en los espacios comunitarios tradicionales no sea tan evidente y se tenga que ver intervenida por un proceso de reflexión y búsqueda. Mientras que los chicos, al no sentirse aludidos o cuestionados por los discursos religiosos no necesitan desarrollar estos procedimientos manteniéndose en la herencia pasiva o en la modernización y contextualización de algunos aspectos religiosos.

En cuanto a la conciencia de género he de apuntar que varios testimonios de chicos hacían referencia a esta, criticando el machismo comunitario y cultural sin hacer referencia a lo religioso:

A-Eh, también lo que no me mola, bueno, eh, (risas) hablando bien, lo que nunca me ha gustado es cómo se trata a las mujeres, eh, que sabemos que no somos todos y todo eso, eh, pero es que no me mola nada pues *tik chughl de mgharba* (esos asuntos de marroquíes) que el tío hace lo que le sale de los mismísimos y si lo hace una tía pues es super grave, pues no, eh, está mal para todos y ya está y no hace falta aquí el drama de dejarla ya como que no vale para nada, eh, eso me cabrea un montón y eh, aunque suene esto, a ver, eh, me da hasta vergüenza (chico, 19 años, estudiante universitario, Madrid)

En ningún momento se pone en duda la religión, sino que es una cuestión cultural que hay que cambiar y actualizar a los tiempos que viven.

Como ya expuse en el epígrafe sobre relaciones interpersonales: amistad, noviazgo, sexualidad y matrimonio surge una cuestión de suma importancia que es la comparación que realiza Amir entre una chica española no musulmana y una chica musulmana de origen marroquí donde se expone una serie de diferencias donde las acciones “no islámicas” no son percibidas con la misma gravedad:

A-tú ¿sabes? que los conversos son mejores musulmanes que nosotros, entonces tienes una conversa que antes ha hecho cosas, pero a una musulmana que ha nacido musulmana y no ha hecho nada y claro, pero es que la conversa es mejor musulmana (..) una chica musulmana que haga eso, eh, sí se ha equivocado, pero no sé, casarte son palabras mayores (chico, 23 años, estudiante universitario, Madrid)

¿Estamos ante una nueva forma de construcción del género? ¿la variable comunitaria es clave para entenderlo? Creo que, aunque se observa una influencia y percepción genérica en la que las mujeres son más penalizadas por saltarse normas sociales y morales islámicas, no deja de ser una forma de construcción de la comunidad cuya representación, honor, continuidad y permanencia relega sobre las mujeres. Recordemos cómo muchos testimonios como el de Salma hablaban del “peso de las espaldas” o “ser el único símbolo que queda al islam” como expresara Feyruz a propósito del hiyab. Son testimonios que muestran la presión que se ejerce sobre las mujeres sumado al contexto español con factores como la islamofobia y un ambiente general secular. Un ambiente que favorece la evolución de una autocrítica y una individualización religiosa como escape a esta situación de doble opresión.

Otros de los factores claves en la diferenciación entre chicos y chicas se observa en el nivel educativo donde la mayoría de las entrevistadas tenían estudios universitarios. El alto nivel académico de las chicas favorece que tengan un acceso más amplio a varias fuentes como las ciencias sociales, fuentes y autoridades en otros idiomas. Mientras que entre los chicos entrevistados solamente tres los que tenían estudios superiores y el resto tenían estudios medios o de formación profesional. Pienso que diferentes variables se relacionan favoreciendo esta desigualdad educativa entre géneros. En primer lugar, en clave interna creo que el patriarcado y cómo se define el papel de los roles de género

influye de forma directa. La figura del hombre como sustentador familiar favorece que en situaciones de precariedad como sucede en la inmigración los chicos de la familia sean los primeros en empezar a trabajar para ayudar a la economía familiar. Mientras que en las chicas no recae la responsabilidad económica familiar y la vida académica supone una obligación que se cumple hasta llegar a edad casadera. La obligatoriedad de la educación básica en el estado español favorece que no haya abandonos como en las zonas rurales en Marruecos. Esto sumado a que el contexto social con respecto al matrimonio ha cambiado en la sociedad marroquí donde la edad de casamiento de las mujeres es mayor (El Ayadi et al., 2013), lo que favorece a una inmersión mayor de las mujeres en la educación y en la vida laboral.

No obstante, en clave externa, observamos como la socialización con la sociedad española no musulmana viene marcada por dos grandes variables: el racismo y la islamofobia de género. El racismo será sufrido por los chicos en acciones como el cuestionamiento escolar por parte del profesorado en la escuela:

M- yo en el colegio, eh, (...) acabe de cierto modo harto, porque siempre me regañaban más que los demás, si se hablaba en clase, pues la profe siempre me apuntaba a mí, eh, luego pues que hace una gamberrada con otros amigos eh, por ejemplo, mis amigos, eh, eran todos españoles, y mis castigos siempre eran más severos, eh, y eso es verdad (chico, 25 años, estudios de grado medio profesional, trabaja por cuenta ajena, Madrid)

A- buah, yo en el instituto, eh, lo he pasado mal, pero a lo basto con los profesores, eh, es que tenía una profesora que todos los días me decía que no iba a llegar nada y que tengo suerte si termino la ESO, eh, es que he llorado y no puedes hacer nada porque son profes, eh, y mira me he sacado mi bachillerato y ahora estoy en mi ciclo (chico, 22 años, estudiante de grado profesional superior, Madrid)

A-yo paso del instituto, eh, tampoco que quieran allí que estudies, eh, y también los profes te dicen es que no vales para estudiar, haz un grado de mecánico y no sé qué (...) yo creo que muchos profes nos tienen manía por ser marroquíes, eh, a ver, que hay buenos, pero también es que se nota (chico, 18 años, estudios secundarios, Madrid)

B-aquí lo que tenían es que las chicas marroquíes son las tranquilas y las que estudian y los chicos son unos liantes (...) una profesora me lo dijo así tal cual, al

empezar el curso y me dijo a ver si cambiáis mi perspectiva (chico, 22 años, estudiante universitario, Madrid)

Los testimonios muestran cómo la escuela acaba siendo un lugar de conflicto permanente en la que se ven apuntados por el profesorado. Pensamos que puede ser una de las razones del desencanto hacia el estudio y no progresar en niveles superiores. Mientras que a lo largo del trabajo hemos podido observar cómo la islamofobia es una constante en su día a día que está presente también en la escuela. La retórica de salvación hacia la mujer musulmana favorece que sean tratadas de formas paternalistas en la escuela y cómo para algunas estudiar bien significaba ascender a nivel social en la escuela (Mijares, 2014):

F- tenía un profesor que era majo, pero era islamófobo, para él el islam es una de las religiones que más maltrataban a la mujer, religión retrógrada, no era racista conmigo

P- ¿estudiabas bien?

F- sí, pero no, o sea, eh, no era por eso, para él era una chica que me tenía que salvar ahora lo pienso y digo joder qué tío más islamófobo, pero ahora lo pienso y digo él me ayudo a pensar a replantearme ciertas cosas (chica, 28 años, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, Toledo)

A-y empecé a estudiar muy bien y los niños se empezaron a acerar a mí, porque claro, no es lo mismo una niña que no pega palo al agua que una niña que es la del sobresaliente en clase que todos los niños se acercan a ella para preguntarle y al final te acaban conociendo pero al final yo necesitaba eso para que mis amigos me dijeran, yo es que he escuchado unos comentarios, es que esos latinos, son unos calienta sillas pero a la chica latina que estudiaba bien no le decían lo mismo, tú no Karima, tú no Fátima es que tú eres diferente, tú eres diferente por qué, y te consideramos española por ser, *ya3ni* siempre considerar lo bueno como algo propio y lo malo no es nuestro, lo que al final te intentabas definir siempre por lo que se consideraba bueno y llegas a un punto en el que ya está, por qué, se acabó (chica, 22 años, estudiante universitaria, Madrid)

En conclusión, observar la religiosidad en clave de género nos pone ante factores ya expuestos en el “estado crítico del islam” pero que influyen con diferente intensidad y relación según el género. Para los chicos el patriarcado y el racismo mientras que para las

chicas el patriarcado y la islamofobia de género, presiones y violencias que en diferentes contextos discriminan de forma negativa o positiva. Todo ello favorece respuestas y estrategias diferentes en la construcción y percepción individual de la religión y la religiosidad donde las chicas protagonizan un papel activo mientras que los chicos se ciñen a un papel pasivo.

6.3. Musulmán marroquinizado secular

He denominado como “musulmán marroquinizado secular” a aquellos jóvenes que construyen tanto su religiosidad como su identidad, a través de la consideración de “lo marroquí”. Para estos jóvenes ser musulmán y ser marroquí es indivisible. Fundamentalmente chicos, las pocas chicas que hemos identificado que se muestran en esta línea no lo hacen de manera acrítica, sino que comparten con todas las chicas entrevistadas una posición crítica frente al patriarcado y el machismo comunitario.

Se trata de un perfil que se define identitariamente en primera instancia como marroquí. Una parte de ellos son jóvenes que han llegado a España habiendo pasado su primera parte de escolarización en Marruecos. Aquellos que han nacido en España viven o han vivido una situación administrativa migrante y no han conseguido la nacionalidad hasta edad adulta de forma independiente de sus familiares.

Respecto al nivel académico, la gran mayoría es de un nivel escolar medio-bajo excepto tres casos que tienen estudios universitarios. La escuela -como para todos los jóvenes- supone el primer lugar de socialización después de la familia donde exponen su toma de conciencia como marroquíes y musulmanes debido al constante cuestionamiento de sus compañeros y profesores. He de puntualizar que las formaciones más básicas y medias (formaciones de grado profesional de carácter manual) están ocupadas por chicos. Como hemos apuntado, creemos que tanto el racismo estructural del que son objeto en la escuela y el papel otorgado al hombre en el patriarcado (donde son invitados a ser el sustento de la familia, y además acentuado por la situación de precariedad en la que se encuentra muchas de sus familias) favorece que los jóvenes salgan antes de los estudios para introducirse en el mundo laboral y que sean los que más fracaso escolar sufren. Mientras que las chicas se ven beneficiadas en este sentido de una forma “positiva” ya que como muchas apuntan, en la escuela se considera que la forma de “salvarlas” de una religión

que las oprime es la educación (Mijares, 2014) y, en consecuencia, encuentran un apoyo o atención particulares y que no reciben los chicos .

Siguiendo con la socialización, hemos de apuntar que se trata de un perfil con una relación estrecha con la comunidad marroquí donde la gran mayoría tiene un mayor número de amistades de origen marroquíes o incluso marroquíes. En el caso de los chicos son los que más relación tienen con amistades españolas no musulmanas debido a la aceptación al ocio o la falta de presión comunitaria en las relaciones amisto-amorosas. Mientras que las chicas expresan una mayor ruptura con su entorno español no musulmán debido a estas mismas circunstancias, y explican sentirse incómodas o incluso observadas por la presión comunitaria. Tanto en chicos como chicas la relación familiar se describe como un referente donde las diferencias se describen como educativas dado el bajo nivel de los padres y por tanto su escaso conocimiento del saber religioso o como “anticuado” ya que no se adapta a las circunstancias sociales y temporales en las que viven los jóvenes. Estas discrepancias se generan sobre todo en la forma de acceder al matrimonio, las relaciones amistosas entre chicos y chicas, el papel de la mujer, la forma de la vestimenta o la manera de vivir el día a día que tiene que ser “más moderna” (viajar en verano a otros sitios que no sea Marruecos, disfrutar de un ocio más variado, etc.) según sus expresiones. Así como consideran que las diferencias respecto a lo religioso y a la religión se debe a una cuestión de edad donde su condición de jóvenes le predispone a un nivel más bajo de religiosidad.

6.4. Musulmán aculturado

He denominado musulmán aculturado a aquella persona que se emancipa del vínculo cultural religioso y de los estereotipos impuestos por la sociedad española hacia el islam y la comunidad musulmana. Esta emancipación permite crear un nuevo espacio donde definirse y verse como musulmán teniendo más en cuenta el contexto de los jóvenes musulmanes de origen marroquí. Los nuevos canales de información como internet y las redes sociales muestran a la juventud nuevas formas de ser musulmán que salen del rol nacional y cultural de los padres y la comunidad marroquí.

Ser musulmán será una de las variables centrales vitales y por las cuales se construye toda su identidad.

La gran mayoría de personas que responde a este perfil tienen estudios universitarios y una situación administrativa y económica estable. Han nacido en España y tienen

nacionalidad española desde edad muy temprana. Al igual que el perfil de musulmán secular está formado mayoritariamente por mujeres. Se caracteriza por una socialización mixta, aunque con una mayor presencia del ámbito musulmán que vendrá a estar caracterizado por el contacto las asociaciones juveniles musulmanas. La amistad con chicos y chicas de su edad que viven experiencias similares (hijos de inmigrantes, discriminación, choques intergeneracionales) cobra relevancia en la construcción de su identidad y religiosidad, ya que se crean lazos de pertenencia y nuevas dimensiones de lo que significa ser musulmán. La socialización dentro de la comunidad musulmana rompe con las reglas étnico-culturales que establece la primera generación de migrantes musulmanes. Para estos jóvenes el factor común y unificador será el islam mientras que la cultura que se vincula a ésta suele desviar el significado “real” de la religión.

En cuanto a la religiosidad, se observa una cierta “ortodoxia” ya que, aunque se respeta la práctica y concepción religiosa individual de cada persona, se aboga por que existen unas normas y conceptos inquebrantables. Estos son los pilares del islam y una cierta “moral religiosa” que tiene que ver con la socialización principalmente donde destacan temas como la ciudadanía, la amistad o el matrimonio. Su grado de observancia de todas estas prácticas religiosas y concepciones podría describirse como alta. Las individualizaciones religiosas se consideran como desviamientos o como meros momentos pasajeros hasta dirigirse a la forma correcta. No obstante, se critica el señalamiento comunitario y su presión hacia personas que no observan las normas religiosas ya que consideran que es la causa del alejamiento y el desconocimiento religioso de muchos jóvenes. Se aboga por un debate abierto y desde el respeto sobre lo religioso y la religión para poder mantener la unidad de la comunidad musulmana y garantizar la práctica del islam.

La gran mayoría de personas entrevistadas que responden a este perfil narran un acercamiento a lo religioso después de un período de crisis existencial. Estas crisis venían promovidas por varios factores como la islamofobia, el terrorismo internacional, conflictos intergeneracionales o crisis personales. Un período que impulsó una búsqueda individual lejos de los centros tradicionales de conocimiento y autoridad religiosa reorientando la mirada hacia Occidente. Más allá de la práctica contextualizada del musulmán aculturado, importa la reconstrucción del discurso religioso y la religión que enfrenta formas tradicionales e institucionales con las que se ha considerado el islam y su práctica buscando nuevos focos de conocimiento religioso. Un procedimiento que como

muestra Téllez (2011) empieza después de los atentados del 11M y desarrolla todo un tejido asociativo en el que reflexionar sobre el islam y la comunidad musulmana en España.

6.5. Musulmán secularizado

Como tal me refiero a los jóvenes que muestran desde el primer instante una “reflexividad” tanto en la construcción identitaria como la religiosa. La descripción de su identidad no se fija en una nacionalidad o en la religión como en los que definíamos como musulmán marroquí secularizado o el musulmán aculturado. Podríamos incluso describirla como una “identidad líquida” (Bauman, 1999) que se mueve en varios elementos como el barrio en el que han nacido, la localidad, el país, la región de origen de los padres, la religión e incluso la posición política que ocupan como musulmanes e hijos de marroquíes en España.

En el trabajo de campo, la mayoría de las personas que forman este perfil son mayoritariamente mujeres a excepción de un hombre. Tienen estudios superiores nacidas en España o han llegado al país a una edad temprana. Disfrutan de una situación administrativa estable ya que poseen la nacionalidad española desde hace años, debido a que la instalación de sus padres en el país es larga en el tiempo. En cuanto a la socialización, parece que presentan una socialización en la que mantienen relaciones de amistad con musulmanes de diversos orígenes y con españoles o personas de otras nacionalidades. En sus relatos cuentan como este contexto social le ha enriquecido a la hora de conocer como en diferentes culturas entendidas como islámicas se vive la religión y lo religioso. Como hacían los jóvenes que presenté como musulmanes aculturados, la diversidad étnica y cultural del islam en España supone una variante para discernir entre lo que es cultural y lo que es religioso. Así mismo vivir en España ha supuesto también un factor decisivo en la construcción de su religiosidad. La islamofobia y el racismo van a ser una de las variables que tienen una consecuencia directa en su forma de relacionarse con lo religioso. Narran con exactitud distintos períodos en el que desarrollan diferentes etapas religiosas. A diferencia del perfil musulmán aculturado estas etapas no van de musulmán pasivo o de herencia a musulmán consciente y activo religiosamente, sino que intercalan momentos o etapas de pasividad religiosa, con otros de odio hacia lo religioso, de religiosidad activa o incluso “alta” como han descrito en algunos testimonios para volver a una religión pasiva.

La religiosidad de este grupo se caracteriza por un proceso de reflexión en el que analizan todos estos factores que hemos expuesto en el párrafo anterior, y como se ha podido observar a lo largo del trabajo. Las ciencias sociales o el feminismo islámico van a ser una de las fuentes con las que redirigen su religiosidad y realizan una contextualización con la que entender la posición que ocupan en la comunidad, la sociedad española y las violencias a las que se ven sometidas ;un proceso de conocimiento que genera formas de entender lo religioso y reivindicarlo como derecho en la sociedad española y como una opción personal a desarrollar de forma privada en la comunidad musulmana marroquí; un posicionamiento que podría describir también como un “secularismo piadoso” en el que se observa una individualización de lo religioso siguiendo, creyendo en los preceptos y las prácticas religiosas.

Son personas que rezan generalmente, cumplen con el ayuno en Ramadán, algunas chicas llevan hiyab y creen en el matrimonio, etc. Llevan a cabo una serie de prácticas que se realizan cotidianamente, o que han sido pausadas o abandonadas en diferentes etapas en su vida. A su vez consideran que todas esas prácticas no determinan ni la musulmanidad ni el grado de religiosidad, ya que consideran que se trata de un sentimiento personal e intransferible.

6.6. Agnóstico cultural y ateo antirreligioso

Se trata del perfil más especial o complicado debido a la dificultad de encontrar una persona que se preste a hablar de esta actitud frente a lo religioso. La falta de creencia cuando no la actitud antirreligiosa es un tema tabú en la comunidad marroquí instalada en Europa e incluso es constitutiva de delito en muchos países islámicos. Esto se hace palpable sobre todo en redes sociales donde aquellos que se definen como agnósticos o ex musulmanes se ven sometidos a ataques e incluso acoso. Esta última categoría podría definirse como ateo.

La autodenominación como “exmusulmán” responde a una posición política más que espiritual, donde prima la idea de haber dejado de ser musulmán a favor del su ateísmo o agnosticismo. Podría considerarse como un ateísmo antirreligioso debido en muchas ocasiones a experiencias traumáticas familiares o en los países de origen. La mayoría de las personas que forman este perfil son mujeres que consideran que el islam y la sociedad islámica es patriarcal por antonomasia y que la única forma de escapar de esta violencia

es abandonar la religión. Muchas de estas mujeres tienen una presencia pública notoria en tanto que son autoras de libros o participan en medios de comunicación. Sus posiciones y discurso antirreligioso pueden considerarse en muchas ocasiones islamófobo debido al contexto occidental en el que se producen. Esto se debe a que muchos de sus posicionamientos se articulan de una misma estructura de odio y discriminación que la islamofobia: el islam como el mal mayor de las mujeres musulmanas, el machismo y patriarcado como esencia de la religión islámica y por tanto de todos los musulmanes, la superioridad de occidente sobre oriente o la incompatibilidad del islam con la modernidad y el feminismo. Así como resaltar que algunos estudios apuntan a que estas realidades han sido utilizadas como herramientas para alimentar la islamofobia en occidente ya que se utilizan como ejemplos prácticos de todos sus posicionamientos ideológicos y políticos islamófobos (Smith, 2014).

Muy diferente es el posicionamiento de nuestra entrevistada que se define como agnóstica de cultura musulmana. Se trata de una chica con estudios universitarios y con un trabajo estable. Nacida en España y con nacionalidad española viene de una familia que lleva desde los años 80 en el país. Sus constantes referencias a la familia apuntan a un ambiente familiar poco riguroso con la práctica religiosa. Explica que algunos miembros de su familia no cumplían con preceptos tan fijados socialmente como el ayuno en el mes de Ramadán y que algunos familiares han ido cumpliendo conforme avanzaban de edad. Este clima de ausencia de presión familiar revela una situación de respeto mutuo en la que la religiosidad se concibe como algo personal e individual en el que cada persona tiene la libertad de buscar y encontrar su propio camino. Considero que esta situación es la que ocasiona que su discurso no haga gala de una agresividad ni contra el islam ni los musulmanes. Si bien se muestra crítica con actitudes y realidades sociales que afectan sobre todo a las mujeres en la comunidad musulmana y marroquí; una imagen que le llegaba desde los medios de comunicación, redes sociales o través de la escuela y que le produjo la necesidad de búsqueda en las fuentes religiosas sobre este tema. Este hecho lo describe como la razón de su alejamiento paulatino de la religión hasta el agnosticismo. La posición de la mujer en la religión la describe como una confrontación directa con sus creencias y contexto en el que vivía. Su incompatibilidad de reconciliar sus posiciones feministas con la religión es la razón principal de su abandono religioso. Lo hemos descrito como “agnosticismo cultural” debido a que no renuncia a su bagaje islámico en los momentos que califica como críticos en la vida, como la muerte de un familiar o la

enfermedad en los que se dirige al islam como guía espiritual a seguir. Mientras que en otros aspectos de la vida diaria la religión está ausente totalmente a excepto de acudir a los encuentros familiares en las fiestas religiosas (Ramadán, Eid al-Fitr, Eid al-Adha, la vuelta de un familiar de la peregrinación a la Meca)

Aparte de su contexto familiar he de apuntar que en lo que respecta a su contexto social ha sido y es exclusivamente no musulmán. El único contacto que ha tenido con el islam y la comunidad marroquí ha sido el familiar. Describe su entorno escolar como multicultural con pocos compañeros de origen marroquí, con los que no tiene relación hasta la época universitaria. En esta época describe nuevamente un ambiente de respeto y tolerancia con sus amigas de origen marroquíes ya que su situación era tratada con absoluta normalidad y no observaba problemas al hablar de temas como el machismo comunitario o el patriarcado en el contexto religioso. Una realidad que creo que se debe a la pérdida de presión social de lo religioso en el día a día de los jóvenes musulmanes de origen marroquí. Sin negar el contexto familiar y en ocasiones comunitario donde se tiene a crear ciertas normas sociales que imitan los contextos de origen, la realidad es mucho más compleja ya que en la escuela y mediante la socialización con sus coetáneos españoles la juventud musulmana de origen marroquí toma contacto con otras realidades donde el secularismo y la individualización religiosa se convierte en algo completamente normalizado y habitual.

Una característica en común en casi todos los perfiles y con más similitud entre el agnosticismo cultural y el islam secular es la cuestión de género donde la gran mayoría de las chicas describen un punto de inflexión por el que toman conciencia de su situación de mujeres musulmanas tanto dentro como fuera de la comunidad. A partir de este momento se inicia en la gran mayoría un proceso de búsqueda que acaba, en un abanico amplio de posibilidades: abandono religioso, pasividad religiosa, contextualización o individualización religiosa.

CONCLUSIÓN

El protagonista de la novela *The Taqawcores* declara que hace tiempo que dejó de contestar a la pregunta ¿qué es el islam para él? porque “¿qué podría significar más allá de lo que tú quieras que signifique?” (Muhmmad Knight, 2014:16) La respuesta a esta pregunta parece que ha sido uno de los objetivos de muchos investigadores. El islam sigue centrando la atención de la mayoría de las investigaciones sobre las diferentes comunidades musulmanas de Europa. No puedo escapar a esta pregunta que, aunque haya intentado realizar con un nuevo enfoque, no deja de centrar el islam como uno de los puntos claves al estudiar cualquier aspecto de la población musulmana. En mi caso, el estudio sobre la religiosidad de la juventud musulmana de origen marroquí me ha expuesto a varias realidades y análisis que más que soluciones me plantean preguntas y nuevos horizontes en los que ahondar para entender la situación que viven estos jóvenes en particular y la sociedad musulmana en general. Y aunque parezca una afirmación sencilla la gran conclusión que emana de este trabajo es que los jóvenes musulmanes de origen marroquí son mucho más que musulmanes de origen marroquí.

El trabajo de campo realizado y las entrevistas son el vivo reflejo de la heterogeneidad de estos jóvenes. Las diferentes situaciones sociales y experiencias vitales descritas nos sitúan ante la necesidad de comprender cómo funciona y afecta variables como la clase social o el género en clave intercomunitaria. En un primer momento se veía la inmigración como factor unificador de clase del colectivo marroquí, sin embargo, se observa una serie

de circunstancias como la situación administrativa, el arraigo en el país de acogida y la estabilidad laboral que impacta de forma crucial en la vida de estos jóvenes y crea diferencias entre ellos. La gran mayoría de estos jóvenes no han emigrado pero debido a factores administrativos derivados de la ley de extranjería y de los reglamentos de aplicación se han visto expuestos a vivir una vida de inmigrantes: tener un documento de identificación como extranjero (NIE) habiendo nacido en España, hacer las colas interminables en extranjería, emigrar a un segundo país porque los padres se quedan sin trabajo, llegar a la mayoría de edad y empezar los trámites para conseguir la nacionalidad española, etc. Todas estas situaciones los colocan en una situación afectiva en la que ser español no es algo evidente ni sentido, sino que en ocasiones es un “estatus” reconocido administrativa y socialmente.

El género es otra de las variables que aparece de forma constante en las entrevistas y trabajo de campo realizados. Más allá de la conciencia de los jóvenes y la crítica sobre el patriarcado y machismo que ha sido ejercida de forma unánime en la mayoría de las chicas, cabe preguntarse cuestiones como ¿hasta qué punto afecta el género en la construcción de la religiosidad? ¿O acaso estamos ante una nueva forma de construir el género en clave comunitaria? Al igual que la variable anterior es un factor que viene delimitado por la realidad social española que enmarca el papel de la mujer musulmana en una imagen estereotipada centrada en la opresión y la falta de libertad en confrontación con una mujer española no musulmana libre y liberada de la opresión machista social y religiosa.

La sociedad española no musulmana va a ser un reflejo para estos jóvenes a la hora de reconocerse, pensarse y comportarse como jóvenes musulmanes de origen marroquí. El islam y la comunidad musulmana han sido en las últimas décadas uno de los centros del debate tanto en Europa como en España. La politización sobre este debate que se centra en fundamentos securitarios delimita la evolución del islam y los musulmanes en España y Europa, posicionándolos no sólo como los eternos extranjeros sino como el enemigo de la identidad y prosperidad occidental.

En este contexto, la religión es un componente importante en las vidas de estos jóvenes que construyen, deconstruyen y revisan constantemente. Sin embargo, se trata de un componente que se ve afectado por todo un entramado social y político en el cual se coloca a estos jóvenes en una posición determinada a partir de la cual construyen su día a día. Más allá del factor identitario en el que la mayoría de la juventud musulmana

entiende, personaliza o reproduce la mayoría de los valores y comportamientos socioculturales, debemos ser conscientes que a su vez aprenden a ser musulmanes en la misma situación. Su religiosidad va a venir delimitada y nutrida por este marco de socialización con la sociedad española no musulmana. Aparte de un bagaje familiar étnico, cultural y religioso que sumará un punto de partida en esa construcción identitaria y religiosa.

Es allí donde nace mi intención de enmarcar el islam bajo “el estado crítico del islam” que proporciona un cuadro para entender la naturaleza, historia y socialización del islam en España. Una historia y una relación de la cual parten los jóvenes musulmanes de origen marroquí para definir las lógicas religiosas y sus expresiones en su cotidianidad. La descripción de los contextos socioculturales a través de los cuales los jóvenes realizan sus interpretaciones se vuelven claves para entender la diversidad y complejidad que muestra no sólo el colectivo juvenil musulmán, sino también el islam en España.

Lo que a lo largo de los testimonios de las entrevistas puede parecer la confrontación y enfrentamiento continuo entre “dos mundos”: islam y sociedad española no musulmana y secular se difumina y parece cobrar un sentido único debido a la facilidad discursiva y lógica por la que estos jóvenes transitan entre estos “dos mundos”. Podría decir que esta confrontación continua que viven de forma cotidiana pone en evidencia la complejidad de la naturaleza del islam en España. Los jóvenes hablan de diferencias intergeneracionales, culturales, de género, de clase social que manifiestan según los contextos y desde donde son observados. A partir de aquí, los jóvenes adoptan multitudes de estrategias, diálogos, mediaciones y formas en las que entender y expresar su religiosidad. La religiosidad, la marroquinidad y la españolidad cobra mil sentidos y prácticas aportando así mil opciones y mezclas que parten desde la aceptación, el rechazo, la contextualización o la pasividad. Mostrando mil formas de ser, pensarse y expresarse como musulmán. La libertad que otorga el secularismo y la falta de un dispositivo de control político y social hace que las opciones sean miles y que la individualización religiosa sea una de ellas.

Cómo y desde dónde son observados estos jóvenes queda más que expuesto en los testimonios en los que a veces entre bromas confesaban que algunos planteamientos no los harían en presencia de una investigadora española no musulmana. En el capítulo de la metodología, he expuesto cómo en las entrevistas los entrevistados percibían una cierta cercanía debido a que compartíamos mismo orígenes y religión. Esta condición ha sido

un beneficio y un impedimento dependiendo de los momentos. Los silencios incómodos e intervenciones más cortas de los chicos, la confianza y relajación de algunas chicas a la hora de hablar, la petición de parar la grabación para expresar algunas opiniones o ideas muestra hasta qué punto estos jóvenes son conscientes de por quién son observados, cómo deben de posicionarse y cómo deben expresarlo. Mi participación en actos relacionados con el activismo contra el racismo y la islamofobia o en conferencias sobre mujer musulmana y feminismo, hizo que una parte de los entrevistados con estudios universitarios, miembros de asociaciones juveniles o afines a movimientos antirracistas me conociera; lo que muestra a su vez tanto la necesidad como el proceso de creación de referencias y autoridades autóctonas en las que los jóvenes buscan apoyo, conocimiento y representación.

Entender a la juventud musulmana de origen marroquí como agentes independientes que interpretan, dotan de significado y expresan su religiosidad e identidad desde su condición social y religiosa, supone, bajo mi punto de vista, el primer paso para entender la producción de un islam español. El islam español no debe ser entendido como una realidad o incluso “un proyecto” homogéneo, sino que, como un proceso de constante cambio, plural y complejo que se enmarca en una realidad social y política común. Sólo así podremos entender los diferentes factores y variables que emanan de él, así como, la interacciones sociales e intercomunitarias que nos ayudarán, a su vez, al entendimiento del mapa de pluralismo religioso español en el que se mueve actualmente la sociedad.

Como apunté al principio de este trabajo su objetivo era describir y entender las lógicas por las cuales la juventud musulmana de origen marroquí construye su religiosidad y da significado a su práctica religiosa. La descripción, la escucha activa y la observación de las diferentes situaciones socioculturales y discursos que generan a partir de ellas me han permitido trazar posibles puntos de partida para comprender su situación. Simulando mi experiencia con la del protagonista de la novela de *The Taqwacore* podría decir que en busca de la respuesta he encontrado más que islam y religiosidad. Me he topado con un diálogo en el que ya no veías a jóvenes musulmanes de origen marroquí sino que a chicos y chicas jóvenes que profesan el islam, tienen orígenes marroquíes, buscan su espiritualidad, investigan sobre su religión de forma individual poniendo en duda las fuentes tradicionales religiosas, se rebelan u observan de forma pasiva la religiosidad de sus familias y comunidad, transitan entre los transnacional y nacional, construyen una unión entre lo que ha sido considerado como “dos polos opuestos” o critican los roles de

género y las interpretaciones religiosas de las que emanan. Jóvenes diferentes que piensan, reflexionan, construyen, revisan, dudan, critican, rechazan, adaptan y cambian constantemente su identidad, su religiosidad y su práctica; aportando así un mapa variado y en constante cambio de lo que es y será el islam español.

BIBLIOGRAFÍA

Abu- Lughod, L. (1991). Writing against culture en R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 466-479). School of American Research Press.

Abu- Lughod, L. (2015). *Do muslim women need saving?* Harvard University Press edition.

Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 19, 129-157.

Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.

Allen, Ch. (2004). Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts. *American Journal of Islamic Social Sciences*, nº 21, 1-25.

Allievi, S. & Nielsen, J. (eds.) (2003). Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Vol. 1, *Muslim Minorities Series*. Brill.

Allievi, S. (2005). How the Immigrant has Become Muslim. *Revue européenne des migrations internationales*, 2, 135-163. <https://doi.org/10.4000/remi.2497> .

Al-Nawawy, M. & Khamis, S. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourse in Cyberspace*. Palgrave MacMillan.

Alsayyad, N. y Castells, M. (eds.) (2003). *¿Europa Musulmana o Euro-Islam? Política,*

Cultura y Ciudadanía en la era de la Globalización. Alianza Editorial.

Amghar, S. (dir.) (2006). *Islamismes d'occident. Etat des lieux et perspectives*. Ed. Lignes de Repères.

Anderson, W. J. (2003). New media, new publics: Reconfiguring the public sphere of Islam. *Social Research*, Vol. 70, 887-906.

Antón Hurtado, F. (2001). Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido. *Revista de estudios de juventud*, 53, 33-43.

Aparicio, R. (2001). La literatura de investigación sobre los hijos de inmigrantes. *Migraciones*, 9, 171-182.

Aparicio, R. (2007). Las "Segundas Generaciones" de origen inmigrante: ¿asimilación o integración?. *Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia intercultural de la Ciudad de Madrid*, 10, 7-24.

Arigita, E. (2010). Al- 'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional? *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXV (1), enero-junio, 113-135

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

Asad, T. (1993). "The Construction of Religion as an Anthropological Category" in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press. Abridged, 27-54.

Aubarell, G. y Moreras, J. (eds.). (2005). *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Institut Europeu de la Mediterrània.

Aya, A. (2013). *Islam sin Dios*. Editorial Kairós.

- Aya, A. (2010). *El islam no es lo que crees*. Editorial Kairós.
- Bayoumi, M. (2006). Racing Religion. *The New Centennial Review*, 6 (2), 267-293.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bhabha, H. K. (1996., El entre-medio de la cultura. En S. Hall y P. du Gay (eds.). *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 94-106). Amorrortu Editores.
- Bleich, E. (2009), Muslims and the State in the Post-9/11 West *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, 35 (3), March,353-360.
- Boubekeur, A. (2006). Islam et droit des femmes : l'empowerment des nouvelles élites féminines musulmanes en Occident. *Nouvelles voix. Perspectives*. In straw.
- Bowen, J. (2011). *Can islam be french ? Pluralism and pragmatism in a secularist state*. Princeton University Press.
- Bowen, J. (2004). Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic Migration Studies*, 30 (5), 879-894.
- Bowen, J. (2009). "Recognizing Islam in France after 9/11. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (3), March: 439-452.
- Brahm Levey, G. & Modood, T. (eds.) (2009). *Secularism, religion, and multicultural citizenship*. Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2010).¿Qué es la islamofobia? *Documentación Social*, 159, octubre-diciembre, 189-207.
- Bravo, F. (2011). Towards a definition of islamophobia: approximations of the early twentieth century. *Ethnic and Racial Studies*, 34 (4), 556-573.

Cachón Rodríguez, L. (2003). "Desafíos de la "juventud inmigrante" en la nueva "España inmigrante. *Revista de estudios de juventud*, 60 9-32.

Callejo González, J. J. (2010).Privatización, desinstitucionalización y persistencia de la religión en la juventud española. *Revista de estudios de juventud*, 91,29-47.

Cancio, M. (2010). *Los delitos del terrorismo: estructura típica e injusta*. Editorial Reus

Canteras Murillo, A. (2001).Los nuevos modos de creer de los jóvenes: una interpretación sociológica. *Revista de estudios de juventud* , 53,9-18.

Carré, O. (1986). A propos de Weber et l'Islam. *Archives des Sciences Sociales de Religions*, 61, 139-152.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Casanova, J. (1995).Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales. *Revista de Pensamiento Cristiano*, 178-179, 395-410.

Casanova, J. (2008).Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.

Casanova, J. (2009).Pluralismo religioso en el mundo de hoy. *Revista vasca de Sociología y Ciencia Política*, 46, 15-26.

Casanova, J. (2007).La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB d'afers internacionals* , 77, 13-39.

Castels, S. et al (1984). *Here for Good: Western Europe's New Ethnic Minorities*. Pluto Press.

Cesari, J. (1998). *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*. Ed. Complexe.

Cesari, J. (1995). France : islam et tradition républicaine. *L'Islam en Europe. Problèmes politiques et sociaux*, 746, 21-30.

Cesari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United State*. Palgrave Macmillan.

Cesari, J. (2009). Islam in the West: From Immigration to Global Islam. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 148-175.

Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.

Clarke, P. (ed.) (2011). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford University Press.

Contreras, J. M. (2006). La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 77, 41-63.

Contreras, J. M. (2017). *¿Hacia un islam español?: un estudio de derecho y política*. Editorial Tirant Humanidades.

Cornejo del Valle, M.; Cantón Delgado, M., y Llera Blanes, R. (coords). (2008). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Ankugeli Antropologia Elkartea.

Cuevas, A. y Peñín, J. (2010). ¿Qué papel tiene la religión en la lucha contra el racismo? *Revista de Estudios de la juventud*, 91, 123-133.

Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio anthropologique*. L'Harmattan.

Dassetto, F. (2000). *Paroles D'islam, Individus, Sociétés Et Discours Dans L'islam Européen Contemporain*. Maisonneuve et Larose.

Dessing, N., Jeldtoft, N. et al. (eds.) (2013). *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham. Ashgate.

Di Prospero, C. (2017). Antropología de lo digital: construcción del campo etnográfico en co-presencia. *Virtualis*, 8, 44-60.

Díaz Salazar, R. (1993). La transición religiosa de los españoles. En R. Díaz Salazar y S. Giner (ed.). *Religión y sociedad en España* (pp. 13-73). CIS

Durkheim, É. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, D.L.

Durkheim, É. (2009). *Las reglas del método sociológico*. Alianza Editorial.

Edward, S. (2009). *Orientalismo*. Debolsillo

Eickelman, D. F. y Anderson, J. W. (eds.) (2003). *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Indiana University Press.

Ekdale, B (2013). "Negotiating the researcher: interstitial, appropriated and digital Identities" en A. Medrado (Ed.). *Westminster Papers in Communication and Culture*, 9(2), 7-26.

El Ayadi M. et al. (2013). *L'islam au quotidien: enquête sur les valeurs et le pratiques*. La croisse de Chemins.

Elzo, J. (2001). Jóvenes y religión: comportamientos, creencias, actitudes y valores. *Revista de estudios de juventud*, 53, 19-32.

Elzo, J. (2001). Aspectos de la religiosidad de los jóvenes. *Documentación social*, nº 124, 97-112.

Elzo, J. (2004). Tipología y socialización de las familias españolas. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, nº 702, 205-230.

Elzo, J. (2006). Los valores en la adolescencia. *Cuadernos de pedagogía*, nº 359, 18-23.

Elzo, J. (2007). Valores ideológicos de los jóvenes: una aproximación empírica *Via. Valors, idees, actituds: revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, nº 2, 69-82.

Elzo, J. (2014). La dimensión de la familia. *Éxodo*, nº 125, 4-11.

Escribano Carrasco, M. (2008). El papel de las asociaciones juveniles en el diálogo entre civilizaciones. *Revista de estudios de la juventud*, 80, 169-185.

Esposito, J. L., Burgat, F. (eds.) (2003). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Rutgers University Press.

Esposito, J. L. & Tamimi, A. (eds.) (2002). *Islam and secularism in the Middle East*. Hurst & Co.

EUMC (2006). *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia*. Informe del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia. Casa Árabe.

Feixa, C. (2008). Generación uno punto cinco. *Revista de estudios de juventud*, 80, 115-127.

García Borrego, I. (2001). Acerca de la práctica y la teoría de la investigación sobre inmigración en España. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 4, 145-162.

García Borrego, I. (2007). Jóvenes Inmigrantes y Sociedades en tránsito En A. M. López Sala y L. Cachón Rodríguez (eds.). *Juventud e Inmigración: Desafíos para la Participación y para la Integración*(pp. 158-171). Gobierno de Gran Canarias.

García Borrego, I. (2008). Herederos de la condición inmigrante: adolescentes y jóvenes en familias madrileñas de origen extranjero. Tesis de Doctorado, Madrid : Dpto. De Sociología I, Facultad de CC. Políticas y Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
García Jorba, J. M. y Roca i Girona, J. (2003). De la sotana al desapego: panorámica de las relaciones entre juventud y religión en la España del siglo XX. *Jóvenes: revista de estudios sobre juventud* 19, 28-49.

García Ortiz, P. y Díaz Hernandez, R. (2008). Niños marroquíes en España : nacimientos y segunda generación. En B. López García (dir.) (2004). *Desarrollo y pervivencia de las redes de origen en la inmigración marroquí en España*. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración.

Gesser, S., y Rein R. (coords.) (2011). *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*. Fundación Tres Culturas.

Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. La Découverte.

Gil, D. (2018). “Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 49-70.

Göle, N. (2002). “Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries”, en *Public Culture* 14(1), 173-190.

Göle, N. (2004). Visible women: actresses in the public realm. *New Perspective Quarterly*, 21(2), spring, 12-13.

Göle, N. (2007). *Interpretaciones: el islam y Europa*. Ediciones Bellaterra.

Göle, N. (2015). *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*. La Decouverte.

Gómez, P. (2004). El proceso de reagrupación familiar. En B. López García, (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Dirección General de Migraciones/Universidad Autónoma de Madrid.

González Alcantud, J. A. (2002). *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Anthropos Editorial.

González Blasco, P. (2004). La socialización religiosa de los jóvenes. En n J. González Anleo,, P. González Blasco y J. Elzo, (coords.). *Jóvenes 2000 y Religión* (pp.134-137).

Madrid. S.M.

Griera i Llonch, M. M. y Urgell i Plaza, F. (2002). *Consumiendo religión: un análisis del consumo de productos con connotaciones espirituales entre la población juvenil*. Fundación La Caixa.

Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 861 – 878.

Guerrero, A. (2009). Islam en Internet: El concepto del ciberislam. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 8, 85-94.

Guerrero, A. (2012). C-iber-Islam: Génesis de la red virtual islámica española (1996-2010). Tesis doctoral inédita. Madrid: Departamento de Estudios Árabes Islámicos, Universidad Autónoma de Madrid.

Hammer, J. (2013). (Muslim) Women's Bodies, Islamophobia and American Politics. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 42, (1), 29-36.

Hammer, J. y Spielhaus, R. (2013). Muslim Women and the Challenge of Authority: An Introduction. *The Muslim World*, nº 103 (3), 287-294

Hall, S. (2010), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Envió Editores.

Halliday, F. (1999). "Islamophobia" reconsidered *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5), 892-902.

Hernando de Larramendi, M. y Planet, A. I. (2003). Maroc-Espagne : la crise de l'ilot du Persil. En R. Leveau (eds.). *Afrique du Nord Moyen-Orient. Espace et conflits*. Les Etudes de la Documentation Française

Hervieu-Léger, D. (2002). Space and Religion : New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1) , 99-105.

Hine, Ch. (2007). Connective Ethnography for the Exploration of e-Science. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(2), 618-634.

Hine, Ch. (2000). *Enografía virtual*. Editorial UOC.

Ibañez, J. (1990). Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas » en *El análisis de la realidad social. Métodos y Técnicas de Investigación* (pp.42-75), Alianza Editorial.

INJUVE (2010). *Informe de la juventud en España 2010*. Instituto de la Juventud.

INJUVE (2012). *Informe de la juventud en España 2012*. Instituto de la Juventud.

Jiménez-Aybar, I. (2004). *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Navarra Gráfica Ediciones.

Jiménez-Aybar, I. (2006). Tras el 11-M: presente y futuro del proceso de institucionalización del Islam en España. *Derecho y religión*, 1, 67-86.

Jiménez Ortiz, A. (2007). Incredencia y jóvenes: datos y posibles raíces *Misión Joven*, 363, 5-14.

Jones, S. (2014). *The emergence of the digital humanities*. Routledge.

Jouili, J. & Amir-moazami, Sch. (2006). Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious muslim women in France and Germany *The Muslim World*, 96 (4), 617-642

Khiabani, G. & Williamson, M. (2008). Veiled bodies-naked racism: culture, politics and race in the Sun. *Race and Class*, 50 (2), 69-88.

Khosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Ed. Flammarion.

Kumar, D. (2017). Islamophobia and Empire: An Interstitial Approach to the Study of Anti-Muslim Racism. En N. Massoumi,, T. Mills, & D. Miller (eds.). *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State* (pp. 49-73). Pluto Press.

Kundnani, A. (2017). Islamophobia as Ideology of US Empire. En N. Massoumi, Narzanin, T. Mills, & D. Miller, David (eds.). *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State* (pp. 35-48). Pluto Press.

Kundnani, A. (2016). *Islamophobia: lay ideology of US-led empire*, <http://www.kundnani.org/draft-paper-on-islamophobia-as-lay-ideology-of-us-led-empire/>

Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.

Lacomba Vázquez, J. (2001). *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas.*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: una lectura de liberación*. Icaria Editorial.

Lamrabet, A (2011). *Femmes, Islam, Occident: chemins vers l'universel*, Séguier.

Lamrabet, A. (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 21, 31-46.

López García, B. (2002). El islam y la integración de la inmigración social. *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, 129-143.

López García, B. (dir.) (2004). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Dirección General de Migraciones/Universidad Autónoma de Madrid.

López García, B. (dir.) (2004). *Desarrollo y pervivencia de las redes de origen en la inmigración marroquí en España*. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración.

López García, B. y Ramírez, Á. (et.al.) (2007). *Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Icaria Editorial.

López Bargados, A. (2009). Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona”, en VV. AA., *Rastros de dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S* (pp111-140) Virus.

López Bargados, A. (2014). Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del “terror islámico” en Catalunya. En Á. Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 16-40). Bellaterra.

López Bargados, A. y Ramírez, Á (2015). Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia. *Viento Sur*, 138, 19-26.

López Bargados, A. (2016). La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 73-80

López Bargados, A. (2018). Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 89-108.

Luckmann, Th. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Sígueme.

Martín Corrales, E. (2002., *La imagen el magrebi en España*. Bellaterra.

Massoumi, N., Mills, T., & Miller, D. (2017) Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-Centered Approach. En *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State* (pp. 3-32). Pluto Press.

Mateo Dieste, J. Ll. (1997). *El moro entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Fundació La Caixa.

Madonia, S. (2014). Islam transnacional y nuevos espacios de libertad religiosa: Las redes sociales en la construcción de una identidad hispano-musulmana." *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 16,1-26.

Madonia, S. (2018). *Musulmanes, jóvenes y ciudadanos. Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Politeya: Estudios de Política y Sociedad. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mahmood, M. (2002). Good Muslim, Bad Muslim: A political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, New Series, 104 (3), 766-775.

Mahmood, S. (2006). Secularism, hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic reformation. *Public culture*, 18 (2), 323-347

Mahmood, S. (2009). Religious reason and secular affect: an incommensurable divide? *Critical Inquiry*, 35, 836-862.

Mandaville, P. (2003) Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse. En S. Allievi, J. S. Nielsen (eds.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (pp. 127-145) Brill.

Mandaville, P. (2009). Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (3), 491-506.

Mantecón, J. (1995). *Los acuerdos del estado con las confesiones acatólicas*. Universidad de Jaén.

Manzano, E. (2000). La construcción histórica del pasado nacional. En J. S. Pérez Garzón (et al.). *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder* (pp. 33-62). Crítica.

- Márquez, J. (2004). Creyentes, pero no practicantes. *Hacer Familia*, 122, 30-32.
- Martín Velasco, J. (2007). La situación religiosa de los jóvenes en Europa: ensayo de interpretación y propuestas de acción. *Misión Joven*, 363, 25-49.
- Martinez Cortes, J. (2000). El futuro de los jóvenes. *Misión Joven*, 286, 15-24.
- Mijares, L. y Ramírez, Á. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, 24, 121-135.
- Mijares, L. (2014). El Efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos. En Ramírez, A. (ed.) *Alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp.189-217). Edicions Bellaterra.
- Miret Magdalena, E. (2001). Hacia un nuevo sentido de lo sagrado, y la crisis religiosa de la juventud. *Revista de estudios de juventud*, 53, 73-79.
- Mishra, S., y Shirazi, F. (2010). Hybrid identities: American Muslim women speak. *Gender, Place y Culture: A Journal of Feminist Geography*, 17 (2), 191-209.
- Mirza, H. & Meetoo, V. (2013). Gendered surveillance and the social construction young Muslim women in schools. In K. Bhopal, K. & U Maylor (eds.). *(In) equalities: Race, class and gender* (pp.200-232) Routledge
- Modood, T. (1992). *Not Easy Being British*. Runnymede Trust and Trentham Books.
- Modood, T. (2001). British Asian identities. En D. Morley, D. K. Robins (eds.). *British Cultural Studies* (pp. 67-78) Oxford University Press.
- Modood, T., Triandafyllidou, A., & Zapata-Barrero, R. (eds.) (2006). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Routledge.

Modood, T. (2005). *Multicultural politics: racism, ethnicity and Muslims in Britain*. Edinburgh University Press.

Moreras, J. (2005). ¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha. En A. Pedreño Cánovas y M. Hernández Pedreño (coords.). *La condición inmigrante: explotación e investigaciones desde la Región de Murcia* (pp. 227-240). Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria.

Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB.

Moreras, J. (2008) ¿Conflictos por el reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña. En A. I. Planet y J. Moreras *Islam e Inmigración* (pp. 53-76). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Moreras, J. (2009) La Integración por la Identidad. Interrogantes desde el Islam Europeo. En P. Guichard. , (eds.) *El Islam y Occidente* (pp. 134-151) Universidad de Valladolid.

Moosavi, L. (2013). Islamophobia in the representations of islam and muslims by the British Government between 2001 and 2007. *Turkish Journal of Sociology*, 2013/2, 2/27, 2013/2, 333-368.

Naber, N. (2005). Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender. *The Muslim World*, October, 95 (4), 479-495.

Nabi, Sh. R. (2011). *How is Islamophobia Institutionalised? Racialised Governmentality and the Case of Muslim Students in British Universities*. PhD thesis, Manchester, UK, The University of Manchester.

Nash, M., y Marre, D. (eds.) (2001). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Edicions Bellaterra.

Nielsen, J. S. (1992). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press.

Nielsen, J. S. (2003). Transnational Islam and the integration of Islam in Europe. En S. Allievi y J. S. Nielsen (eds.). *Muslim Network and Transnational Communities in and across Europe* (pp. 28-51) Brill.

Nielsen, J. S. (2007). The question of Euro-Islam: restriction o opportunity. En A. al-Azmeh & E. Fokas. *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. (pp. 34-48) Cambridge University Press.

Nielsen, J. S. (2014). *Muslim political participation in Europe*. Edinburgh University Press.

Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote Poveda, A. (2007). El proceso de secularización en la sociedad española. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 77, 65-82.

Pérez-Agote, A. y Santiago García, J. A. (2005). *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI. Opiniones y Actitudes* nº 49. CIS.

Pérez-Agote, A. (2010). La irreligión de la juventud española. *Revista de estudios de la juventud*, 91, 49-63.

Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (2009). *La nueva pluralidad religiosa*. Ministerio de Justicia.

Pérez-Díaz, V. (2004). *La inmigración musulmana en Europa: turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*. Fundación “La Caixa”.

Peter, F. (2006). Individualization and Religious Authority in Western European Islam. *Islam and Christian Muslim Relations*, 17(1), 105-118.

Peter, F. (2006). Leading the Community of the Middle Way: A study of the Muslim Field in France. *The Muslim World*, 96 (4), 707-736.

Peter, F. & Arigita, E. (2006). Introduction: Authorizing Islam in Europe. *The Muslim World*, 96 (4), 537-543

Peter, F. (2013). Visual Government and Islamophobia, In P. Frank, S. Dornhof, Sarah & E, Arigita (eds.) *Islam and the Politics of Culture in Europe. Memory, Aesthetics, Art*, Bielefeld, Transcript.

Planet Contreras, A. I. (1998). *Melilla y Ceuta, espacios-frontera hispano-marroquíes*. Universidad Nacional de Educación a Distancia-Ciudad Autónoma de Melilla-Ciudad Autónoma de Ceuta.

Planet Contreras, A. I. y Ramos, F. (2006). *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

Planet Contreras, A. I. y Moreras, J. (2008). *Islam e inmigración*. : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Foro 17.

Planet Contreras, A. I. (2008). Laicidad, Islam e inmigración en la España contemporánea. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.

Planet Contreras, A. I. (2012). Diversidad religiosa y migración en la España de hoy. Análisis de actitudes y del marco legal. E n E. Aja, J. Arango y J. O. Alonso (eds.). *La hora de la integración. Anuario de Inmigración en España* (pp. 104-125). Edicions CIDOB.

Portes, A. y Aparicio, R. (et al.) (2009). *La Segunda Generación en Madrid: Un estudio longitudinal*, Análisis del Real Instituto Elcano (ARI), nº 67.

Portes, A., y Vickstrom, E. (et al.) (2013). Hacerse adulto en España. Autoidentificación, creencias y autoestima de los hijos de inmigrantes. *Papers: revista de sociologia*, 98

(2), 227-261.

Pont Clemente, J. F. (2010). Laicidad sin adjetivos. *Revista de estudios de juventud*, 91, 11-27.

Prado, A. (2010). *El islam como anarquismo*. Virus Editorial/Lallevir SL.

Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo: la religión como dispositivo colonial*. Akal.

Ramadán, T. (1994). *Musulmans dans la laïcité, responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Tawhid.

Ramadan, T. (2002). *El islam minoritario cómo ser musulmán en la Europa laica*. Trad. José Miguel Marcén. Bellaterra.

Ramadan, T. (2011). *Mi visión del islam occidental*. Trad. David González Raga, Fernando Mora. Kairós.

Ramberg, I. (2004). *Islamophobia and its consequences on Young People*. Council of Europe.

Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Editorial Catarata.

Ramírez, Á. (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Bellaterra.

Ramírez, Á. (2014). Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia. *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, (pp. 99-139). Bellaterra.

—
Ramírez, Á. (2016). La construcción del “problema musulmán”: radicalización, islam y pobreza. *Viento Sur*, 144, 21-30.

Reinares, F. (2003). *Terrorismo global*. Taurus.

Revilla, J. C. (2001). La construcción discursiva de la juventud: lo general y lo particular *Papers: Revista de Sociología*, 63-64, 103-122.

Robinson, F. (1990). *El mundo islámico*. Folio.

Rodrigo, M. y Medina, P. (2008). Juventud y Comunicación: el impacto de los medios de comunicación en la transmisión de valores interculturales. *Revista de estudios de la Juventud*, 80, 151-167.

Roy, O. (1999). *Vers un islam européen*, Esprit.

Roy, O. (2006). *El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Editorial Complutense. Foro complutense.

Roy, O. (2003). *El islam mundializado: Los musulmanes en la era de la globalización*. Tradc. José Ramón Monreal. Bellaterra.

Sabido Ramos, O. (2012). Posfacio La mirada de la religiosidad en George Simmel. En G. Simmel (2012) *La religión*. Gedisa Editorial.

Salguero, O. et al. (2013). *Encuentros. Diversidad Religiosa en Ceuta y Melilla*. Editorial Icaria.

Sánchez Nogales, J. L. (2008). *El islam en la España actual*. Biblioteca de autores cristianos.

Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus.

Sayad, A. (1976). *L'immigration algérienne en France*. Entente.

- Sayad, A. (1992). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. De Boeck.
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Seuil.
- Sayad, A. (1999). Immigration et pensée d'État. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129, 50-56.
- Sayyid, S. (2014). A Measure of Islamophobia. *Islamophobia Studies Journal*, 2(1), 10-25.
- Simmel, G. (1989). *Sociologia*. UTET.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Editorial Gedisa.
- Simmel, G. (2005). *El Problema Religioso*. Prometeo.
- Simmel, G. (2012). *La religión*. Editorial Gedisa.
- Smith, Ch. (2014). Ex muslims' Bible Prophecy, and Islamophobia: Rhetoric and Reality in the narratives of Wail Shoebat, Kamal Saleem, Ergun and Emir Carner. *Islamophobia studies journal*, 2, 76-93
- Sota García, E. (2013). *Religión "por la libre": un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. Alteridades.
- Tamayo-Acosta, J. J., (2008). Los jóvenes y el diálogo interreligioso. *Revista de estudios de Juventud*, 80, 47-59.
- Tarrés, S. (1999) Religiosidad musulmana en España: El Ramadán como tiempo festivo. *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18: 267-282.
- Tatary Bakry, R. (1995) Libertad Religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España. En M. Abumalham. (ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. (pp. 165-172). Trotta.

Téllez, V. (2008) La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 6, 133-143.

Tellez, V. (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la 'musulmanidad'*, Tesis doctoral defendida en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (inédita).

Téllez, V. (2014). La sospecha y el cuestionamiento de los vínculos transnacionales y globales en la identificación civil de musulmanes españoles jóvenes en Madrid.- *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16, 1-17.

Téllez, V. (2018)El “Pacto Antiyihadista” y sus implicaciones políticas, jurídicas y sociales: un análisis de los debates parlamentarios. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 9-30.

Tibi, B. (2003). Los Inmigrantes Musulmanes de Europa, entre el Euro-Islam y el Gueto. En N. Alsayyad y M. Castells (eds.). *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*. Alianza Editorial.

Tufail, W. y Poynting, S. (2013). A Common ‘Outlawness’: Criminalisation of Muslim Minorities in the UK and Australia. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, 2 (3), 43-54.

Tyrer, D. (2013). *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, Pluto Press.

Vernel, N. (2004). *Musulmans et citoyens*. Le Monde-Puf.

Yegenoglu, M. (1998). *Colonial Fantasies : Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press.

Zaman, M. Q. (2002). *The ulama in Contemporary Islam : custodians of change*. k

Princeton University Press.

Zapata-Barrero, R. (2006). The muslim community and Spanish tradition. Maurophobia as a fact, and impartiality as a desiderátum. En T. Modood, A. Triandafyllidou & R. Zapata-Barrero (eds.). *Multiculturalism, muslims, and citizenship* (pp. 143-161) Routledge.

Zine, J. (2006). Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity and Excellence in Education Special Issue: Ethno-Religious Oppression in Schools*, 39 (3), 239-252.

ANEXOS

Tabla con los datos y pseudónimos de los jóvenes entrevistados

| NOMBRE | GÉNERO | AÑOS | NACIMIENTO Y RESIDENCIA | ESTUDIOS Y EMPLEO | ESTADO CIVIL |
|---------|--------|------|--------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------------|
| Mohamed | hombre | 28 | Marruecos. (9 años cuando vino a España) Nacionalizado. Madrid | Universitarios | soltero |
| Bader | hombre | 25 | Marruecos. (7 años cuando vino a España) En proceso de nacionalización. Madrid | Grado Superior y cursando otro grado superior | soltero |
| Amira | mujer | 23 | Nacida en España. Nacionalizada. Madrid | Último curso en Universidad | soltera |
| Amir | hombre | | Nacido en España. Nacionalizado (reside en la Cañada). Madrid | Cursando estudios universitarios | soltero |
| Samira | mujer | 25 | Vino a España 9 años. En proceso de nacionalización. Madrid | Grado medio de formación profesional y desempleada | soltera |
| Miriam | mujer | 19 | Nacida en España. Nacionalizada. Madrid | Cursando grado superior de formación profesional | soltera |
| Hamid | hombre | 22 | Nacido en España. Sin nacionalizar. Madrid. | Repetidor, cursando bachillerato después de ser expulsado de grado medio. | Soltero |
| Yusef | hombre | 19 | Nacido en España y nacionalizado. | Formación profesional de | Soltero |

| | | | | | |
|---------|--------|----|--------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|-----------------|
| | | | | Grado medio de mecánico | |
| Fayruz | mujer | 28 | Vino a España con 9 años. Nacionalizada. Toledo | Estudios universitarios y trabajando por cuenta ajena. | Soltera |
| Muna | mujer | 24 | Nacida en Marruecos. Vino con un año. Nacionalizada | Grado superior de formación profesional. Trabaja por cuenta ajena. | Casada |
| Aruwa | mujer | 28 | Vino con 4 años a un pueblo de Navarra. Nacionalizada. | Estudios Universitarios. Trabaja por cuenta ajena. | Casada |
| Amina | mujer | 22 | Nacida en España. Nacionalizada | Estudiante Universitaria | Soltera |
| Najiha | mujer | 30 | Nacida en España. Nacionalizada | Estudios Universitarios y trabaja | Pareja de hecho |
| Nuhaila | mujer | 23 | Nacida y nacionalizada en España | Grado superior y trabaja en su ámbito | Soltera |
| Maruan | hombre | 26 | Nacido en España y nacionalizado | Grado medio de formación profesional y trabaja por cuenta ajena | Soltero |
| Ahmed | hombre | 19 | Nacido y nacionalizado en España. Madrid | Estudiante universitario | Soltero |
| Asraf | hombre | 22 | Nacido y nacionalizado en España. Madrid | Cursando último año de grado superior | Soltero |
| Yusra | mujer | 19 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid | Estudiante universitaria | Soltera |
| Hajar | mujer | 20 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid | Estudiante de formación profesional de grado superior | Soltera |

| | | | | | |
|---------|--------|----|------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|---------|
| Yasin | hombre | 25 | Nacido en Marruecos vino con 5 años. Nacionalizado. Madrid | Estudios Universitarios y trabaja por cuenta propia | Casado |
| Narima | mujer | 26 | Nacida en España y nacionalizada. Barcelona | Estudios Universitarios y trabaja por cuenta ajena | Casada |
| Cheima | mujer | 23 | Nacida en España y nacionalizada. Barcelona | Estudiante universitaria | Casada |
| Salima | mujer | 22 | Nacida en España y nacionalizada | Estudiante universitaria | Soltera |
| Chama | mujer | 21 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid | Estudiante universitaria | Soltera |
| Hajar | mujer | 23 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid. | Estudiante universitaria | Soltera |
| Nur | mujer | 25 | Nacida y nacionalizada en España. Málaga | Cursando estudios universitarios | Soltera |
| Yasmina | mujer | 22 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid | Estudiante universitaria | Soltera |
| Lina | mujer | 24 | Nacida y nacionalizada en España. Madrid | Cursando grado medio de formación profesional y trabajando por cuenta ajena | Soltera |
| Maya | mujer | 25 | Vino a España con 4 años. No está nacionalizada. Toledo | Estudios Universitarios y trabajando fuera de su ámbito | Soltera |
| Wiam | mujer | | Nacida en España. Nacionalizada Madrid | Estudiante universitaria | Soltera |

Tabla de personalidades públicas de la comunidad musulmana española.

| NOMBRE | ESPECIALIDAD |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Hajar Hniti | Profesora Ciencias Coránicas. Profesora de Corán y Ciencias Coránicas en Barcelona. |
| Karamy Singateh | Especialista en Ciencias Islámicas. Divulgador sobre islam y comunidad musulmana en España en internet y redes sociales. |
| Muhammad Said Alilech | Estudios en Ciencias Islámicas. Ex presidente de la asociación nacional Jóvenes Musulmanes de España. Actualmente es imam. |
| Hicham Oulad Mhamed | Licenciado en Estudios árabes e Islámicos. Traductor y activista comunitario. Participa en varias asociaciones musulmanas juveniles. |
| Houssien El Ouariachi | Periodista. Traductor y activista comunitario. Participa en varias asociaciones juveniles musulmanas. |